

Zentrum und Peripherie

Theologische Perspektiven auf Kirche und Gesellschaft
Festschrift für Otmar Meuffels

Hg. von Jürgen Bründl und Florian Klug



University
of Bamberg
Press

38 Bamberger Theologische Studien

Bamberger Theologische Studien

Herausgegeben von Klaus Bieberstein, Jürgen Bründl,
Joachim Kügler, Thomas Laubach (Weißer),
Konstantin Lindner und Peter Wünsche

Professoren des Instituts für Katholische Theologie
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
im Auftrag der Bamberger Theologischen Studien e. V.

Band 38

Zentrum und Peripherie

Theologische Perspektiven auf Kirche und Gesellschaft

Festschrift für Otmar Meuffels

Herausgegeben von Jürgen Bründl und Florian Klug

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de/> abrufbar.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Anna Hitthaler
Umschlagbild: Photograph Jürgen Schabel / © Universität Bamberg

© University of Bamberg Press Bamberg, 2017
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN: 0948-177x
ISBN: 978-3-86309-483-6 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-484-3 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-489680

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	9
<i>Friedhelm Hofmann</i>	
Geleitwort	13
<i>Gerhard Ludwig Müller</i>	
Grußwort	15

I. Theologische Sprachprobleme und Lektüren

<i>Frédéric Fungula Kwilu</i>	
Sprache und Überschreitung.	
Die Metapher als das Schöpferische bei Paul Ricoeur	21
<i>Maximilian Schultes</i>	
Die Ikonizität des Bekenntnisses.	
Oder: Vom Durchscheinen größerer Wirklichkeit in der Sprache	41
<i>Florian Klug</i>	
Über Kafka und kafkaesque Theologie.	
Oder das Problem der Sprache mit dem Absoluten	51
<i>Erich Garhammer</i>	
Die Wahrheitsfrage offenhalten.	
Literatur und Theologie im Dialog	65

Barbara Schmitz

»Mein ist die Rache, redet Gott«.

Überlegungen zu Conrad Ferdinand Meyers Ballade

»Die Füße im Feuer« aus alttestamentlicher Perspektive 81

Hans Rechenmacher

Die Bibel und der Computer.

Rechnergestützte Forschung zum Alten Testament am Beispiel

des Datenbankprojekts »Biblia Hebraica transcripta« 93

II. Profanierungen: Von der Weltverantwortung des Glaubens

Hans-Georg Ziebertz

Religiöse Gemeinschaft und Religionsverständnis

in empirischer Perspektive 105

Stephan Ernst

Dienst an der Freiheit – Die Sendung der Kirche und ihre

Bedeutung für das ethische Handeln. Eine Skizze 139

Gerhard Droesser

Freiheit und Religion 155

Konrad Vössing

Die Plätze des Armen und des Reichen in der

»Synagoge« (Jak 2,2–4) 175

Jürgen Bründl

Sakramentaler Materialismus.

Enrique Dussels Eucharistieverständnis und die Frage

nach der Methode der Theologie im Horizont marxistischer Kritik 191

Thomas Franz

Die Wiederkehr der natürlichen Theologie.

Zur Aktualität einer »katholischen« Diskurstradition 221

Hans-Joachim Sander

Engagierte Eschatologie –

wie sich Ohnmacht in Kreativität wandelt 237

III. Ansätze kritischer Spiritualität

Dominikus Kraschl

Fundamentaltheologie und Spiritualität.
Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis 245

Franz Dünzl

Origenes von Alexandrien: Peri Euches / Über das Gebet.
Überlegungen zu einem aktuellen Thema 267

Rainer Dvorak

»Sorgt euch nicht!« oder: Die Zumutung des Glaubens.
Katholische Morgenfeier zu Mt 6,24–34 289

IV. Ökumene und interreligiöser Dialog

Wolfgang Klausnitzer

Platon oder Hegel?
Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Debatte
um Zielvorstellungen der Ökumene 301

Thomas Mark Németh

Das orthodoxe Konzil von Kreta (2016).
Offene Fragen und Perspektiven 325

Chibueze C. Udeani

Fremde Kulturen »kompetent« verstehen?
Zum Interkulturell-Hermeneutischen im kulturellen Diskurs
des 21. Jahrhunderts 335

Beiträgerinnen und Beiträger 347

Vorwort

Wer unsere Welt mittels der Kategorien Zentrum und Peripherie kartiert, hierarchisiert und dynamisiert ihre Landschaften. Er schreibt in sie strategische Linien ein, die Herrschaft und Ausbeutung territorial markieren, aber auch das Maßstab Setzende, Akzeptierte vom vermeintlich Bedeutungslosen trennen und damit Orte der Erinnerung auf Kosten all jener weißen Flecken profilieren, die gewöhnlich vergessen werden. Für den christlichen Glauben und seine Theologie, die beide als westlich-europäische Kulturträger Geschichte gemacht haben, soll heißen: zentral geworden sind, ist die Aufmerksamkeit auf die Spannung und das Gefälle, das die lokale Verteilung von Zentrum und Peripherie regiert, unabdingbar. Dies gilt umso mehr, da die christliche Hegemonie längst der Vergangenheit angehört und sich das kirchlich institutionalisierte Glaubensformat in den Marginalisierungsprozessen der Moderne zunehmend selber an den Rand gedrängt erfährt. Ob der Kirche diese Erfahrung wirklich nur zum Schlechteren gereicht bzw. ob ihre Katholizität den Glauben nicht im Gegenteil authentisch an die Peripherie verweist, stellt eine Frage von Rang.

Die vorliegende Festschrift würdigt mit Otmar Meuffels jedenfalls einen Theologen, der sich den Herausforderungen der Welt und ihren profanen Problemen ohne Scheu aussetzt. In der Konsequenz prägen sein Denken und Schreiben die kommunikative Signatur des Verstehens und der Anerkennung, eine dialogische Haltung, welche die Auseinandersetzung mit den Anderen in ihrer ganzen historischen Strittigkeit aufnimmt, gleich ob es sich dabei um den ganz anderen Gott oder die vielfältig anderen Menschen handelt. So öffnet Meuffels den theologischen Diskurs für jene peripheren Problemlagen, die sich uns heute auch in Europa als

einem der Zentren der westlichen Welt stellen. Theologie hat nach seinem Verständnis eine gesellschaftliche Verantwortung, die sie gestalterisch wahrnehmen muss, da ohne sie die wissenschaftliche Glaubensreflexion entweder bedeutungslos oder fundamentalistisch zu werden droht. Als theologischer Lehrer und Schriftsteller stellt Meuffels sich damit ausdrücklich in den Dienst des kirchlichen Sendungsauftrags, den die Konstitution *Lumen gentium* so in der pastoralen Aufgabe der Vereinigung der Menschen mit Gott zusammenfasst, dass diese nicht von der Vereinigung der Menschen untereinander getrennt werden kann. Nur als weltzugewandte und in ihr agierende Größe ist die Kirche das Sakrament des Heils. Meuffels reflektiert die christliche Berufung zur Nachfolge Jesu Christi deshalb pointiert als Zeugenschaft und beschreibt unter ihrem Namen eine Traverse, auf der allen Menschen, besonders aber den Christen jene ursprünglich göttliche Solidarität zugemutet wird, die zum Aufbruch aus dem Zentrum in die Peripherie der vielfältigen Landschaften von Menschwerdung aufruft. Diese inkarnatorische Bewegung bildet den Grund wie die Dynamik seines Denkens, sozusagen das Spannungspotenzial, das Meuffels' Theologie für alle seine Hörer und Leser so anregend, interessant und im positiven Sinn irritierend macht.

Vor diesem Hintergrund versammelt der vorliegende Band Texte von Schülern, Freunden und Weggefährten, in denen sich die Weltoffenheit der Theologie und die kommunikative Weite des Denkens von Otmar Meuffels widerspiegeln. Ihre Einteilung folgt, was der Vielfalt der Beiträge geschuldet ist, keiner strikten Logik, vielmehr werden durchaus ausufernde thematische Territorien abgesteckt, die zu recht unterschiedlichen Erkundungen einladen: das weite Feld von Sprache und Literatur, der öffentliche Bereich der Politik und Ethik, aber auch Fragen der Spiritualität und der Lebenskunst, schließlich die universalen Bezüge der Ökumene und des interreligiösen bzw. interkulturellen Dialogs. So mäandernd diese Wege im Einzelnen auch verlaufen, alle sind sie anschlussfähig an eine Theologie, die ihren Sinn für den Reichtum der Welt gewissermaßen von Gott gelernt hat, will sagen: aus der Offenbarung seines maßgeblichen Zeugen. Christliche Zeugenschaft kann deshalb nur Nachfolge auf seinem Weg, Nachfolge auf dem Weg der Menschwerdung Jesu Christi sein. Dass ein solcher Grundsatz heute nicht zu einfach oder allzu fromm spricht, sondern eine hochkomplexe theoretische wie praktische Herausforderung zum Aus-

druck bringt, stellt Otmar Meuffels' Theologie immer wieder neu unter Beweis. Auch wir, seine Schüler, fühlen uns ihr verpflichtet.

Bevor wir aber die Texte selber sprechen lassen, sei noch ein Wort des Dankes gesagt an alle, die dieses Buch möglich gemacht haben: vor allem natürlich an die Beiträger, die ihre Arbeitszeit und Kreativität in unser gemeinsames Projekt investiert haben. Herzlich Dank dafür! Ganz besonders bedanken möchten wir uns für die Geleit- bzw. Grußworte, mit welchen seine Eminenz Gerhard Kardinal Müller und seine Exzellenz Bischof Friedhelm Hofmann unsere Festschrift begleiten. Für die großzügige finanzielle Unterstützung sei den Diözesen Aachen und Würzburg sowie der Erzdiözese Bamberg gedankt. Diese Zuschüsse ermöglichten die Drucklegung des Buches in der vorliegenden Form. Für die satztechnische Betreuung der Druckvorlage und das Lektorat der Beiträge zeichnen Herr Alexander Schmitt, Frau Lisa Martin, Frau Jana Hock, Herr Felix Fleckenstein und Herr Maximilian Schultes verantwortlich. Auch für ihren unermüdlichen Einsatz möchten wir uns herzlich bedanken.

Bamberg und Würzburg, April 2017

Die Herausgeber

Geleitwort

Friedhelm Hofmann, Bischof von Würzburg

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände« (*Gaudium et spes* 1). Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils mit dem programmatischen Titel »Die Kirche in der Welt von heute« hat mit dieser elementaren Verhältnisbestimmung Kirche und Welt konstitutiv miteinander verbunden: Überall dort, wo die ureigene Stimme des Menschen zu Gehör kommt, hat dies Bedeutung für die Kirche. Es ist gewiss nicht immer einfach, sich auf diese Begegnung mit den vielfältigen Ausdrucksformen menschlicher Existenz außerhalb der Kirche einzulassen, aber es ist für die Kirche unverzichtbar. Denn ohne die Berührung mit dem, was Menschen existentiell umtreibt, verliert das, was die Kirche zu sagen hat, an Weite und Tiefe.

Das hat Konsequenzen für die Theologie und die Ausbildung von Theologinnen und Theologen. Als Denkrechenschaft des Glaubens muss die Theologie die Bedeutung des Evangeliums in sozialen und kulturellen Bezügen erschließen und deshalb ihre Hoffnungsaussagen argumentativ mit philosophisch-kritischen Denkfiguren verzahnen. Denn die Frohe Botschaft ist keine zeitlose, sondern eine konstitutiv auf die Zeit bezogene Wahrheit. Ich bin Professor Otmar Meuffels sehr dankbar, dass er als Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg in seinen Publikationen wie in seinen Lehrveranstaltungen den Glauben der Kirche dogmatisch auf der Höhe einer postmodern gewordenen Zeit verantwortet. Wenngleich manche

Gedankengänge dadurch anspruchsvoll geraten, »dienen sie doch«, wie Meuffels schreibt, »der Lebensaufgabe des Menschen, im Angesicht des Todes verantwortlich zu existieren und eine christliche Hoffnung zu begründen, die nicht im Tod endet, sondern im göttlichen Leben vollendet wird« (Ein eschatologisches Triptychon, Tübingen 2012, V). Theologie bleibt auf diese Weise anschlussfähig an die weltanschauliche Pluralität, die die Gesellschaft hierzulande kennzeichnet. Auf diese Weise »kann sich das Christliche bewähren, ohne oktroyiert zu werden«, wie er an anderer Stelle treffend formuliert. »Es kann sich bewahrheiten, indem es die Pluralität der Postmoderne ebenso aufgreift wie zulässt und dennoch in einen neuen Rahmen stellt« (Theologie der Liebe in postmoderner Zeit, Würzburg 2001, 10). Ganz in der Fluchtlinie des II. Vatikanischen Konzils wird dadurch eine Ausbildung von Priestern und pastoralen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gewährleistet, für die die Öffnung der Kirche auf die Gesellschaft hin elementar ist. Die Menschen, die sie seelsorglich einmal begleiten dürfen, werden dafür dankbar sein.

Am 20. März 2017 feiert Otmar Meuffels seinen 60. Geburtstag. Die Festschrift, die aus diesem Anlass erscheint, fängt Resonanzen ein, die sein theologisches Denken hervorgerufen hat. Den hier vorgelegten Überlegungen wünsche ich weite Verbreitung und fruchtbaren Boden, dem Jubilar alles Gute und Gottes Segen. Ad multos annos!

Würzburg, zum 20. März 2017

Friedhelm Hofmann

Bischof von Würzburg

Grußwort

Gerhard Ludwig Müller, Präfekt der Glaubenskongregation

Geschichten wollen erzählt, Lieder gesungen und Feste gefeiert werden. Dass wir mit Professor Otmar Meuffels dieses Fest zu seinem 60. Geburtstag feiern dürfen, ist keine Selbstverständlichkeit und umso mehr Anlass dieses Ereignis freudig zu begehen. Mit Dank können wir darum seinen bisherigen Weg als Geschichte der gnädigen Vorsehung Gottes erzählen.

Seine und meine Wege kreuzten sich zur Zeit meiner Münchener Professur, als er nach seiner Würzburger Dissertation weitere Fragen der theologischen Wissenschaft angehen wollte. Die Begegnung von Gott und Mensch – nicht im Jenseits oder nur antizipativ daran teilhabend, sondern als wirkliches und gegenwärtiges Aufeinandertreffen im Sakrament – war die Fragestellung seiner Habilitationsarbeit unter meiner Leitung, wobei er zeigen konnte, dass im Sakrament der Schöpfer und das geistbegabte Geschöpf sich auf kommunikative und dialogische Weise begegnen.

Danach führte ihn sein Weg nach Würzburg an die Universität als Professor der Dogmatik, während ich nach Regensburg ins Bischofsamt gerufen wurde. Doch konnten wir auch weiterhin den Kontakt halten und so die gemeinsame Geschichte um ein weiteres Kapitel fortschreiben.

Auch wenn in der weithin säkularisierten Gesellschaft die Relevanz des Glaubens und der Gottesbegegnung für das eigene Leben zu schwinden scheint, ist es doch immer sein Anspruch als Professor und Priester gewesen, die lebendige Gegenwart Gottes in der Welt in der Glaubenserkenntnis und der Lebenserfahrung der Menschen zugänglich zu machen. Denn die Begegnung von Gott und Mensch lässt sich nicht auf eine »jenseitige Nachwelt« verschieben, wie die rationalistische Religionskritik des

19. Jahrhunderts das Evangelium vom Logos missdeutete, der Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat. Dass Gott sich selbst dem Menschen mitteilt und der Mensch sich vorbehaltlos Gott anvertrauen kann und somit dieser Austausch maßgeblich dafür ist, dass ein menschliches Leben voll Fülle, Freude und Schönheit – trotz Leiden, Sünde und Tod – mit der Gnade Gottes gelingen kann, ist der maßgebliche Ausgangspunkt des theologischen Schaffens von Otmar Meuffels.

Diese tiefgreifende Erfahrung und Überzeugung, dass Gott eine unendliche Relevanz für das individuelle, gesellschaftliche und kulturelle Leben hat, prägte seither seine Arbeit, die keine Trennung des Glaubens, der Kirche oder der wissenschaftlichen Theologie von der Welt als Schöpfung Gottes und als Raum menschlicher Verantwortung akzeptieren kann.

Der christliche Glaube ist ein Glaube, der in der Welt seinen Ort hat und sich deshalb in ihr vor Gott zu bewähren hat. Im Brief an seinen Freund Eberhard Bethge vom 5. Mai 1944, der später in der Sammlung »Widerstand und Ergebung« veröffentlicht wurde, schreibt Dietrich Bonhoeffer im gleichen Sinne:

»Nicht um das Jenseits, sondern um diese Welt, wie sie geschaffen, erhalten, in Gesetze gefasst, versöhnt und erneuert wird, geht es doch. Was über diese Welt hinaus ist, will im Evangelium *für* diese Welt da sein; ich meine das nicht im anthropozentrischen Sinne der liberalen, mystischen, pietistischen, ethischen Theologie, sondern im biblischen Sinne der Schöpfung und der Inkarnation, Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi.«

Gott hat dem Menschen etwas zu sagen und dabei geht es um das Ganze und Endgültige. Er spricht zu uns Menschen in der Kirche und durch die Sakramente. Und in den Armen und Leidenden treffen wir Christus selbst. Um dies aber transparent und nachvollziehbar werden zu lassen, braucht es in der heutigen Zeit auch eine mutige Glaubenswissenschaft, die die Welt sucht, ohne ihren Ursprung und ihr Ziel im dreieinigen Gott zu vergessen.

Eine solche Dogmatik findet sich bei Otmar Meuffels, dessen Denken stets als Anker die Relevanz Gottes für das heutige Menschsein hat und dabei das Gespräch mit der Philosophie und Literatur, der Soziologie und der Politikwissenschaft, der Naturwissenschaft und auch der bildenden Kunst sucht, ohne den gewöhnlichen Menschen in seiner alltäglichen Erfahrung und Not aus dem Blick zu verlieren. Eine solche Weite beeindruckt.

Sie kann nicht der Beliebigkeit das Wort reden, sondern dient einzig und allein dem zentralen Bekenntnis des christlichen Glaubens. Es wird deutlich: Fülle und Sinn des menschlichen Lebens erschließen sich in der Begegnung mit Gott, dem Schöpfer, Erlöser und Versöhner.

Dieser theologische Mut, der sich ohne Berührungsängste auch über die Grenzen des eigenen Fachs hinaus bewegt, zeigt sich als die entscheidende Antriebskraft, von der die akademische Lehre von Professor Meuffels, die Betreuung seiner Schüler und das Gespräch mit Kollegen und Freunden Zeugnis geben.

Dass solcher Mut und die Begeisterung für das theologische Arbeiten nicht auf die eigene Person begrenzt bleiben, können wir an dieser Festschrift erkennen: Freunde, Schüler und Kollegen nehmen ihn und seinen Geburtstag zum Anlass, die verschiedenen Perspektiven, in denen die Wahrheit des Wortes Gottes in der Welt aufleuchtet, und die Freude an der katholischen Weite des theologischen Denkens aufzuzeigen. Als Impulsgeber für solche Theologie sei ihm herzlich gedankt und zum Geburtstag freundschaftlich gratuliert.

Gottes Segen und ad multos annos!

Rom, 25. Januar 2017

Gerhard Kardinal Müller
Präfekt der Glaubenskongregation

I. Theologische Sprachprobleme und Lektüren

Sprache und Überschreitung

Die Metapher als das Schöpferische bei Paul Ricœur

Frédéric Fungula Kwilu

1. Einleitung

Wenn es eine Tatsache gibt, die ohne Zweifel die Zustimmung der Menschen aller Kulturen hat, dann ist es die Vermittlungsfunktion der Sprache.¹ In der Tat wird keiner in Frage stellen, dass die Sprache die Gesellschaft integriert.² Sie ermöglicht das Verhältnis zwischen Menschen auf der einen Seite und zwischen Mensch und Welt auf der anderen Seite.³

¹ Sprache ist das Medium, mit dem jeder Mensch denkt, fühlt und lebt. Mit dieser Einsicht betont etwa Humboldt, dass der Mensch nur durch die Sprache Mensch ist. Denn Sinnlichkeit, Empfindungen, Gedanken, Wertorientierung und -aneignung, Selbstwerdung und Selbstverwirklichung usw. erfolgen über die Sprache. Vgl. hierzu Humboldt, Wilhelm von: Werke. Bd. 3d: Über den Nationalcharakter der Sprachen. Berlin 1960–1964, 64–81; vgl. ders.: Werke, Bd. 3g: Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Berlin 1960–1964, 368–756.

² Vgl. Rucktäschel, Annamaria (Hg.): Sprache und Gesellschaft, München 1972. Vgl. Weymann-Weyhe, Walter: Sprache – Gesellschaft – Institution. Sprachkritische Vorklärungen zur Problematik von Institutionen in der gegenwärtigen Gesellschaft. Düsseldorf 1978.

³ Dieser Aspekt wird von Humboldt auf besondere Weise hervorgehoben. Wir verweisen insbesondere auf seine These »der Sprache als Vermittlung zwischen Ich und Welt«, die er der konventionalistischen Ansicht entgegenstellt, wonach die Sprache als bloßes Verständigungsmittel gesehen wird. Seiner Meinung nach ist die Sprache das unterscheidende Organ nicht nur des äußeren Seins der Gegenstände der Welt, sondern auch des inneren Seins des Ichs, von welchem sie (die Sprache) sich nicht trennen lässt und mit dem sie letztlich identisch ist. Vgl. Leitzmann, Albert / u.a. (Hg.): Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften. Bd. 6. Berlin 1903–1936, 22. Im Laufe dieser Studie werden wir dieses Werk mit der Abkürzung »GS« bezeichnen. Ebd., GS. Bd. 3, 167; GS. Bd. 7, 14. Er behauptet sogar, dass die Sprache eher als ein bloßes Instrument der Kommunikation »das Mittel [ist], durch welches der Mensch zugleich sich selbst und die Welt bildet, oder vielmehr seiner dadurch bewusst wird, dass er eine Welt von sich abscheidet«: Seidel, Siegfried (Hg.): Der Briefwechsel zwischen Friedrich Schiller und Wilhelm von Humboldt. Bd. 2, Berlin 1962, 209. Mehr dazu vgl. Borsche, Tilman: Wilhelm von Humboldt

Wir sind weit davon entfernt, alle Charakteristika und Auswirkungen hervorzuheben, welche die Vermittlungsfunktion der Sprache haben könnte. Wir wollen uns auf einen einzigen Aspekt beschränken, der uns im Hinblick auf diese Studie fundamental und interessant erscheint, nämlich auf den Charakter der Transzendenz der Sprache in ihrer Vermittlungsrolle, dem zweifelsohne eine besondere und eigene Bedeutung zukommt.

Dieser Charakter besteht, um es mit Ricœur zu sagen, darin, dass die Sprache in ihrer Vermittlerfunktion »einen äußeren Zweck hat, sich auf eine Wirklichkeit außer sich selber zu beziehen. Die Sprache zielt auf den anderen als auf sich selber.«⁴ Mit anderen Worten würden wir sagen, dass die Sprache *par excellence* intentional bleibt und jene Sprache einen Bezug hat.⁵ Für Ricœur hat dieser Bezug an sich einen doppelten Charakter. Er beschränkt sich nicht lediglich auf die Wirklichkeit, d.h. auf eine auf die Welt verweisende Situation, welche die Sprache ausdrückt, sondern weist auch auf denjenigen hin, der sich ausdrückt, d.h. auf den Autor bzw. den Sprecher.⁶ Die Sprache ist sowohl auf sich selbst als auch nach außen hin bezogen.

In diesem Kontext der Vermittlung und Kommunikation, der freilich den Doppelbezug aufrechterhält, ordnet sich die Metapher ein, die den Gegenstand unserer Betrachtung in dieser Studie bildet. Wir vertreten

(BsR 519). München 1990. Vgl. Trabant, Jürgen (Hg.): Über die Sprache. Ausgewählte Schriften. München 1985. Siehe auch dazu Löwith, Karl: Die Sprache als Vermittler von Mensch und Welt, in: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960.

⁴ Ricœur, Paul: *La métaphore vive*, Paris 1975, 98 (dt.: *Die lebendige Metapher*. Bd. 12. München 1986, 131). Im Lauf dieser Studie werden wir, soweit es möglich ist, die beiden Werke parallel zitieren. Die deutsche Ausgabe wird unter der Abkürzung »LM« geführt werden. Die zitierten Texte werden von uns aus der französischen Originalausgabe übersetzt.

⁵ Diese der Sprache zugrunde liegende Eigenschaft, nämlich die Transzendenz, wurde von mehreren Autoren untersucht und trägt dementsprechend viele Bezeichnungen. Hier seien nur einige Namen genannt: Friedrich Ludwig Gottlob Frege spricht vom »Bezug«. Vgl. dazu Frege, Gottlob: Über Sinn und Bedeutung, in: *ZPhK* 100 (1892), 40–65; ders.: *Kleine Schriften*, 1967, 143–162; ders.: *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962, 40–65. Husserl bezeichnet sie mit dem Begriff »Intentionalität«. Siehe Husserl, Edmund: *Logische Untersuchungen*, Halle ²1913. Descartes spricht vom »intéité« der Rede. Siehe Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia*. Paris ⁵1960.

⁶ Vgl. Ricœur, Paul: *La métaphore vive*, 98. Ricœur spricht von einem dialektischen Phänomen des Bezuges. Der Bezug zur Wirklichkeit wird außer-linguistisch genannt; jener Bezug auf den Autor verweist auf alle Verfahren, die mit der Rede zusammenhängen. Sie drücken vielerlei Verpflichtungen des Sprechenden in seiner Rede aus, nämlich die Verwendung von Pronomen, die Verwendung der Zeit der Verben und der Zeitmodi.

aber die These, dass die Metapher trotz ihrer Vermittlungsrolle und ihres Doppelbezugs wie jede Bildersprache⁷ ein *Proprium* besitzt: »Die Metapher hat mit dem sprachlichen Ausdruck eines schöpferischen Vermögens zu tun, das seinen Ursprung in den Tiefen der Einbildungskraft hat und nach Regeln der Produktion und der Transformation zu Werke geht. Was Metaphern [...] von allen anderen Sprachproduktionen unterscheidet, sind eben die Regeln, die von diesen besonderen Redemodalitäten zugleich angewandt und transzendierend missachtet werden.«⁸ Wir können noch genauer sagen, dass das Spezifikum der Metapher, so Ricoeur, darin besteht, dass sie nicht nur als Ausdrucksmittel fungiert, sondern vielmehr als »Quelle der Dynamik, die die Rede zum Medium jeder neuen Synthese macht«.⁹ Diese Eigenschaft macht sie zum adäquaten Instrument, einige Gegebenheiten (etwas Unbestimmtes) unseres Lebens zum Ausdruck zu bringen. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir im Folgenden auf die Metapher näher eingehen. Da unser Untersuchungsfeld eingeschränkt werden muss, darf darauf hingewiesen werden, dass unser Interesse sich nicht in einer rein linguistischen Analyse erschöpft, sondern sich eher dahin bewegt, u. a. die Rolle und die Funktion der Metapher hauptsächlich im alltäglichen Leben herauszustellen.

Zwei Hauptpunkte fallen hier auf. Der erste betrifft die sogenannte Substitutionstheorie, die wiederum auf die antike Theorie zurückgeht, die Metapher hauptsächlich als eine einfache Stilfigur unter vielen zu betrachten. Ihre Rolle und Funktion beschränkt sich wesentlich auf die Ausschmückung der Rede. Der zweite Punkt indes, das ist unsere These, schreibt der Metapher eine schöpferische Dichte zu. Weit entfernt davon, nur ein einfacher Schmuck zu sein, bringt die Metapher neue Bedeutungen mit sich, mehr noch, neue Horizonte. Zudem ist sie in einen semantischen Kontext der Sprache einzuordnen, welcher neue Bedeutungen schöpft und beschreibt.

⁷ Vgl. die aristotelische Sprachtheorie, die bis heute eine weite Verbreitung findet. Sie vertritt ein klares Konzept des metaphorischen Redens, worin die Metapher in jenen Bereich gehört, welches üblicherweise bildhaftes Reden genannt wird.

⁸ Ricoeur: LM, II.

⁹ Ricoeur: LM, II.

2. Die Substitutionstheorie: Die Metapher als reine rhetorische Auffassung

Die Frage nach der Funktion und der Rolle der Metapher ist schon seit Langem gestellt worden. Ein Blick in die Geschichte der Rhetorik kann dies bezeugen.¹⁰ Und so sind wir uns bewusst, dass die Beschäftigung mit dieser Frage an sich etwas ist, was ohne weiteres fragwürdig sein kann und deren Ansatzdichte bis heute kaum Grenzen kennt.¹¹ In der Tat wird die Metapher für viele Betrachtungen und Bedeutungen benutzt. Und dessen sind wir uns bewusst und, um den roten Faden nicht zu verlieren, wollen wir uns in diesen Zeilen auf die Betrachtung der Metapher in der antiken Rhetorik beschränken. Auf folgende Fragen wollen wir hier insbesondere eingehen: Was bedeutet die Metapher für die antike Rhetorik? Welche eine Rolle und Funktion erfüllt sie? Hierbei bieten sich zwei Typen von Antworten an:

(1) Die Metapher gehört zur Rhetorik als eine Stilfigur und spielt dabei die Ausschmückungsrolle oder dient nur zur Ausfüllung einer semantischen Lücke.

(2) Die Metapher zielt im Allgemeinen darauf, zu gefallen und Einfluss zu nehmen.

2.1. Die Metapher ist Ausschmückung der Rede

Die antike Strömung der Rhetorik hat die Metapher stets lediglich unter dem Aspekt der Stilfigur betrachtet, genau so wie die Metonymie und die Synekdoche. Für die rhetorische Strömung¹² stellt die Metapher an sich

¹⁰ Es ist ohne Zweifel, dass man sich der »Metapher als eines bestimmten sprachlichen Verfahrens (...) – zumindest im europäischen Sprachbereich – schon in der Antike (bedient). Metapherntheorien gibt es erst seit Aristoteles«. Strub, Christian: Kalkulierte Absurditäten. Versuch einer historisch reflektierten sprachanalytischen Metaphorologie. Freiburg i.Br. / München 1991, 23–24.

¹¹ Wir beziehen uns insbesondere auf die Beiträge zu einer neuen Theorie der Metapher von mehreren Sprachwissenschaftlern und Philosophen wie Karl Bühler, Bruno Snell, Karl Löwith, Beda Allemann, Hans Blumenberg und Paul Ricoeur.

¹² Nur zur Erinnerung: »Die Rhetorik beschäftigt sich theoretisch mit dem Vorgang, dass eine bestimmte Wahrheit in öffentlicher Rede verantwortet wird. Die Rhetorik ist die Theorie der öffentlichen Verantwortung von Wahrheit. Die Rhetorik kümmert sich um die Bedürfnisse des Angeredeten. Sie fragt, welche Mittel es gibt, um dem Angeredeten die Wahrheit am wirkungsvollsten beizubringen«. Vgl. Weber, Hans: Neutestamentliche Hermeneutik. Zürich 1986, 156.

eine bilderreiche Form dar, eine Realität auszudrücken. Sie besteht in der Tat darin, entweder ein Wort durch ein anderes zu ersetzen in der Absicht, eine semantische Lücke auszufüllen, oder sie wird rein zum Ausschmückungsbereich der Sprache gerechnet.¹³

Hier geht es um eine einfache Ersetzung bzw. Substitution eines Wortes durch ein anderes,¹⁴ ohne eine echte Entstellung der Bedeutung der gesamten Rede und des Gedankens mit sich zu bringen.¹⁵ Die Metapher wird, so lässt sich sagen, also als Verkleidung, Ausschmückung und Dekoration der Sprache verstanden.¹⁶ In diesem Kontext stellt sie sich heraus wie ein Talent, eine Geschicklichkeit des Gedankens, die mit den Worten spielt – ohne Interesse an der Tiefe der verbalen Interaktion, die an sich andere Bedeutungen hervorrufen kann. Denn das Ersetzen eines Wortes durch ein anderes in diesem Kontext entstellt keineswegs die Gesamtheit

¹³ Vgl. Black, Max: Metapher, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1954), 273–294 (= Black, Max: *Models and Metaphors*. New York 1962, 22–47). Hierbei beziehen wir uns auf die Übersetzung aus dem Englischen von Margit Smuda: Black, Max: Die Metapher, in: A. Haverkamp (Hg.). *Theorie der Metapher*, Darmstadt 1983, 55–79. Auf Seite 63 sagt er deutlich: »Die Metapher stopft die Lücken im Vokabular der wörtlichen Bedeutungen (oder deckt wenigstens den Bedarf an geeigneten Abkürzungen)«. So gesehen kann gesagt werden, dass die Metapher zur Beseitigung einer Unvollkommenheit im wörtlichen Sprachgebrauch dient.

¹⁴ »Jede Auffassung, die davon ausgeht, dass ein metaphorischer Ausdruck anstelle eines äquivalenten wörtlichen Ausdrucks gebraucht wird, nenne ich im Folgenden eine Substitutionstheorie der Metapher. (Diese Bezeichnung soll auch jede Art von Analyse abdecken, der zufolge der ganze Satz, der als locus der Metapher fungiert, als Ersatz für eine Menge von Sätzen mit wörtlicher Bedeutung auffasst)«. Black: Metapher, in: A. Haverkamp (Hg.). *Theorie der Metapher*. Darmstadt 1983, 61.

¹⁵ Dies lässt sich noch deutlicher mit Hilfe folgender Tatsache erklären: »Der metaphorische Ausdruck könne (in seinem wörtlichen Gebrauch) für einen konkreten Gegenstand stehen (...) als sein wörtliches Äquivalent«. Black: Metapher, 64. Der metaphorische Ausdruck bleibt also immer eine Dekoration und sagt nicht irgendetwas Neues.

¹⁶ Vgl. Richards, Ivor Armstrong: Die Metapher, in: A. Haverkamp (Hg.). *Theorie der Metapher*. Darmstadt 1983, 31–52, hier 32: »In der Geschichte der Rhetorik wurde die Metapher durchweg als eine Art fröhliche Wortspielerei behandelt, als Gelegenheit, die sich aus der Anpassungsfähigkeit der Wörter ergebenden Zufälle auszubeuten, als eine in manchen Fällen angebrachte und passende, aber ungewöhnlich viel Geschick und Vorsicht erfordernde Angelegenheit. Kurzum, Metaphorik gilt als eine Verschönerung, ein Ornament oder eine zusätzliche Macht der Sprache, nicht als ihre konstitutive Form«. Dazu auch Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: A. Haverkamp (Hg.). *Theorie der Metapher*. Darmstadt 1983, 285–315, hier 286: »Die traditionelle Einordnung der Metapher in die Lehre von den Ornamenten der öffentlichen Rede ist nicht zufällig: für die Antike war der Logos prinzipiell dem Ganzen des Seienden gewachsen, Kosmos und Logos waren Korrelate. Die Metapher vermag hier nicht die Kapazität der Aussage-mittel zu bereichern; sie ist nur Mittel der Wirkung der Aussage, ihres Angreifens und Ankommens bei ihren politischen und forensischen Adressaten«. Siehe auch ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M. 1998, 8–9.

der Rede.¹⁷ So ist die Metapher als Akzidenz der Benennung wahrgenommen.¹⁸ Aber was ist ihre Funktion und ihre Rolle?

2.2. Die Aufgabe der metaphorischen Figuren

Im Gesamtkontext der Rhetorik füllt die Metapher einige Funktionen aus.

Zunächst zielt die Metapher auf Verschönerung, Gefallen und Überzeugen.¹⁹ Sie trägt in sich sozusagen einen emotionalen Charakter, der »durch Mittel der Rede [die Menschen] beeinflussen [kann], durch Mittel, die weder Beweis noch Gewalt sind, sondern das Wahrscheinliche in gefälliger Form darbieten.«²⁰ Wo kommt diese metaphorische Theorie her? Anders gefragt: Auf welcher Grunderfahrung basiert die erwähnte rhetorisch-metaphorische Vorstellung?

3. Die Sprachschöpfungstheorie der Metapher

3.1. Herkömmliche metaphorisch-rhetorische Sprachtheorie

Es ist eine Tatsache, dass sich die Sprachtheorie seit Aristoteles in zwei verschiedenen Redekonzepten entwickelt hat. Auf der einen Seite steht das sogenannte begriffliche Reden. Dies wird als das echte Reden bezeichnet, welches die Wahrheit darstellt. Auf der anderen steht das bildhafte Reden, das für die Wirkung, besser für den Effekt, für das Beiwerk der Wahrheit sorgt. Hierbei wird nach einem Mittel gefragt, welches dem An-

¹⁷ Die Substitutionsmetapher nach Max Blacks Vorstellung »kann man durch wörtliche Übersetzungen ersetzen – auf Kosten zwar von Charme, Lebendigkeit oder Witz des Originals, aber ohne Verlust an kognitivem Gehalt«. Black: Metapher, 78.

¹⁸ Wenn es so betrachtet wird, gehört also die Metapher zur uneigentlichen Redeweise. »Als uneigentliche Redeweise ist sie eine Sprache, welche die Wirklichkeit nicht einfach abbildet. Sie ist eine – wenn auch aus rhetorischen Gründen erlaubte – Abweichung von der an der Wirklichkeit orientierten Sprache, nämlich von der begrifflichen Sprache«. Vgl. Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 157.

¹⁹ Black behauptet gar: »Ihr Zweck ist Unterhaltung und Abweichung« (Black: Metapher, 65).

²⁰ Ricœur, Paul: Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: ders. / Jüngel, E. (Hg.). Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, 45–70, hier: 46. Vgl. dazu auch Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 156: Als bildhafte Rede ist die metaphorische Rede erlaubt, »wo es um Ausschmückung und Beiwerk geht«, und zwar um des Hörers willen.

geredet die dargestellte Wahrheit durch das begriffliche Reden am wirkungsvollsten beibringt.

»Bildhafte Rede ist um des Hörers willen ausgeschmückte Sprache. Sie soll ihm das Begreifen der Wahrheit leichter machen. Nach der Auffassung traditioneller Sprachtheorie wird das bildhafte Reden als uneigentlicher Sprachgebrauch definiert, während das begriffliche Reden den eigentlichen Sprachgebrauch darstellt. Eigentliche Sprache wird dort gesprochen, wo es um die Erkenntnis und um die Definition von Wahrheit geht. Uneigentliche Sprache dagegen kann dort gesprochen werden, wo es um eine Gefälligkeit dem Hörer gegenüber geht. Eigentliche Sprache hat es primär mit der Wahrheit zu tun, uneigentliche dagegen primär mit dem Hörer.«,²¹

Hier soll darauf hingewiesen werden, dass im Hintergrund einer solchen Vorstellung eine besondere Annahme herrscht: In der antiken Philosophie hatte man immer daran gedacht und darauf bestanden, »dass das Sein selbst mit dem Begriff übereinstimme. Der Logos, das Wort, war prinzipiell dem Ganzen des Seienden gewachsen. Kosmos und Logos waren also Korrelate«.²²

Daraus folgt, dass die begriffliche, die logische Sprache als einzige Sprache dafür geeignet ist, den Kosmos, die Welt hinreichend und erschöpfend zur Sprache zu bringen. Anders gesagt, »nach der genannten philosophischen Annahme befinden sich Wirklichkeit, Wahrheit und begriffliche Sprache also im Einklang«.²³ Die begriffliche Sprache stellt also den Kosmos, die Wirklichkeit wahrheitsgemäß dar. Außerhalb der begrifflichen Sprache oder Rede, so die traditionelle Sprachtheorie, sind andere Reden nur Ausschmückungen. Denn wenn auch erlaubt, sie sagen nichts Neues über die Wirklichkeit. Gemäß der Wirklichkeit sagen sie bestenfalls dasselbe, was die begriffliche Rede sagt und »haben lediglich als Übersetzung der begrifflichen Rede als in eine dem Hörer gefällige und eingängige Sprache zu gelten«.²⁴

Diese Aufgabe zu erfüllen, birgt für die ausgeschmückten Reden die Gefahr in sich, das Wirkliche zu verfälschen und dadurch zu lügen. Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen sie deshalb immer der Kontrolle der logischen Rede unterzogen werden, damit sie sich davon befreien. Die

²¹ Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 156.

²² Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 157.

²³ Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 157.

²⁴ Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 157.

Kontrolle vollzieht sich eben durch die ständige Übersetzung von Ausschmückungsrede in begrifflicher Sprache.

Fassen wir zusammen: Die traditionelle Sprachtheorie hatte immer die Auffassung vertreten, dass die begriffliche Sprache die einzige legitime Rede sei, wenn es um die Frage der Sagbarkeit der Wahrheit geht. Die der begrifflichen Sprache eingeräumte Priorität ist immer

»gekoppelt mit einer bestimmten Auffassung über die charakteristische Funktion von Sprache überhaupt. Sprache hat grundsätzlich die Funktion, das Wirkliche abzubilden. Bildet sie das Wirkliche wirklichkeitsgetreu ab, so spricht sie Wahrheit aus.

In dieser sprachphilosophischen Theorie ist die Sprache so etwas wie ein Medium, ein Mittel, womit man sich über das Wirkliche (dazu gehört auch das Gedachte und Geträumte) verständigen kann. Diese Sprachauffassung schreibt konsequenterweise der Aussagesfunktion den größten Wert zu. Sie gilt als die sprachliche Funktion schlechthin. Das beinhaltet das Postulat, sämtliche Sprachbewegungen seien reduzierbar auf Aussagesätze. Der Aussagesatz ist genau der Satz, welcher überhaupt an die Wahrheit herankommen kann. Erst an Aussagesätzen kann die Wahrheitsfrage sachgemäß gestellt werden. Denn der Aussagesatz spricht über das Wirkliche. Sein Verifikationskriterium ist also die Übereinstimmung mit dem Wirklichen. Wahrheitskriterium ist, ob das, was gesagt wird, auch der Fall ist, oder – wie die Alten sagten – ob das Gesagte übereinstimmt mit der Sache selbst«. ²⁵

Wenn es so ist, billigt also die traditionelle Sprachtheorie der bildhaften Rede Abweichungscharakter zu. Damit wird die bildhafte Rede als uneigentliche Rede klassifiziert. Denn sie widmet sich nicht der Sache, sondern dem Hörer. Es ist sozusagen nicht die Sache selbst, welche die bildhafte Sprache verlangt, sondern der Hörer.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, »dass mit der Priorität der begrifflichen Sprache (gegenüber) der bildhaften zugleich auch die niedrige Einschätzung der metaphorischen Rede dahinfällt«. ²⁶

Weit davon entfernt, die Metapher unter der vorhin erwähnten Analyse zu betrachten, wollen wir sie mit Ricœur unter einem neuen Register betrachten: Unter der Theorie der Rede, mehr noch, der des Gedankens als Rede. Im Gegensatz zu der Substitutionstheorie wird hier der Akzent auf

²⁵ Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 158. Auf die Wahrheitstheorie kommen wir später zurück.

²⁶ Weber: Neutestamentliche Hermeneutik, 166.

den Kommunikationscharakter, auf die Kommunikation eines organisierten Wissens, gesetzt.

Zur Einführung dieses Ansatzes stellt Ricœur die von I. A. Richards entwickelte »kontextuelle Theorie des Sinnes« vor und behandelt sie ausführlich, eine Theorie, die unter »kontextuelle Theorie der Bedeutung« zusammengefasst wird.²⁷

3.2. I. A. Richards »Kontextuelle Theorie der Bedeutung«. Einführung zu einer Semantik der Rhetorik

Aufgrund seiner Abneigung gegen die Unterscheidung in der klassischen Rhetorik, wonach es einen Sinn und einen übertragenen Sinn des Wortes gibt, kommt Richards dazu, eine kontextuelle Theorie der Bedeutung vorzuschlagen,²⁸ die besagt, dass »die Worte keine eigene Bedeutung haben, weil sie wirklich keine Bedeutung haben, weil es die Rede ist, die als Ganze die Bedeutung auf ungeteilte Weise trägt«.²⁹

Davon ausgehend und im Gegensatz zur klassischen Rhetorik, die den Akzent auf die Wörter legt, empfiehlt I. A. Richards das Gewicht eher auf den Wert der Rede zu legen. Die Rede ist es, die den Wörtern die Bedeutung gibt und auch bestimmt. Die Wörter erhalten ihren Sinn nur in der Interaktion mit der Rede, wenn diese als ganze betrachtet wird. Und letztere bleibt wohl an einen bestimmten Kontext gebunden, und zwar – wie Ricœur betont – als »ein Bündel von Ereignissen, die zusammen auftreten«.³⁰

Es gibt also, seiner Meinung nach, kein Wort, das eine besondere Bedeutung hätte außerhalb eines Kontextes. Etwas anderes zu glauben, wäre nichts anderes als das, was er »die Reste, die Rückstände der Theorie der Namen« nennt.³¹ Freilich kann ein Wort mehrere Bedeutungen haben und diese können je nach Kontext variieren. In der Tat kann ein Wort in

²⁷ Vgl. Ricœur: *La métaphore vive*. Dazu insbesondere die dritte Studie »La métaphore et la sémantique du discours«, 88–128.

²⁸ Vgl. Richards: *Metapher*, 34. Das nennt er »Kontext-Theorem der Bedeutung (The context theorem of meaning)«.

²⁹ Ricœur: *La métaphore vive*, 101. Vgl. auch Richards: *Metapher*, 34. Er geht davon aus, »dass ein Wort normalerweise kein Ersatz (Substitut) für einen isoliert dastehenden Eindruck ist (oder diesen bedeutet), sondern eine Kombination allgemeiner Aspekte«.

³⁰ Ricœur: *La métaphore vive*, 102.

³¹ Ricœur: *La métaphore vive*, 102.

verschiedenen Kontexten, und manchmal auch in entgegengesetzten Kontexten, mehr als eine bestimmte Sache bedeuten. Und das ist der Grund, weshalb Richards jede Theorie ablehnt, die für eine einzige wahre Bedeutung eines Wortes plädieren würde. Denn eine solche Theorie würde den besonderen Wert jedes Kontextes entstellen, aus dem jedes Wort seine Bedeutung erhält.

Bei näherer Betrachtung hebt sich Richards gegen die oben analysierte Substitutionstheorie des Wortes ab. Denn ein Wort durch ein anderes zu ersetzen – in einem bestimmten Kontext – ohne Rücksichtnahme auf die Auswirkungen auf Sinn und Bedeutung, nur aus Gründen des Ornaments, der Überzeugungsarbeit oder aus Vergnügen, hieße an sich die Tatsache missverstehen, dass die Worte erst aus der Relation zwischen den Worten als Rede ihre Bedeutung erhalten.

Der Kontextgesichtspunkt als Bedeutungsursprung der Worte aufgrund ihrer Interaktion ermöglicht es, die Rolle der Metapher positiv einzuschätzen; insofern die Metapher hier nicht als Rhetorik der Worte als einzelne, sondern als Semantik der Rede verstanden wird.

3.3. Die Metapher als wahrhafte Sprachschöpfung

3.3.1. Einige Korrekturen

Es hat sich bei der Betrachtung der Metapher in der antiken Tradition herausgestellt, dass es sich um eine einfache Substitution eines Wortes durch ein anderes handelte. Denn die Metapher wurde ja lediglich als ein Missgeschick der Ernennung angesehen, das nur die Worte betrifft und in Wirklichkeit keine Bedeutungsentstellung der gesamten Rede oder des Satzes hervorruft.

Die neue Theorie hingegen, basierend auf der Kontextsituation – wie die oben analysierte Theorie von Richards – weist auf ein Umdenken hin. Um es mit Ricœur zu sagen: »Die Metapher gehört zur Semantik des Satzes, noch bevor sie die Semantik des Wortes betrifft; die Metapher stiftet Sinn nur innerhalb einer Aussage; sie ist selber ein Phänomen der Prädikation«. ³²

³² Ricœur: Stellung und Funktion der Metapher, 47. Siehe auch dazu Ricœur: LM, VI.

Methodisch gesehen trägt Ricœur zu einer ersten großen Korrektur bei. Es ist ja so, dass der ganze Satz es ist, der anspricht, angibt und bestimmt, sodass der Sinn der Wörter und die Metapher in diesem Ganzen verstanden und integriert werden müssen. Anders gesagt, der Sinn der Metapher lässt sich nur nach einem verbalen Relationsspiel in einem Satz oder in einer Rede begreifen und beschränkt sich nicht nur auf Wörter. Der Vorrang liegt so eher auf dem gesamten Satz, besser gesagt, auf der gesamten Rede als auf einzelnen Wörtern.³³ Denn »[...] nur ihr Ganzes macht die Metapher aus. In diesem Sinne darf nicht von Wörtern gesprochen werden, die bildlich verwendet werden, sondern es ist von metaphorsischen Aussagen zu reden. Die Metapher geht hervor aus der Spannung zwischen allen Termini der metaphorischen Aussagen«.³⁴

Diese erste Korrektur impliziert eine zweite. Letztere besteht darin, dem Lauf der Prädikation im Ganzen des Satzes eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Denn aus diesem Lauf geht der Sinn der metaphorsischen Aussage hervor. Dieser Lauf ist es, der die Bedeutung auftauchen lässt, ja geradezu hervorbringt.³⁵

3.3.2. Die semantische Innovation

Die Metapher beschränkt sich nicht nur auf Beschreibung. Wie man es mit Max Black sagen kann: »Die metaphorische Aussage ist kein Ersatz für einen formalen Vergleich oder andere wörtliche Aussagen, sondern hat ihre eigenen charakteristischen Möglichkeiten und Leistungen«.³⁶ Ricœur definiert sie als eine Strategie der Rede, die »zwei Gedanken unterschiedlicher Dinge, gleichzeitig aktiv in einem Wort oder Ausdruck aufrechterhält, dessen Bedeutung das Ergebnis ihrer Interaktion ist [...; Sie] hält in einer einfachen Bedeutung zwei verschiedene fehlende Teile von verschiedenen Kontexten dieser Bedeutung zusammen«.³⁷

³³ Henle, Paul: Die Metapher, in: A. Haverkamp (Hg.). Theorie der Metapher. Darmstadt 1983, 80–105, hier 91 schreibt: »Gewöhnlich fasst man Wörter in ihrer wörtlichen Bedeutungen auf; das ist in einer Metapher nicht möglich. Diese Unmöglichkeit treibt dazu, eine übertragene Bedeutung zu suchen«. Vgl. Henle, Paul (Hg.): Sprache, Denken, Kultur. Frankfurt a.M. 1969, 235–263.

³⁴ Ricœur: Stellung und Funktion der Metapher, 47.

³⁵ Vgl. Ricœur: LM, VI.

³⁶ Black: Metapher, 68.

³⁷ Ricœur: La métaphore vive, 105. Vgl. auch dazu Richards: Metapher, 34: »Auf die einfachste Formulierung gebracht, bringen wir beim Gebrauch einer Metapher zwei unter-

Für Ricœur darf man in diesem Akt, nicht eine Abweichung gegenüber der gewöhnlichen Handhabung der Sprache sehen. Die Metapher ist eben nicht ein zusätzliches Vermögen der Sprache, sie ist vielmehr eines ihrer konstitutiven Elemente. In ihrer Absicht, zwei Realitäten zu verbinden, die unterschiedlich betrachtet sich inkompatibel erweisen würden und deren Verbindung auf den ersten Blick absurd erscheinen würde,³⁸ bringt die Metapher ein Verhältnis zwischen Gedanken zustande; anders gesagt, eine Transaktion zwischen Kontexten bringt so eine semantische Neuerung mit sich. Und sie eröffnet der Sprache neue Bereiche von Welterfahrung. Sie erzeugt eine wahrhafte Sinn-Schöpfung. Darunter »erweist sie sich als eine Sinnproduktion, d.h. als eine sprachimmanente Spracherweiterung«.³⁹ In diesem Sinne ist eine Metapher keine reine Beschreibung, sondern eine Sprachschöpfung.

Damit intendiert Ricœur eine semantische Innovation. Denn sie erbringt in der Tat eine neue Bedeutung. Diese semantische Innovation besteht darin, dass ein Sinn innerhalb einer Sprache mittels eines sonderbaren, ungewöhnlichen Gebrauchs der Prädikation generiert wird. Besser gesagt, durch die Verletzung der gewöhnlichen Kriterien der Angemessenheit der Prädikate wird innerhalb einer Sprache ein neuer Sinn erzeugt und damit die Sprache selbst erweitert.⁴⁰

Dies lässt sich vielleicht am besten mit Hilfe eines Beispiels darstellen: »Du bist mein Goldschatz«. Es ist unbestreitbar, dass ein Mensch weder ein gefundener Schatz ist noch aus Gold besteht. Es geht hierbei nicht um die Identifikation dieses Menschen mit dem Gold. Aber mit diesem Satz ermöglicht die relationale Identität (darunter verstehen wir die »impertinente« Prädikation A [= ein Mensch] ist B [= Goldschatz], wenn auch B nach den Pertinenzkriterien der gewöhnlichen Sprache nicht zu A passt) das, was in wörtlicher Rede nicht möglich zu sagen wäre.

In einem Akt unerhörter Prädizierung entsteht dieser Satz »Du bist mein Goldschatz« wie ein Funke, der beim Zusammenstoß dieser zweier

schiedliche Vorstellungen in einen gegenseitigen aktiven Zusammenhang, unterstützt von einem einzelnen Wort oder einer einzelnen Wendung, deren Bedeutung das Resultat der Interaktion beider ist«. Vgl. Ebd., 69.

³⁸ Nach der Ansicht Richards, »dass wir beide gern mögen, ist in einem bestimmten Sinne eine gemeinsame Eigenschaft, die zwei Dinge teilen, obwohl wir gleichzeitig zugeben würden, dass die beiden eigentlich völlig voneinander verschieden sind« (Richards: *Metapher*, 43).

³⁹ Ricœur: LM, II.

⁴⁰ Vgl. Ricœur: LM, VI–VII.

bisher voneinander entfernten semantischen Felder aufblitzt. Die impertinente Prädikation und damit der Zusammenstoß der beiden semantischen Felder verleihen einen neuen Sinn. »Du bist mein Goldschatz«, so kann man innerhalb einer Sprache zu einem lieben Menschen sagen. Damit drückt man die Wertschätzung aus. Soviel wie einem Menschen Gold wert sein kann, so wertvoll bist du mir.

Obwohl das Wort »Goldschatz« die Bedeutung symbolisiert, die dieser Mensch für mich hat, sagt er mehr als nur die Wertschätzung. Mit diesem Satz schöpfe ich innerhalb meiner Sprache einen neuen Sinn, eine neue Bedeutung dadurch, dass ich mittels ungewöhnlicher Prädikate einen Menschen meinen »Goldschatz« nenne. Ohne eine reine Identifikation zwischen ihm und dem »Goldschatz« wird dadurch die Beziehung ausgedrückt und auch die Bedeutung dieses Menschen für mich. »Goldschatz« fungiert hier als »große Liebe«.

Es darf darauf hingewiesen werden, dass nach Ricoeur nur die metaphorische Interpretation es möglich macht, die neue Bedeutung zu begreifen. Denn sie ist ja diejenige, die die Absurdität bricht und so den Übergang ermöglicht, die Verwandlung vom anscheinend absurden Widerspruch zwischen den zwei Gedanken oder Kontexten hin zum nicht absurden Widerspruch zu leisten und ihm damit einen positiven Sinn zu geben.⁴¹ Von daher rührt das Verweisspiel, eine der eigentlichen Eigenschaften der Metapher.

3.3.3. Heuristische Funktion: Die Metapher verweist auf die Wirklichkeit

Wie wir in den vorhergehenden Zeilen feststellen konnten, stellt die Metapher keine Strategie der Sprache dar, die sich auf ein einfaches Versetzen der Wörter beschränkt, sondern ermöglicht eine echte Transaktion zwischen Gedanken oder verschiedenen Kontexten. Es handelt sich dabei nicht um ein reines Spiel der Sprache, das sich von der Wirklichkeit abstrahieren lässt. Im Gegenteil bettet sich die Metapher in die Wirklichkeit ein und verweist auf diese. Sie drückt die Wirklichkeit aus. Die neue Bedeutung, die sie dabei hervorbringt, ausgehend von dem Verhältnis zwi-

⁴¹ Henle (ders.: *Metapher*, 103–104) schreibt diesbezüglich: »Eine Metapher ruft eine Art von Überraschung hervor [...], die auf dem Widerspruch der nebeneinandergestellten wörtlichen Bedeutungen beruht«.

schen zwei Welten, zwei Kontexten oder zwei scheinbar widersprüchlichen Ideen, verweist auf die Wirklichkeit.

Aber auf welche Wirklichkeit verweist denn die Metapher? Wie kann man sie beschreiben? Was kann man sich darunter vorstellen? Und was sagt sie im Grunde? Mit diesen Fragen stellt sich eigentlich die Frage nach dem Bezug der metaphorischen Rede. Hinzu kommt die Frage nach dem Wahrheitsanspruch der metaphorischen Sprache.⁴² Ricœur versteht diese Wirklichkeit als Horizontserweiterung⁴³ und spricht in Verbindung damit von einer heuristischen Funktion. Dabei erscheint ihm die Metapher »als eine Vergrößerung des Entdeckungs- und Verwandlungsvermögens, das die Rede gegenüber wahrhaft ›neuen‹ Realitätsaspekten, ›unerhörten‹ Aspekten der Welt besitzt«. ⁴⁴ Das heißt besser gesagt, dass eine neue, andere Dimension der Wirklichkeit in einem unerhörten prädikativen Akt aufgedeckt und damit eine neue Deutung der Welt und unserer selbst freigesetzt wird. Kurzum: die heuristische Funktion der Metapher besteht darin, dass die Mehrdimensionalität einer Wirklichkeit, vor allem die unerhörten Aspekte, zum Vorschein gebracht werden.

Zur besseren Klärung dieses Punktes wollen wir auf ein Beispiel zurückgreifen: »Du bist meine wahre Mutter«. Wir gehen davon aus, dass mich eine andere Frau geboren hat. Aber wenn wir zu jemandem so reden, geht es nicht um den Vergleich von Verhältnissen zwischen meiner leiblichen Mutter und der jetzigen Mutter. Wenn es so wäre, hätten wir gesagt »Du bist mir *wie* meine Mutter«. Aber in unserem Beispiel »Du bist meine wahre Mutter« wird in der Beziehung »Muttersein« realisiert. Es handelt sich um die physische Nichtidentität. Das Wort »wahre« bezeichnet dies, indem es die Beziehung unterschreibt. In diesem Beispiel wird ein neuer Horizont des Mutterseins eröffnet. Eine andere Weise des Mutterseins lässt sich erahnen und erweitert also die ursprüngliche Bedeutung. Selbstverständlich entsteht die Aufdeckung der neuen, anderen Dimension des Mutterseins auf den Trümmern der Prädikation, die den

⁴² Die Frage nach dem Wahrheitsanspruch wird etwas später in dieser Studie behandelt. Wir wollen uns im Moment auf die Frage nach dem Bezug beschränken.

⁴³ Vgl. Ricœur: LM, VI. Henle: Metapher, 96, erkennt für seinen Teil der Metapher eine Eigenschaft zu, die er folgendermaßen beschreibt: »Die allgemeine Funktion der Metapher besteht darin, die Sprache zu erweitern, zu sagen, was man mit den wörtlichen Bedeutungen allein nicht sagen kann«. Weiter sagt er noch: »Der Gebrauch der Metapher ist darin schöpferisch, dass er den Bereich einer Sprache erweitert und sie befähigt, neue Sachverhalte auszudrücken« (ebd., 99).

⁴⁴ Ricœur: LM, II.

gewöhnlichen lexikalischen Regeln entspricht. Es geschieht eine Suspension der direkten, deskriptiven Referenzfunktion, wodurch neue und verborgene Referenzfunktionen der Rede freigesetzt werden. So bringt die metaphorische Rede Aspekte, Qualitäten und Wertigkeiten der Mutterwirklichkeit (des Mutterseins) zur Sprache, die zur unmittelbar deskriptiven Sprache keinen Zugang haben und nur aufgrund des komplexen Wechselspiels zwischen metaphorischen Aussagen und geregelter Überschreitung der gewöhnlichen Bedeutungen unserer Worte ausgedrückt werden können.⁴⁵

In der Tat, die metaphorische Sprache sagt etwas über etwas aus. Als solche und gemäß ihrer eigenen Ausdrucksweise lässt die metaphorische Sprache hinter diesem Etwas andere, besondere Seinsmodalitäten dieses Etwas erahnen, die im gleichen Moment dazu einladen, entdeckt und begriffen zu werden. Die Wirklichkeit, auf welche die metaphorische Sprache verweist, kann als eine Art Öffnung dieses Etwas, als »Öffnung-auf-eine-andere-Welt«, besser gesagt, als »andere-Möglichkeit-zu-existieren«, »andere-Weise-zu-sein«, verstanden werden.

Die Metapher führt, so scheint es, die Wirklichkeit über die Wirklichkeit hinaus, und nur dadurch pointiert und präzisiert sie die Wirklichkeit. Das heißt, in ihrer besonderen Modalität, original und spezifisch die Welt zu sehen, »ist die metaphorische Sprache ein Indiz einer Seinsweise«.⁴⁶ Die Wirklichkeit, auf welche die Metapher verweist, konstituiert gleichzeitig die Wirklichkeit als solche und ermöglicht zugleich die Art und Weise, die Möglichkeit anders zu sein und zu existieren, die diese Wirklichkeit vor ihr entfaltet.

Zwei Aspekte sind hier ganz wichtig. Der *erste* betrifft die Verweisung auf die Wirklichkeit. Ricoeur vertritt die Auffassung, dass die Metaphern als Aussagen nicht ex nihilo kommen, sondern sie beziehen sich auf etwas konkretes, sei es ein Ding oder sei es eine Realität. Als solche führen uns die Metaphern etwas von unserer Welt vor Augen. Der *zweite* Aspekt ist der Weg zu einer neuen Sichtweise der Dinge. Die Metaphern enthüllen eine neue Seinsweise der Dinge: Sie rufen sozusagen eine andere Welt hervor, die anderen Existenzmöglichkeiten entspricht. Mit anderen Worten

⁴⁵ Vgl. Ricoeur, Paul: Temps et récit. T. 1. L'intrigue et le récit historique, Paris 1983, 11–12 (dt.: Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung. München 1988, 9).

⁴⁶ Ricoeur: La métaphore vive, 279.

bedeutet es, dass die von der Metapher vollbrachte semantische Innovation den Weg zu einer neuen Sichtweise der Dinge bahnt; eine Weise, sich inmitten der Realität zu befinden. Was wir mit Heidegger als Befindlichkeit verstehen würden.

Die metaphorische Sprache so anzusetzen wie eine Sprache, die auf die Wirklichkeit verweist, bedeutet in der Tat diese Polarität herauszuheben und zwar so: Die metaphorische Sprache sagt etwas über etwas und bietet gleichzeitig eine Seinsmöglichkeit, die den Möglichkeiten anders zu sein, Möglichkeiten, die unsere ureigenen Möglichkeiten sind, entsprechen.⁴⁷

Nun stehen wir vor einer reellen Schwierigkeit: Wenn der Nachdruck der Wirklichkeit durch die Metapher sich gleichsam als die Aussage von etwas über etwas und die Entfaltung der Seinsmöglichkeit, die daran angeboten wird, präsentiert, wie soll dann die Frage nach der Wahrheit, die die metaphorische Sprache birgt, aussehen? Im Folgenden soll nun näher darauf eingegangen werden.

3.3.4. Die Metapher und ihr Wahrheitsanspruch

Eine neue Art und Weise, die metaphorische Sprache in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit zu betrachten, wie oben aufgezeigt wurde, stellt erneut die Frage nach der Wahrheit. Was ist denn die Wahrheit? Und im Hinblick auf die Metapher kann man sich fragen: Was ist denn die metaphorische Wahrheit?

Es wurde oben mehrfach darauf hingewiesen, dass die Metapher keine Ausschmückung der Rede bzw. der Sprache ist. Sie bringt eine Fülle von Bedeutungen in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit mit sich. Folglich hat die Metapher eine Bedeutung, besser gesagt, einen semantischen Wert und erhebt sozusagen einen Anspruch auf die Wahrheit. Aber welche Wahrheit beansprucht sie?

Paul Ricoeur ist der Meinung, dass diese Frage nur eine Antwort finden kann, wenn sie im Rahmen der Frage über den Bezug, d.h. im Hinblick auf das Verhältnis der metaphorischen Sprache gestellt wird. Fest steht, dass die metaphorische Sprache, wie jede andere Sprache auch, Bezug

⁴⁷ Ricoeur: *La métaphore vive*, 279. Dazu auch Weber: *Neutestamentliche Hermeneutik*, 161: Er betont nämlich, dass es der Sprache geht, nicht bloß um die Nachahmung des Wirklichen, sondern auch um die Schaffung neuer Wirklichkeiten.

nimmt auf die Wirklichkeit, die sie begreifen und als gesamte Entität ausdrücken will, aber auch als Produktion einer besonderen Entität zu sehen ist. Die metaphorische Sprache sagt etwas über etwas im globalen und besonderen Rahmen aus und lässt daher dieses Etwas je nach eigener Ausdrucksweise als solches hervortreten.

Für Paul Ricoeur »kann die metaphorische Aussage nicht als eine Sprache ohne Bezug verstanden werden, d.h., eine Sprache, die nichts hinter ihr errahnen lässt, die auf keine Wirklichkeit verweist, eine Sprache, die sich genügt. Im Gegenteil, sie ist eine Sprache, die auf die Wirklichkeit verweist. Sie konstituiert daher eine besondere, originale und spezifische Modalität die Welt zu begreifen, die Wirklichkeit auszudrücken«. ⁴⁸

Und dies bleibt allerdings nicht ohne Konsequenz: die durch die metaphorische Sprache ausgedrückte Wirklichkeit begreifen zu wollen verlangt, dass man sich nach ihrer besonderen Modalität richtet, in der die Bedeutung nur dann durch das Scheitern der wörtlichen Interpretation der Aussage hervorgeht; besser gesagt, durch die Verdrehung des wörtlichen Sinnes der Wörter, die andererseits den Zusammenbruch des primären Bezugs zu Gunsten einer Neuerung, einer neuen semantischen Richtigkeit fordert. ⁴⁹

Diese neue semantische Richtigkeit stellt nach seiner Auffassung die Wahrheit selbst der Metapher dar, eine Wahrheit, die von ihm selber unter der neuen Seinsmöglichkeit, neuem Modus zu existieren, noch besser, unter einer neuen Art und Weise in der Wirklichkeit zu stehen, definiert und bezeichnet wird.

Aus dem Gesagten geht hervor, dass die metaphorische Wahrheit (zumindest in der bisher analysierten Auffassung) zugleich einen Diskontinuitäts- und Bruchprozess gegenüber dem primären, wörtlichen Sinn der Wörter und Neuerung – Öffnung neuer Perspektiven – impliziert. Diese wird dadurch gekennzeichnet, dass sie mehr sagt, als die Wirklichkeit der Welt zu sagen vermag. In diesem Falle will die metaphorische Wahrheit, als Öffnung und Neuerung, als Spannung – eine zweipolige Spannung, versteht sich – verstanden werden und sie definiert sich als ein »Überschuss« des Wirklichen, kurzum, wie ein »Über-das-Wirkliche«. Dieser Überschuss darf nicht als etwas Hinzugefügtes, etwas Neutrales, sondern

⁴⁸ Ricoeur: *La métaphore vive*, 279.

⁴⁹ Vgl. Ricoeur: *La métaphore vive*, 289.

muss als ein konstituierendes Element, als integraler Bestandteil der Wirklichkeit verstanden werden.

Die Frage nach der metaphorischen Wahrheit, die hier von Ricœur hervorgehoben wird, impliziert, dass die Wechselwirkungsbewegung zwischen Außen und Innen, die die Wirklichkeit entfaltet, ernst genommen werden muss. Denn das, was in dieser zweipoligen Spannung gesagt und offenbart wird, entspricht der ausgedrückten Wirklichkeit, zumal dem Wirklichen ein Mehr an Sein zugesprochen wird.⁵⁰ Dieses »Mehr an Sein« bezeichnet also die metaphorische Wahrheit. Und nach Ricœurs Ansicht soll die Interpretation der einzige Weg sein, der zur Entdeckung solcher Wahrheit führt.

Freilich bleibt dieser Ansatz der metaphorischen Wahrheit nicht ohne Folgen. So bemerkt E. Jüngel beispielsweise: »Soll dieser Anspruch sinnvoll sein, dann impliziert er die Voraussetzung, dass das Wirkliche sich selbst nicht genügt. Die Wirklichkeit verlangt nach mehr als Wirklichem [...]. Das Sein erschöpft sich nicht im Wirklichen. Und das Wirkliche ist nur auf Zeit Repräsentant des Seins. Es ist mehr möglich. Das Wirkliche ist ja selber möglich, doch die Möglichkeit eines Wirklichen ist etwas anderes als dessen Wirklichkeit«.⁵¹ Das führt dazu, dass das Sein eines Wirklichen nicht auf einer einzigen Möglichkeit beruht, sondern auf vielen. Um eine Wirklichkeit zu begreifen und anzufassen, müssen die Vielfältigkeiten ihrer Seinsmöglichkeiten berücksichtigt werden.

4. Zusammenfassung

Wir haben versucht, im Rahmen der Sprachtheorie, eine andere Sicht metaphorischer Konzeption ins Spiel zu bringen. Hierzu haben wir uns auf wichtige Punkte der Metapherntheorie von Paul Ricœur bezogen.

⁵⁰ Die Metapher bringt, worauf wir immer wieder hingewiesen haben, eine umfassende Vision zur Sprache. Sie lässt die Sprache bis zur ihrer Wurzel zurückverfolgen und so die Welt erscheinen, die sich darin entfaltet. Die Metapher bleibt irgendwie ein Ausdruck einer Realität. Vgl. dazu Ricœur: *La métaphore vive*, 325.

⁵¹ Jüngel, Eberhard: *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie*, in: Ricœur, P. / ders. (Hg.). *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München 1974, 71–122, hier: 71.

Im Gegensatz zur traditionellen Theorie seit Aristoteles, nach welcher der Metapher eine Ausschmückungsrolle zukommt, weshalb sie als eine uneigentliche Sprache betrachtet wurde, gewinnt die Metapher bei Ricoeur einen großen Wert mit einer eigenen Bedeutung. Statt eine reine Stilfigur zu sein, gehört die Metapher zur semantischen Rede. Sie verweist auf die Wirklichkeit, hat also wahrheitsgemäße Relevanz, was sie zu einer echten Sprache werden lässt. Zum anderen vermag sie Wirklichkeit zu öffnen, ja in gewisser Weise auch hervorzubringen und neu zu schöpfen. Sie stiftet so Sinn, indem zwei verschiedene Dinge oder Realitäten in Verbindung gesetzt werden, wo es der bloßen Erscheinung nach widersprüchlich und deswegen unmöglich wäre.

Die Metapher ist dementsprechend eine Sprachschöpfung – und dies hinsichtlich zweier verschiedener Gesichtspunkte: Bezüglich des ersten erweist sie sich als eine Sinnschöpfungsrede, als eine Sinnproduktion, d.h. als sprachimmanente Spracherweiterung. Bezüglich des zweiten erscheint sie als eine Erweiterung und Vertiefung des Entdeckungs- und Verwandlungsvermögens, das die Rede gegenüber wahrhaft »neuen« Realitätsaspekten, »unerhörten« Aspekten der Welt besitzt. Ricoeur bezeichnet die beiden Hauptpunkte als semantische Innovation (auf der Ebene des Sinnes als sprachimmanente Erweiterung) und heuristische Funktion (auf der Ebene der Referenz als Neubeschreibung der Wirklichkeit).⁵²

Ihr Anspruch auf die Wahrheit lässt sich nicht mit dem »adaequatio intellectus et rei«-Prinzip messen, sondern sie bezieht sich auf ein »Mehr an Sein« im Sinne »neuer Seinsmöglichkeit«, »neuem Modus zu existieren«, »neuer Art und Weise zu stehen«, welche das Sein darbietet.

Weiter zu bedenken wäre unserer Meinung nach im Ausgang von Ricoeurs metaphorischer Theorie der Zusammenhang zwischen dem Schöpferischen und der Regel, d.h. zwischen der Einbildungskraft des Erzeugers und der Regel der Sinnproduktion, welche eine jeweilige Sprache für sich voraussetzt. Zwar ist klar, dass das Schaffen, zu dem der Mensch befähigt ist, ein, wie Ricoeur behauptet,⁵³ geregeltes ist, also kein Schaffen ex nihilo, keine absolute Spontaneität besitzt: Schaffen heißt mit Regeln kämpfen – sei es, um sich von ihnen leiten zu lassen, sei es, um sie zu überschreiten. Wie aber steht es um den inneren Zusammenhang der schöpferischen

⁵² Vgl. Ricoeur: LM, II.

⁵³ Vgl. Ricoeur: LM, I.

Einbildungskraft als der Quelle der Dynamik und dem geregelten Schaffen? Wie weit geht dieser? Ist hier von zwei Polen auszugehen, einer »subjektiv« situierten Einbildungskraft und einer »objektiv« sedimentierten Sprachregel (Grammatik, Syntax usw.)? Bestimmt etwa die Metapher als geregelte Sprachproduktion nicht das voraus, worauf die schöpferische Einbildungskraft antwortet? Umgekehrt: Hängt nicht alles an der schöpferischen Einbildungskraft, der ja immer schon eine Gestaltungskraft inne wohnt, so auch bezüglich normierter und geregelter Sprache? Können wir überhaupt eine der beiden Seiten als fundierend ansetzen, wenn es um das »Leben der Sprache«, hier um die »lebendige Metapher« geht? Solchen weiterführenden Fragen scheint sich Paul Ricoeur nicht gewidmet zu haben.

Im Abschluss meiner Studie über die Metapher liegt es nahe, dass einige gewonnene Erkenntnisse helfen könnten, den lebendigen Gott aus der Perspektive der lebendigen Metapher konkret zur Sprache zu bringen, also auszusagen.

Die Ikonizität des Bekenntnisses

Oder: Vom Durchscheinen größerer Wirklichkeit in der Sprache

Maximilian Schultes

Eine Festrede

Vorliegender Beitrag ist im Rahmen seiner Verortung in dieser Festschrift zunächst ein Versuch, aufs Herzlichste Dank zu sagen. Dank zum einen für zahlreiche Impulse während meines theologisch-wissenschaftlichen Heranwachsens, zum anderen ebenso für die damit einhergehende Möglichkeit, persönlichen Glauben in seiner lebendigen Tiefe zu entwickeln und dabei relational sowie existentiell zu verstehen.

Dieses Anliegen, welches der Lehrstuhl für Dogmatik an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg nicht zuletzt seit der Berufung des aktuellen Lehrstuhlinhabers 1997 besonders forciert, führt eine Theologie, die ihr Außen ernst nimmt, jedoch unmittelbar in eine praktisch-soziale Dimension hinein. In der Hereinnahme ihres Außen in den Horizont einer Theologie muss diese zwangsläufig auch Gewissheit über ihr Verständnis von Zeugnis und Bekenntnis gewinnen (vgl. GS 3f.).¹ Doch damit begibt sich die Theologie in ein Spannungsfeld und muss Rechenschaft darüber ablegen, welchen Gott sie nach welchen hermeneutischen Kriterien kündet.

¹ Vgl. Härle, Wilfried: Bekenntnis. Systematisch, in: RGG⁴. Bd. 1: A–B. Tübingen 1998, 1257–1262, hier: 1257.

1. Verfügungsmomente über das Göttliche?

Innerhalb der religiösen Rede verschmelzen im Akt des Sprechens religiöse Erfahrung und wahrheitsbeanspruchende Aussage. Die sich hierbei ergebende Grenzwanderung zwischen Immanenz und Transzendenz greift somit im sprachlichen bzw. praktischen Bekenntnis auf Überzeugungen zurück, die sich aus religiöser Erfahrung speisen. Dabei entstehen Zuschreibungen und Ausgriffe auf die als göttliche Wahrheit verstandene Wirklichkeit. Doch inwiefern kann theologischerseits gesichert sein, dass es sich bei der hier bezeichneten Wirklichkeit tatsächlich um Gott handelt und kein Götze kreiert wird? Auf welche Weise kann überhaupt gewährleistet werden, dass diese sprachlichen Ausgriffsmomente authentisch Theo-Logie, verstanden als Rede von Gott, betreiben und nicht zu willkürlich genutzten Verfügungsmomenten über das dann menschlich konstruierte Göttliche werden?

Diese Fragen sollen leitend für das Erkenntnisinteresse des vorliegenden Artikels sein. Um ihnen angemessen nachzugehen, wird der Gegenstand des Bekenntnisses, als Fall religiöser Rede *par excellence*, in drei aufeinander bezogenen Denkschleifen ausgeleuchtet, bevor diese schließlich in einer Abschlussbetrachtung zusammengeführt werden.

2. Das Bekenntnis als existentieller Akt: Überschreiten des eigenen Daseins und Hingabe an ein Überschussmoment

Zu Beginn der hier vorgestellten Überlegungen gilt es zunächst, den Begriff des *Bekenntnisses* zu schärfen. Dass das Bekenntnis einen zentralen Stellenwert innerhalb des Christentums sowie im persönlichen Glauben eines jeden Subjekts aufweist, »mit dem Bekenntnis [... gar] die Identität des Christseins auf dem Spiel«² steht, ist naheliegend. Schließlich versteht sich der Glaube selbst als existentielle Antwort auf den vorausgegebenen, selbstmitteilenden Ruf Gottes in Jesus Christus und bildet diese Reaktion im Nachfolgehenden und Bekennen ab.³ Jedoch ist das Bekenntnis, sys-

² Link, Hans-Georg: *Bekennen und Bekenntnis* (BenshH 86 – Ökumenische Studienhefte; 7). Göttingen 1998, 15.

³ Vgl. Dalferth, Ingolf U.: *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer escha-*

tematisch betrachtet, zugleich weitaus mehr als bloßer Ausdruck individueller Überzeugung. In »Mitvollzug und Vergegenwärtigung des Bekenntnisses Gottes zum [...] Mittler der Gottesherrschaft (Gal 3,13)«⁴ überschreitet der bekennende Mensch sein konkretes Dasein und stellt sich in das christologisch-trinitarisch strukturierte Heilshandeln Gottes ein. So ergibt sich durch den relationalen Charakter der Anspruch, die überzeitliche Wahrheit Gottes in der eigenen Existenz gegenwärtig zu verorten und ihr so einen Platz im öffentlichen Diskurs einzuräumen. Damit erhält das Bekenntnis in der sozialen Dimension des öffentlichen Raumes den Charakter einer Bezeugung, innerhalb dessen ein Bürger zum hingebungsvollen Zeugen für das wird, was er den anderen aufgrund seiner eigenen Erfahrung und Einsicht nahelegen möchte.⁵ Denn gerade in der Weitergabe dieser Erfahrung ermöglicht sich die kommunikativ-dialogische Relation der heilvollen Gemeinschaft von Gott und Mensch,⁶ was von außen als sinnstiftender Überschussmoment inmitten der empirischen Wirklichkeit wahrgenommen werden kann. Es besteht im Bekennen somit die »Möglichkeit, dass Haltung und Wahrheit[sanspruch] in einer absoluten und intensiven Weise miteinander im Vollklang verbunden sind.«⁷

Damit muss notwendigerweise eine Differenzierung zwischen dem Bekenntnis im juristischen und im religiösen Sinn erfolgen. Während das Bekenntnis im Bereich der Strafverfolgung als Aufzählung geschehener, also historischer, Tatsachen zu gelten hat, verknüpft das Individuum in religiöser Dimension im Bekenntnisakt unter Rückgriff auf die eigene Biographie Erfahrungs- und Sinndimension miteinander. Der Kern der Unterscheidung beider Arten des Bekenntnisses liegt also in der Trennung von beschreibendem (juristisch) und zuschreibendem (religiös) Diskurs.⁸ Indem das Bekenntnis die gegenwärtige Situation auf (spezifisch christlich: Heils-)Geschichtliches bezieht, eröffnet es einen Verweishorizont, inner-

tologischen Ontologie (BEvTH 93). München 1984, 287.

⁴ Müller, Gerhard Ludwig: Bekenntnis. systematisch-theologisch, in: LThK³. Bd. 2: Barclay-Damodos. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2006, 175f., hier: 176.

⁵ Vgl. Härle: Bekenntnis, 1258. Siehe auch: Ricœur, Paul: Die Hermeneutik des Zeugnisses, in: Ders. (Hg.): An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion. Freiburg i.Br. – München 2008, 7–40, hier: 18.

⁶ Vgl. Dalferth, Existenz Gottes und christlicher Glaube, 239. 244.

⁷ Link, Bekennen und Bekenntnis, 17f.

⁸ Vgl. Ricœur: Hermeneutik des Zeugnisses, 14. 26.

halb dessen sich normative Bezugsgrößen einstellen. So bleibt nun zu fragen, welchen Spielregeln diese Begegnung unterworfen sein muss.⁹

3. Das Bekenntnis als Akt der Gottesrede – Ikonizität des Bekenntnisses

Fundamental bedeutsam ist hierbei die Unterscheidung von Idol und Ikone, wie sie Jean-Luc Marion trifft. Anhand dieser Differenzierung wird deutlich herausgehoben, dass es höchst relevant ist, welcher Art die Bezugsgröße des Bekenntnisses ist. Stellt sie nur einen »unsichtbare[n] Spiegel«¹⁰ dar, der die projektionsgerichtete Haltung des Bezugnehmenden als geschaffener Fixpunkt auf ihn selbst zurückwirft – und den Betrachtenden somit hilflos um sich selbst kreisen lässt? So verstanden erstreckte sich die Reichweite des idolhaften Bezugspunktes nur in eben dem Horizont, den der Bekenkende selbst aufweist; das Göttliche kann einzig nach Maßgabe des Menschen – nicht abduktiv – in dessen Dasein eintreten.¹¹ Damit wird Gott als Bezugspunkt des Bekenntnisses zur kalkulierbaren Größe, welche auf Abruf dem Zugriff der menschlichen Sprache zur Verfügung steht.

Soll jedoch der Charakter des Mysteriums gewahrt bleiben bzw. Gott als vom Menschen unterscheidbare Größe verstanden werden, die in direkter Konfrontation ungeahnte gleichwie wirklichkeitswandelnde Sinnüberschüsse freigibt, so muss die Art dieses Bezugspunktes des Bekenntnisses als Ikone beschrieben werden. Entscheidend ist hier die andauernde Entzogenheit des menschlichen Gegenübers, welches sich nur ikonisch, also souverän, gibt: »Es ist das Unsichtbare / über das Sichtbare dadurch verfügt, dass es dieses aus sich ableitet und sich selbst in ihm zur Erscheinung kommen lässt.«¹² Damit stellt sich im Spiel des Bekenntnisses eine weitere unabhängige Größe neben dem Bekennden ein, die sich nie in

⁹ Paul Ricoeur (ders., *Hermenutik des Zeugnisses*, 31) fasst dies folgendermaßen: »Das Absolute zeigt sich. In diesem Kurzschluss des Absoluten und der Gegenwart entsteht eine Erfahrung des Absoluten. Von dieser allein zeugt das Zeugnis [M.S.: Das Bekenntnis entspricht dem Zeugnis hierbei als dessen sprachliche Form.].«

¹⁰ Marion, Jean-Luc: *Gott ohne Sein*. Paderborn u.a. ³2014, 28.

¹¹ Vgl. Marion, *Gott ohne Sein*, 31. 34.

¹² Marion, *Gott ohne Sein*, 37.

Vollständigkeit zu erkennen gibt, sondern deren Sichtbares andauernd auf ein Anderes verweist: »Anstelle des unsichtbaren Spiegels, der den menschlichen Blick auf sich allein zurückwarf und das Unsichtbare zensierte, öffnet sich die Ikone auf ein Antlitz hin / unsere Blicke anblickt, um sie in seiner Tiefe zu versammeln.«¹³

Somit ist begrifflich klargelegt, dass es sich im Bekenntnis nie um absolutes Wissen eines Sachverhaltes handeln sollte. Wer glaubt, die Distanz oder Asymmetrie zwischen sich und dem Bezeugten aufheben zu können, bekennt idolatrisch. Im Gegenteil handelt es sich – wie bereits festgestellt – um einen relationalen Akt, der sich der menschlichen Sprache mit dem Ziel bedient, den Anderen ins Wort zu bringen.

Im christlichen Offenbarungsverständnis führt deshalb kein Weg an Gottes Selbstmitteilung in Jesus Christus vorbei, ist hier doch eine aufs Höchste gesteigerte Erfahrbarkeit Gottes gegeben (vgl. Joh 14,7). Diese konstituiert einen »geschichtlichen Ankerpunkt, der den christlichen Glauben mit dem Höhepunkt von Kreuz und Auferstehung davor absichert, auch nur in die Gefahr eines Mythos-Verdacht zu geraten.«¹⁴ Auch Giorgio Agamben stellt anhand einer sprachtheoretischen Untersuchung heraus, dass »die einzig sichere Definition, die wir von ihm geben können, die [ist], dass er das Wesen ist, [...] dessen Wort ihn mit absoluter Sicherheit selbst bezeugt.«¹⁵ Indem Gott sein Wort zu den Menschen sendet (vgl. Joh 1,14.18), sich ihnen auf unnachahmliche Weise nahelegt, entbirgt er sich in der Geschichte und gibt die Möglichkeit, dort (als Wahrheit) erkannt zu werden. Jesus als den Gottessohn zu bekennen, bedeutet demnach darüber zuzustimmen, dass dessen Leben und Wirken unmöglich vom Vater selbst zu trennen ist.¹⁶ Als wahrhafter Gott und wahrhafter Mensch (vgl. DH 301) bleibt Christus Scharnier zwischen den beiden Polen des Bekenntnisses, der Wahrheit und dem Zeugen. Die sich darin wiederfindende

¹³ Marion, *Gott ohne Sein*, 40f.

¹⁴ Klug, Florian: *Sprache, Geist und Dogma. Über den Einbruch Gottes in die Wirklichkeit des Menschen und dessen sprachliche Aufarbeitung*. Paderborn 2016, 135.

¹⁵ Agamben, Giorgio: *Das Sakrament der Sprache. Archäologie des Eides – Homo Sacer II.3* (es 2606). Berlin 2010, 30. Dazu Hans Urs von Balthasar: »Denn wenn Gottes Zeichen sich weder an der Welt noch am Menschen verifiziert: woran dann? [...] Es gibt keine ›Unterlegung‹ eines anderen Textes unter den Text Gottes, durch den er lesbar und verständlich, oder sagen wir, lesbarer und verständlicher werden könnte. Er muss und will sich selber auslegen« (ders.: *Glaubhaft ist nur Liebe. Einsiedeln* 2011, 32).

¹⁶ Vgl. Agamben, *Sakrament der Sprache*, 67. Vgl. außerdem: Klug, *Sprache, Geist und Dogma*, 71.

Differenz von Signifikat und Signifikant des an Gottes Selbstmitteilung orientierten Bekenntnisses stellt die gesamte Gemeinschaft der Menschen immer wieder vor einen enormen Überschuss an Sinn.¹⁷ Sie ermöglicht es dem Einzelnen, sich unter Rückbindung daran selbst aufs Spiel zu setzen, indem er die Richtigkeit der Aussage an seine Person bindet.¹⁸

Aus den bisherigen Gedankengängen lässt sich an dieser Stelle nun die *Ikonizität* als Denk- und Ausdrucksform des Bekenntnisses fordern; nämlich eine Bezugnahme des Bekenntnisses auf einen Punkt, der außerhalb des bekennenden Subjekts einen Selbststand verzeichnet. Darunter soll eine relationale, »eine nachvollziehbare Beziehung von Ausdruck und Inhalt«¹⁹ verstanden werden, die am Ort des eigenen Lebens einen Brückenkopf zum referentiell angezielten Göttlichen errichtet. Welche konkrete Bekenntnisform sich diese Ikonizität zu eigen macht, muss in einem abschließenden Paragraphen behandelt werden.

4. Bekenntnis als sprachlicher Akt: Wahrheit im Scharnier der Metapher

Aufgrund des oben Dargelegten scheint sich die Metapher in ihrer Grundstruktur als »Redestrategie, durch die sich die Sprache von ihrer unmittelbaren Beschreibungsfunktion befreit, um die [...] Stufe zu erreichen, auf der ihre Erschließungsfunktion freigesetzt wird«²⁰, besonders als sprachliche Struktur des Bekenntnisses zu eignen. Damit entsteht ein Spannungsfeld semantischen Überschusses zwischen Bekennendem, Zielpunkt des Bekenntnisses und den außenstehenden Zuhörern, welches der durch die Metapher zur Sprache gebrachten Wahrheit einen Ort in der Wirklichkeit schafft. Dabei sprengt die Metapher den idolatrischen Mythos und

¹⁷ Vgl. dazu: Agamben, Giorgio: *Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief (es 2453)*. Frankfurt a.M. 2015, 75–83. Dort verweist Agamben auf die existenzverwandelnde Struktur des Glaubens, welcher die objektiv-menschliche Existenz in den Horizont der messianischen Zeit [»Zeit des Endes«] einstellt, auf diese Weise im Integral von Gegenwart und Verheißung verdichtet und somit eschatologisch transformiert.

¹⁸ Vgl. Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt a.M. 1977, 171.

¹⁹ Farø, Ken: *Ikonographie, Ikonizität und Ikonizismus: Drei Begriffe und ihre Bedeutung für die Phraseologieforschung*, in: *Linguistik online* 27 (2/2006), 57–71, hier: 62.

²⁰ Ricœur, Paul: *Die lebendige Metapher (Übergänge 12)*. München 1991, 238f.

dessen lineare Zuordnung von Signifikat und Signifikant derart, dass lebendige Differenzen entstehen,²¹ welche innerhalb der Mechanik des Bekenntnisses vom Glauben getragen werden müssen. Die »bizarren Prädikationen«²², welche auf diese Weise neue Verstehenshorizonte inmitten der Sprache erzeugen, offenbaren somit wesentliche Kennelemente des Referenzpunktes eines Bekenntnisses, ohne diese jedoch festzuschreiben und den Anspruch zu erheben, das Bekannte dadurch abschließend zu definieren. Da sich das zu Bekenkende dem Menschen immer wieder entzieht, »ergreift [dieser] also nicht selbst die Wahrheit, sondern die Wahrheit ergreift umfassend den Menschen im Denken und Sprechen.«²³ Die Orte dieser Bezugnahme sind die Differenzen der Welt, an denen sich somit ein belastbares Zeugnis für die Wahrheit abgeben lässt. Gerade da sich das Göttliche in einzelne Lebenskontexte des Menschen hineingibt, ist die Wahrheit an dessen jeweilige Perspektive gebunden, ohne dabei aber zum exklusiven Besitz eines Einzelnen zu verkommen.²⁴ Denn da »die Offenbarung [...] keine Wahrheit nach Art eines Objekts«²⁵ offenbart, sondern die so vermittelte »Wahrheit [vielmehr] als Anspruch [... und] Kommunikationsgeschehen zu verstehen«²⁶ ist, gewinnt sie Mehrdimensionalität und kann aus den unterschiedlichsten Perspektiven heraus formuliert werden. Damit ist deutlich geworden, dass die Zuschreibung von Wahrheit nicht auf die empirische Dimension reduzierbar ist, sondern sich auch auf andere, soziale Ebenen ausdehnt: »Wahrheit ist als Perspektive zu verstehen.«²⁷

Michel Foucault weist in seinen Ausführungen zur *parrhesia* auf ein derart soziales Wahr-Sprechen hin. Denn indem der Parrhesiast seine Meinung mit der eigenen Existenz aufs Engste verknüpft und kundtut, bindet er sich an die Wahrheit seiner Aussage und steht mit seiner Person

²¹ Vgl. Ricoeur, Lebendige Metapher, 246f.

²² Ricoeur, Paul: Erzählung, Metapher und Interpretationstheorie, in: ZThK 84 (1987), 232–253, hier: 240.

²³ Meuffels, Otmar: Der Mut, die Wahrheit beim Namen zu nennen. Gedanken zur Dogmatik, in: MThZ 64 (3/2013), 252–268, hier: 255.

²⁴ Vgl. Meuffels, Mut, 268. Vgl. auch: Stoellger, Philipp: Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis, in: I. U. Dalferth/Ders. (Hg.): Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (RPT 14). Tübingen 2004, 333–382, hier: 333.

²⁵ Vattimo, Gianni: Glauben – Philosophieren (RUB 9664). Stuttgart 2007, 47.

²⁶ Stoellger, Wirksame Wahrheit, 334.

²⁷ Stoellger, Wirksame Wahrheit, 379.

für deren, ihn selbst verpflichtende Gültigkeit ein.²⁸ Demnach ergibt sich ein intersubjektives Geschehen, in welchem Freiheit, Wahrheit und Kontingenz zusammenfallen.²⁹ Die daraus resultierende Form des Lebenszeugnisses bzw. lebensweltorientierten Bekenntnisses, also der Verortung der Wahrheit am Ort der eigenen Existenz, konstituiert so eine Brücke zwischen Wahrheit und Kontext, deren Träger das jeweilige menschliche Subjekt ist. Dass dieser Einbruch der Wahrheit in den sozialen Kontext kreatives Potential erzeugt, ist einleuchtend. Letztlich besteht die Freiheit des Bekenntnisses »vielmehr gerade darin, innerhalb der [gesellschaftlichen] Beziehungen [...] ein anderes Leben in Aussicht zu stellen und dieses in der Öffentlichkeit zu vertreten.«³⁰ Dabei bleibt der Wahrsprechende im Grunde weiterhin von seiner Umwelt souverän, da er zum Gelingen seiner Rede nicht auf deren Wohlwollen angewiesen ist, sondern sich gerade im Kontrast zur Konformität bewegt.³¹

Allerdings ist für das religiöse Bekenntnis in wahrsprechender Form festzuhalten, dass ihm zunächst ein »Wahrhören«³² vorausgeht. Indem Gott vorgängig handelt, den Menschen in den Glauben hineinruft und auf ihn zugeht, evoziert er einen subjektiven Entscheidungsakt der Positionierung, bei dem sich der Adressat mit seiner gesamten Person unter den Anspruch dieser ereignishaften Initiative stellt. Dabei konfrontiert der fremde Anspruch permanent mit einer praktischen Unausweichlichkeit, nämlich der provozierenden Notwendigkeit des Nicht-nicht-Antwortens.³³ Verändert der so Angesprochene auf diese grundlegende Weise seinen *habitus*, wird er erst in die Möglichkeit versetzt, sich im Wahrsprechen auf diesen Referenzpunkt im Sinne eines Antworthandelns rückzubeziehen und authentische Aussagen zu tätigen.

²⁸ Vgl. Foucault, Michel: Der Mut zur Wahrheit – Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Berlin 2010, 26.

²⁹ Vgl. Gabriel, Markus: Analytik der Wahrheit und Ontologie der Gegenwart? Der späte Foucault über Einheit, Wahrheit und Kontingenz, in: P. Gehringer/A. Gelhard (Hg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich 2012, 33–47, hier: 45.

³⁰ Gabriel, Analytik der Wahrheit, 43.

³¹ Vgl. Stöckinger, Martin: Gabe und Spiel. Foucault – Mauss – Bataille, in: P. Gehringer/A. Gelhard (Hg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich 2012, 187–200, hier: 196. Vgl. Waldenfels, Bernhard: Wahrsprechen und Antworten, in: P. Gehringer/A. Gelhard (Hg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich 2012, 63–81, hier: 80.

³² Waldenfels, Wahrsprechen und Antworten, 76.

³³ Vgl. Waldenfels, Wahrsprechen und Antworten, 77.

Schlussendlich sollen diese Betrachtungen kurz zusammengefasst Aufschluss über die eingangs aufgeworfenen Fragen nach der authentischen Gottesrede und die Reichweite deren Verfügungsgewalt geben.

5. Vom Durchscheinen größerer Wirklichkeit in der Sprache

Die Grundstruktur des Glaubens, der sich als Antworthandeln auf Gottes Heils-Initiative zum Menschen versteht, ist erwiesenermaßen kommunikativ-dialogisch. Dem muss letztlich auch die Form des Bekenntnisses Rechnung tragen, indem es sich auf Gottes Selbstmitteilung rückbezieht. Dabei ist jedoch fundamental zu beachten, dass es sich um einen ikonischen Offenbarungsprozess handelt, in dem der Sohn den Vater kündet (vgl. Lk 10,22) und dessen größere Wirklichkeit an einem realen Ort zum Durchscheinen bringt. Somit bleibt der Mensch auf eine Interpretation des Christus-Zeugnisses angewiesen und vollzieht dieses im Bekenntnis nach; ohne damit jedoch den Anspruch zu verbinden, Gott vollends ›zu besitzen‹ – *deus semper major*. Auf diese Weise wehrt sich das Bekenntnis erfolgreich gegen idolatrische Tendenzen und bleibt als relationale Einheit Scharnier zwischen Sprache und größerer Wirklichkeit, die, am Ort des eigenen Lebens existentiell eingebunden, mehr zum Ausdruck bringt als in der semantischen Struktur der Sprache zunächst zu erkennen ist: Sie weist eine Überschuss-Struktur auf, welche in eine *Ikonizität des Bekenntnisses* führt.

Dieser Überschuss kann im sozialen Raum entdeckt und muss insofern im Diskurs dechiffriert werden, als dass er einen unmittelbaren Wahrheitsanspruch einbringt, welcher als Hingabe des Parrhesiasten an die von ihm erkannte Wahrheit Signifikanz erfährt. In der Nicht-Eindeutigkeit der Bekenntnisrede werden die Umstehenden und der Bekennende selbst immer wieder aufs Neue herausgefordert, sich der Legitimität des Wahrheitsanspruches zu vergewissern und in einen Interpretationsvorgang einzutreten, der die größere Wirklichkeit hinter der Sprache zum Vorschein bringt.

Über Kafka und kafkaesque Theologie

Oder das Problem der Sprache mit dem Absoluten

Florian Klug

1. Einleitung

In einem alltäglichen Sinn lässt sich die Negative Theologie als ›kafkaesque‹ verstehen, denn sie versucht ein paradoxales Unternehmen: Durch eine sprachliche Negationsgeste versucht sie sich Gott zu nähern und in der Nicht-Aussage die »Möglichkeit einer Steigerung des sprachlichen Ausdrucks über das grundsätzlich Sag- und Denkbare hinaus, wobei es sich in seiner Ausschlußfunktion strukturell eben nur als eine Sprachtendenz artikuliert, ohne eine exakte Angabe, eine konkrete Bestimmung des Bezeichneten selbst liefern zu können«.¹

Von diesem Verständnis aus liegt es nahe, dieses Unterfangen als ›kafkaesque‹ zu kennzeichnen – vor allem weil das (sprachliche) Paradox das charakteristischste Merkmal der Dichtung Franz Kafkas ist. Doch von theologischer Seite aus stellt sich die Frage, wenn man auf seine Dichtung selbst schaut, ob diese theologische Indienstnahme überhaupt rechtens und wissenschaftlich redlich ist.

¹ Hoff, Gregor Maria: Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie, in: ThPh 70 (1995), 355–372, hier: 369.

2. Sprache und die (klassische) Moderne

Mit Konrad Paul Liessmann lässt sich im Anschluss an Wladislaw Tatariewicz das Denken des Abendlandes bis zur Moderne (insbesondere bis Nietzsche) an der Gültigkeit der ›Großen Theorie‹ nachverfolgen, die eine Symbiose des Schönen, Wahren und Guten zum Inhalt hat bzw. hatte.² Doch die Selbstverständlichkeit einer harmonisch-gefügteten Welt wird durch die Moderne massiv in Frage gestellt und mit Vehemenz aufgekündigt:³

»An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit zu sagen: das Gute und das Schöne sind eins: fügt er gar noch hinzu ›auch das Wahre‹, so soll man ihn prügeln. Die Wahrheit ist häßlich: *wir haben die Kunst*, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen.«⁴

Dieses Zerschneiden der harmonischen Welt hatte natürlicherweise auch Auswirkungen auf Literatur und Kunst, denn es besteht eine engste Verbindung zwischen Welt und Werk, indem das Werk einen eröffnenden und zeigenden Blick auf die Welt anbietet.⁵ Wird aber das Instrument dieses Zeigens, die Sprache nach der kantischen Wende in ihrer Fragilität erkannt, weil das geläufige Wahrheitsverständnis (Übereinstimmung von Gegenstand und intellektueller Anschauung) schwankt,⁶ verschärft sich die (Zeichen-) Krise der Kunst umso mehr:

»Mein Fall ist, in Kürze, dieser: es ist mir völlig die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu sprechen. Zuerst wurde es mir allmählich unmöglich, ein höheres oder allgemeineres Thema zu besprechen, und dabei jene Worte in den Mund zu nehmen, deren sich doch alle Menschen ohne Bedenken geläufig zu bedienen pflegen. Ich empfand ein unerklärliches Unbehagen, die Worte ›Geist‹, ›Seele‹ oder ›Körper‹ nur auszusprechen. [...] die abstrakten Worte, deren sich doch die Zunge naturgemäß bedienen muß, um

² Vgl. Liessmann, Konrad Paul: *Schönheit* (utb-Profil). Wien 2009, 15.

³ Vgl. Liessmann, *Schönheit*, 44.

⁴ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente* (KSA 13) 1887–1889. München 1999, 500.

⁵ Vgl. Heidegger, Martin: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: ders. (Hg.). *Holzwege* (GA 5). Frankfurt a.M. 1994, 7–68, hier: 30–32. 42f. 60. Vgl. besonders: »Das ins Werk gefügte Scheinen ist das Schöne. *Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit, wie Wahrheit als Unverborgenheit west.*« (ebd., 43)

⁶ Vgl. Heidegger, Martin: *Vom Wesen der Wahrheit*, in: ders. (Hg.). *Wegmarken* (GA 9). Frankfurt a.M. 1976, 177–202, hier: 179.

irgend welches Urteil an den Tag zu geben, zerfielen mir im Munde wie modrige Pilze.«⁷

Doch in diesem Fall konnte man aus der Not eine Tugend hervor kommen lassen, ohne dadurch aber die Krise künstlich zu überwinden, indem man sich der Selbstreferenzialität des Kunstwerkes zuwendet: »Man lasse uns Künstler in Worten sein [...].«⁸ An diesem zeitgeschichtlichen Krisenpunkt ist auch das Werk Franz Kafkas zu verorten, weshalb nun der Blick auf ihn zu richten ist.

3. Franz Kafka und sein Werk

»Die Schriften Franz Kafkas sind ein autoritatives Selbstbekenntnis der europäischen Krise.«⁹

Dass Politzer als profunder Kafka-Kenner hier nicht falsch liegt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Problematisch wird die Interpretation des Werkes von Franz Kafka allerdings, wenn sie alleine (!) von den Problemen ausgeht und das jeweilige Problem zum alleinigen Interpretationsschlüssel macht: Vater, Frauen, Judentum, Christentum, Gesellschaft, Bürokratie, Anonymität usf.¹⁰

Blickt man auf den Aspekt der Religion, so wurde zuerst von Max Brod als maßgeblicher Interpretationsschlüssel angegeben, dass ›Das Schloß‹ unter dem Gesichtspunkt der Gnade zu verstehen ist.¹¹ So sieht Politzer durch Max Brod

»das Ur-Übel aller Kafka-Interpretation [...], nämlich die unmittelbare Übersetzung der dichterischen Bilder in die Sprache der Theologie, der Philosophie oder der

⁷ Hofmannsthal, Hugo von: Ein Brief, in: ders. Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kunst und Geschichte. Hg. v. M. Mayer. Stuttgart 2000, 46–59, hier: 50f.

⁸ Hofmannsthal, Hugo von: Poesie und Leben, in: ders. Der Brief des Lord Chandos. Schriften zur Literatur, Kunst und Geschichte. Hg. v. M. Mayer. Stuttgart 2000, 36–44, hier: 41.

⁹ Politzer, Heinz: Problematik und Probleme der Kafka-Forschung, in: Monatshefte für den deutschen Unterricht, Deutsche Sprache und Literatur 42 (1950), 273–280, hier: 274.

¹⁰ Es spricht daher Bände, dass sich nachweisen lässt, dass Kafka selbst die Entwicklungen der Psychoanalyse um Sigmund Freud seiner Zeit mitbekommen hat und auch mit den Grundthematiken vertraut war. Vgl. Politzer, Problematik, 278.

¹¹ Vgl. Brod, Max: Nachwort, in: Franz Kafka. Das Schloß. Hg. v. M. Brod, München 1926, 495f. »Somit wären im ›Prozeß‹ und im ›Schloß‹ die beiden Erscheinungsformen der Gottheit (im Sinne der Kabbala) – Gericht und Gnade – dargestellt.«

Psychologie und damit die zwangsläufig verbundene Verflachung ihres dichterischen Werts«¹²

gegeben. Nimmt man den Religionsdiskurs als alleinigen Interpretationsschlüssel, ist die schiefe Ebene schnell verlassen und man kehrt vielmehr in abgründige Deutungen:

»Der spätjüdische Dichter Kafka ist ein homo religiosus, der die anima naturaliter Christiana leugnet. Er bleibt stehen im Raume zwischen der Ur-Offenbarung und der Offenbarung Gottes in seinem Sohn Christus Jesus. Kafkas Welt ist die der Vorhölle [...].«¹³

Unterkomplexe Eindeutigkeiten in der Interpretation werden Kafkas Texten nicht gerecht und begegnen diesen gegenüber eher gewalttätig. So wie sich die religiösen Aspekte zu sammeln scheinen (bei ungefähr gleichhäufiger Verwendung von jüdischer wie christlicher Motivik), können auch Museen, Büro- und Kanzleiräume oder das Gericht als Räume der Ordnung und Orientierung zur Interpretation herangezogen werden, die aber das labyrinthische Orientierungsdilemma nicht lösen können.¹⁴ Deshalb lehnten auch Walter Benjamin und Theodor W. Adorno die Deutung Brods ab, dass die Texte ausschließlich in einem religiösen Horizont und auf religiöser Symbolik aufbauend zu deuten seien – statt einer Überinterpretation, die die Textoberfläche zu schnell von sich weist, sollten vielmehr den ästhetischen Effekten und der »unheimlichen Wörtlichkeit« entscheidende Beachtung geschenkt werden,¹⁵ anstatt sie durch abstrakte Begriffe zu überwältigen. Dass die Texte Kafkas nicht auf eine unmittelbare Evidenz der eindeutigen Interpretation abzielen, war ihm selbst durchaus bewusst. Die groteske Verzerrung und die Abweichung zur alltäglichen

¹² Politzer, Problematik, 274.

¹³ Zangerle, Ignaz: Die Bestimmung des Dichters, zit. nach: Grözinger, Karl Erich: Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk von Franz Kafka. Berlin 2003, 214. Vgl. Politzer, Problematik, 276. Vgl. auch: Nagel, Bert: Kafka und die Weltliteratur. Zusammenhänge und Wechselwirkungen. München 1983, 314: »In der Tat ist an der Legitimität der theologischen Interpretation Kafkas nicht zu zweifeln; nur an ihrem totalitären Anspruch [...]«.«

¹⁴ Vgl. Neumann, Gerhard: Dom und Synagoge. Kafkas Deutungsräume der Religion, in: M. Engel/R. Robertson (Hg.). Kafka und die Religion in der Moderne. Kafka, Religion, and Modernity (Oxford Kafka Studies 3). Würzburg 2014, 279–292, hier: 280–282.

¹⁵ Spector, Scott: Kafka und die literarische Moderne, in: Jagow, B. v. / Jahraus, O. (Hg.): Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Göttingen 2008, 181–193, hier: 190.

Wirklichkeit waren sogar angezielt: Er selbst verstand den ›Proceß‹ als ein zum Lachen komisches Buch.¹⁶

Kafka ist ein Kind der Moderne, wobei er auch die Probleme der Moderne mit dem Verlust von Selbstverständlichkeiten in den Fokus nimmt und literarisch verarbeitet. Diese Probleme werden aber nicht durch einen Gewaltakt gelöst, indem man den gordischen Knoten der Fragilität durch einen existenzialistischen Sprung zu lösen versucht.¹⁷ Die existenzielle Krise, die ein Vakuum an Orientierung und Sinn und auch ein Fehlen eines metaphysischen Fixpunktes mit sich bringt,¹⁸ ist auch hier nicht abzustreiten. Das Werk Kafkas bleibt aber nicht auf diesen Aspekt reduziert, denn im und durch das Werk wird die Unbegreiflichkeit der Welt in die Gestalt einer eigenen grotesk-verzerrten Literaturwelt transportiert. Die Unbegreiflichkeit der Welt findet im Werk Kafkas einen literarischen Ausdruck mit werkmäßiger Autonomie – während die alltägliche Wirklichkeit von einer (vermeintlichen) Ordnung geprägt scheint, zeigt die literarische Welt deren Abgründigkeit und Sinnlosigkeit in einem interpretatorischen Vakuum auf.¹⁹ Die Literatur als Gegenfolie und Brennglas des modernen Lebens – von hier aus fällt es nicht schwer, die Literatur Kafkas als Meta-Text der Moderne in narrativer Form zu verstehen. Dass die Selbstverständlichkeiten und Eindeutigkeiten der Vor-Moderne nicht mehr gegeben sind, wird hier narrativ eingekleidet. Durch die Arbeit an diesem Thema lässt sich dann die existenzielle Ausrichtung Kafkas selbst verstehen, der den Sinn seines Lebens in die Literatur gesetzt sehen will: »Ich habe kein literarisches Interesse, sondern bestehe aus Literatur, ich bin nichts anderes und kann nicht anderes sein.«²⁰

So sind zwar die Probleme der Moderne in ihrer Gesamtheit thematisch in das Werk Kafkas eingebunden, sie bekommen aber in ihrer literarischen Transformation keine nihilistische Schwere, sondern finden ihren eigenen

¹⁶ Vgl. Brod, Max: Franz Kafka. Eine Biographie. New York 1954, 217: »So zum Beispiel lachten wir Freunde ganz unbändig, als er uns das erste Kapitel des Proceß zu Gehör brachte. Und er selbst lachte so sehr, dass er weilsenweise nicht weiterlesen konnte.«

¹⁷ Vgl. Roberston, Ritchie: Franz Kafka. Leben und Schreiben. Hg. v. J. Billen. Darmstadt 2009, 157–162.

¹⁸ Mit Jaques Lacan gedacht, könnte man hier vom Fehlen des Namen-des-Vaters (Nom-du-Père) sprechen, der auch die Sprache fundiert. Vgl. Lacan, Jaques: Schriften I. Hg. v. N. Haas. Olten / Freiburg 1973, 119.

¹⁹ Vgl. Nagel, Weltliteratur, 289.

²⁰ Kafka, Franz: Briefe. 1913 – März 1914. Hg. v. H.-G. Koch (KKAB 2). Frankfurt a.M. 1999, 261. Vgl. Spector, literarische Moderne, 182.

grotesken Humor, so dass man die Aussage Frau Grubachs aus dem ›Proceß‹ sogar als hermeneutische Anleitung verstehen könnte:

»Nein. Sie sind zwar verhaftet, aber nicht so wie ein Dieb verhaftet wird. Wenn man wie ein Dieb verhaftet wird, so ist es schlimm, aber diese Verhaftung – . Es kommt mir wie etwas Gelehrtes vor, entschuldigen Sie wenn ich etwas Dummes sage, es kommt mir wie etwas Gelehrtes vor, das ich zwar nicht verstehe, das man aber auch nicht verstehen muß.«²¹

Da das Werk Franz Kafkas keinen Fixpunkt hat, sondern die paradoxe Situation der Unentscheidbarkeit zum Fundierungsmoment nimmt, wundert es keinesfalls, dass die Interpretationen sich über das Werk uneins sind, wie mit dieser Unentscheidbarkeit umzugehen ist: Sie kann positiv in ihrer dekonstruktivistischen Geste aufgenommen werden, weshalb das Werk Kafkas sowohl von Jaques Derrida, Felix Guattari und Gilles Deleuze sehr geschätzt wird.²² Sie kann aber auch für den Ausdruck eines »unerlösbare[n] Skeptiker[s]« gehalten werden, der durch die Isolation des Schwermutes »ein katastrophenträchtiger Pessimist« wurde – in unstillbarer Sehnsucht nach Hoffnung.²³

Blickt man etwas verhaltener und ohne große existenzielle Geste auf Kafkas Literatur, stellt sie sich als ironische Literatur dar: Hier geschieht ein uneigentliches Sprechen der Distanznahme, ohne dadurch zur Lüge zu werden. Es ist ein Sprechen im Bereich des Zwischen: Zwischen wahr und falsch – zwischen Lüge und Schwur.²⁴ Kafkas Literatur verweist nicht auf die Welt in einer eindeutigen Richtung, sondern steht in ironischer Distanz zu ihr und findet dadurch in die Selbstreferenzialität zurück.²⁵

²¹ Kafka, Franz: Der Proceß. Hg. v. M. Pasley (KKAP). Frankfurt a. M. 2002, 33. Eine ähnlich groteske Verzerrung findet sich in der Szene des zweiten Besuchs K.s im Gerichtszimmer. Er findet die Unterlagen des Untersuchungsrichters, doch statt ernster, hoch-formeller Gerichtsakten findet K. nur grobe, handwerklich ungeschickte Pornographie. Vgl. ebd., 76.

²² Vgl. Derrida, Jaques: Préjugés. Vor dem Gesetz. Hg. v. D. Otto / A. Witte (Passagen forum). Wien 2010. Vgl. Deleuze, Gilles / Guattari, Felix: Kafka. Für eine kleine Literatur. Hg. v. B. Kroeber (es 807). Frankfurt 2014.

²³ Nagel, Weltliteratur, 289.

²⁴ Vgl. Jankélévitch, Vladimir: Die Ironie. Hg. v. J. Brankel. Berlin 2012, 60–62.

²⁵ Vgl. Politzer, Heinz: Franz Kafka. der Künstler. Frankfurt a.M. 1965, 44.

4. Kafka und Kierkegaard – Brüder im Geiste oder entfernte Verwandte?

Die Parallelen im Leben und Schreiben von Franz Kafka und Sören Kierkegaard springen unmittelbar ins Auge: Beide thematisieren die Welt der Moderne und suchen nach einer existenziellen Ausrichtung, beide sind von enormer Reflexivität geprägt, bei beiden lässt sich eine religiöse Komponente nicht abstreiten und beide haben sich von ihrer Verlobten getrennt: Kafka trennte sich von Felice Bauer und Kierkegaard trennte sich von Regine Olsen.

Nimmt man Kafka unter dem Aspekt der religiösen Literatur unter die Lupe, so plädiert Max Brod dafür, Kafka als einen »Erneuerer der altjüdischen Religiosität« zu sehen.²⁶ Völlig haltlos ist diese Ansicht von Brod zweifellos nicht, da Kafka selbst in Martin Bubers Zeitschrift ›Der Jude‹, die sich als Organ der jüdischen Renaissance verstand, Texte wie ›Schakale und Araber‹ oder ›Bericht für die Akademie‹ abdrucken ließ.²⁷ Und selbst Herman Hesse kam zu dem Schluss, dass es sich bei Kafka um »einen jüdischen Kierkegaard« handle.²⁸ So eindeutig die Einordnung Kafkas von fremder Seite ausfällt, da er auch Talmud- und Hebräisch-Studien unternahm, so wenig lässt sich dies auf eine Bekenntnisgeste Kafkas selbst stützen:

»Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine menschliche Schwäche. Mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen, sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen. An dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen, hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.«²⁹

²⁶ Brod, Max: Über Franz Kafka. Frankfurt a.M. 1974, 279. Vgl. Engel, Manfred / Robertson, Ritchie: Vorwort/Preface, in: ders. (Hg.). Kafka und die Religion in der Moderne. Kafka, Religion, and Modernity (Oxford Kafka Studies 3). Würzburg 2014, 7–16, hier: 7.

²⁷ Vgl. Kilcher, Andreas B.: Kafka und das Judentum, in: B. v. Jagow/O. Jahraus (Hg.). Kafka-Handbuch. Göttingen 2008, 194–211, hier: 199.

²⁸ Herman Hesse, zit. nach: Nagel, Weltliteratur, 285.

²⁹ Kafka, Franz: Nachgelassene Schriften und Fragmente II (KKAN 2). Frankfurt a.M. 2002, 98 [Viertes Oktavheft. Kap. 5. Eintrag zum 25. Januar].

Jüdische und (!) christliche Motive werden gleichermaßen im Werk Kafkas verarbeitet, aber finden ihren Weg nur über eine Verschiebung und Verzerrung in den Text, so dass eine eindeutige und evidente Deutung des Werkes als religiöses Schrifttum an der Textoberfläche vorbei geht, die Mehrdeutigkeit nivelliert und dem Eigenwert des Kunstwerkes nicht gerecht wird. So lässt sich sagen, dass Kafka vielmehr ›zwischen‹ der deutschen und der jüdischen Literaturtradition – in einem extraterritorialen Raum der Unmöglichkeit befindet; in einem Raum der modernen Ironie.³⁰

Auch Sören Kierkegaard kann als Ironiker verstanden werden: Zum einen ist sein Eintritt in die literarische Welt mit seiner Dissertation ›Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates‹ alleine durch das Thema in Richtung Ironie verwiesen.³¹ Zum anderen sind seine weiteren Schriften größtenteils über Pseudonyme veröffentlicht, wobei sein eigener Name nur unter der Herausgeberschaft ausgewiesen wird.

Doch schaut man auf den Text selbst, relativiert sich die vermeintliche Parallelität zwischen Kafka und Kierkegaard sehr schnell. Neben der Pseudonymie lassen die Schriften Kierkegaards wenig Raum für Paradoxa oder unlösbare Eindeutigkeiten – so würde bei Kierkegaard auch das reine Abfassen von literarisch-belletristischen Werken unter die existenzielle Haltung des Ästhetischen fallen, welche unter dem Aspekt der Uneigentlichkeit des Selbst und der (bewussten oder unbewussten) Verzweiflung zu sehen ist.³² In der Frage der existenziellen Haltung lässt Kierkegaard keinen Raum für Unklarheiten oder Deutungsoffenheit: Die menschliche Person wird nur dadurch zum wahren Selbst, indem gegen jede Uneindeutigkeit und Möglichkeit zum Zweifeln die existenzielle Setzung als Entscheidung getroffen wird – der Sprung in den Glauben.³³

³⁰ Vgl. Kilcher, *Judentum*, 207. Weil die Uneindeutigkeit bei ihm Programm ist, keine evidente Interpretation vorgenommen werden kann und er sich sogar selbst in einer Ironiegeste vom Text distanziert, kann hier in besonderem Maße das Autorenverständnis von Roland Barthes greifen: Der Autor ist tot, weil er nie Autorität über seinen Text haben wollte / konnte. Vgl. Barthes, Roland: *Der Tod des Autors*, in: Jannidis, F. u.a. (Hg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft* (RUB 18058). Stuttgart 2000, 185–193.

³¹ Vgl. Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke und Tagebücher*. Bd. 21: *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Simmerath 2004.

³² Vgl. Kierkegaard, Sören: *Gesammelte Werke*. Bd. 2: *Entweder / Oder*. Zweiter Teil. Gütersloh 1980, 165–356.

³³ Vgl. Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de silentio*, in: ders., *Die Krankheit zum Tode*. Unter Mitw. von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft. Hg. v. H. Diem / W. Rest. München 2005, 179–326; dazu:

Die Ironie für Kierkegaard ist ein notwendiges Konstitutivum im Hinblick auf die literarische Produktion, weshalb sie auch in instrumenteller Hinsicht zu beurteilen ist: Sie ist eine instrumentelle Geste, ohne jedoch den Kern der Darstellung auszumachen. Er steht daher zur Ironie und deren subjektiver Haltung in einem dialektischen Verhältnis: So schätzt er Sokrates als Ironiker und die sokratische Ironie als existenzielle Haltung immens hoch, da diese sich zwischen einer substanzhaften Selbstverschlossenheit und einer unendlichen Unabschließbarkeit der eigenen Person befindet: Diese Haltung gewährt dem Selbst den Raum zur Reflektion und bietet ihm die Möglichkeit zur Selbstverortung.³⁴

Doch steht die sokratische Ironie in Zeiten des Christentums unter anderen Voraussetzungen als unter den Gegebenheiten der griechischen Antike, weshalb es für Kierkegaard als radikal christlichen Denker nicht mehr möglich ist, eine gelingende Existenzweise und ein wahres Selbst in den Zeiten der Moderne aus der Philosophie zu gewinnen.³⁵ Das wahre Selbst lässt sich demnach alleine durch den Sprung in den Glauben gewinnen – weswegen es auch gilt, die romantische Ironie der unendlichen, nie abschließbaren Möglichkeiten zu überwinden:

»Hier haben wir die Ironie als die unendliche absolute Negativität. Sie ist Negativität, denn sie tut nichts als verneinen; sie ist unendlich, denn sie verneint nicht diese oder jene Erscheinung; sie ist absolut, denn dasjenige, kraft dessen sie verneint, ist ein Höheres, das jedoch nicht ist. Die Ironie richtet nichts auf.«³⁶

Die Verzweiflung (als Grundkonstante des natürlichen Menschseins) wird durch die beherrschte Ironie überwunden.³⁷ Bleibt der existenzielle Schritt

Kafka und der Sprung in den Glauben – wie sich Kafka als reale Person hierzu verhält, ist durchaus zweitrangig: Es geht um den Text, und hier zeigt sich bei Kafka in der (absoluten) Uneindeutigkeit eine hoch-elaborierte Ironie als Distanznahme.

³⁴ Vgl. Gräb-Schmidt, Elisabeth: Ironie als Existenzbestimmung der Unendlichkeit. Zur Differenz des Ironiebegriffs bei Sokrates und Kierkegaard, in: N. J. Cappelørn/H. Deuser/K. B. Söderquist (Hg.). Yearbook 2009. Kierkegaard's Concept of Irony. Berlin / New York 2009, 41–69, hier: 55. 61.

³⁵ Vgl. Gräb-Schmidt, Ironie, 45. 66.

³⁶ Kierkegaard, Begriff der Ironie, 266. Vgl. Jankélévitch, Ironie, 155.

³⁷ Vgl. Kierkegaard, Begriff der Ironie, 332. 328f. Wobei sich hier von philosophischer Seite begründet fragen lässt, ob eine solche Ironie noch unter den Begriff der Ironie fallen kann. Vgl. Samyn, Liesbet: How to cure despair. On Irony and the Unhappy Consciousness, in: N. J. Cappelørn / H. Deuser / K. B. Söderquist (Hg.): Yearbook 2009. Kierkegaard's Concept of Irony. Berlin / New York 2009, 317–351, hier: 345f. Deshalb fasst dies John D. Caputo diese Form der Ironie als existenzielle oder sogar christliche Ironie auf. Vgl. Caputo, John D.: How to read Kierkegaard. London 2006, 6.

aus, verbleibt der Mensch in der Haltung der Uneigentlichkeit – erlangt kein wahres Selbst und steckt weiterhin im Zustand der Verzweiflung: Der Verzweifelte ist daher Ironiker im eigentlichen Sinn.³⁸

Ein Schreiben jenseits aller Ironie ist aber für Kierkegaard nicht möglich, da die existenzielle Entscheidung – der Sprung in den Glauben – nicht in direkt-schriftlicher Weise dargestellt werden kann. Eine solche unmittelbare, voll-ernste und evidente Schreibweise befindet sich im Bereich des Unmöglichen, weswegen dies auch nicht von Kierkegaard selbst getätigt und ausgesprochen werden kann: Er ist notwendigerweise im strengen Sinne auf die Pseudonymie angewiesen – wie es in der dichtesten Schilderung der Glaubensentscheidung Abrahams durch Johannes de Silentio geschieht:³⁹

»Ich vermag die Bewegung des Glaubens nicht zu machen, ich kann nicht die Augen schließen und mich vertrauensvoll in das Absurde stürzen, es ist mir eine Unmöglichkeit, aber ich rühme mich dessen nicht.«⁴⁰

Er möchte sich selbst nicht anmaßen, die Autorität zu sein, welche dem Einzelnen vorzuschreiben hat, wie das Leben in gelingender Weise gelebt werden muss, oder welche Schritte nach Art einer Anleitung zu gehen sind. Diese Schritte sind in keinem Buch zu finden, weil sie im eigenen Leben gegangen werden müssen und auch nur dort zu finden sind. Der wirkliche Autor, der auch mit vollkommen souveräner Autorität ausgestattet ist, ist alleine Gott selbst – weshalb die Pseudonymie für Kierkegaard keine stumpfe Maskerade ist, sondern aus einer existenziellen (und demütigen) Geste heraus notwendiges Konstitutiv sind, um überhaupt solche Bücher schreiben zu können.⁴¹ John D. Caputo fasst das explizit religiöse Schreiben unter der notwendigen Pseudonymie folgendermaßen zusammen:

»The problem of his authorship is to prod people into realizing that they are *not* who they think they are and that they must *become* what they believe they already are, and furthermore to do so completely on their *own*, not because he had prodded them into doing it. Kierkegaard's idea was to be God's Socrates, a Christian mid-

³⁸ Vgl. Jankélévitch, Ironie, 156: »Der Ironiker ist der Zauderer. Der Ironiker *wagt* nicht.«

³⁹ Das Autorenpsudonym von »Furcht und Zittern« ist als sprechender Name der ironischen Geste zu verstehen: Was nicht gesagt werden kann, bleibt in der Stille verborgen. Wer es aus der Stille sagen kann, ist die (Nicht-) Person.

⁴⁰ Kierkegaard, Furcht und Zittern, 209.

⁴¹ Vgl. Caputo, *How to read*, 74–77.

wife assisting at a Christian rebirth, silently stealing away from a scene that transpires in secret between the individual and the grace of God.«⁴²

5. Theologische Auswertung

Stellt man die Ironie Kafkas und die Ironie Kierkegaards nebeneinander, so werden die Unterschiede der beiden Konzepte unmittelbar augenfällig: Das Werk Kafkas zeichnet sich durch seine hoch-reflexive Ironie aus, die voller Paradoxien und Aporien steckt. Was sie als *absolute* Ironie kennzeichnet, ist das Fehlen eines archimedischen Punktes, der zumindest einen relativen Sinnhorizont eröffnen würde.⁴³ Dadurch entsteht ein (virtuelles) Sinnvakuum, in dem keine Deutung einen Vorrang noch absolute Richtigkeit besitzen kann.⁴⁴ Die Sprache wird auf sich selbst zurückgeworfen, weil sie a-logisch geworden ist – ihr fehlt ein sinngebendes Strukturprinzip: der Logos. Für eine literarische Arbeit stellt dies keineswegs einen Mangel dar, weil somit das Werk von aller mimetisch-darstellenden Verpflichtung befreit wird. Kunst kann und darf *reine* Kunst sein und steht nicht unter dem Zwang, die Welt (in ihrer Sinnfrage) zeichenhaft aufzuarbeiten.

Kierkegaards Ironie weicht in selbstkritischer Weise von diesem absoluten Ironiekonzept aus einem *theologischen* Grund ab, weil ein absolutes Aufkündigen jeder Sinnstruktur das menschliche Konstitutivum der Verzweiflung nur noch potenzieren würde: Der Mensch würde in einen leeren Raum fallen – ohne jeden Halt oder Ankerpunkt. Kierkegaard will sich deshalb weder als Literat noch als Philosoph verstanden wissen, wobei an dieser Stelle der Aspekt der Konfessionalität seine grundlegende Semantik entfalten kann: Confessio als Bindung und Gebundenheit. Statt unendlicher Auswahlmöglichkeit kommt es durch den Akt der Wahl und den Sprung in den Glauben zu einer hochgradig subjektiven Positionierung.

⁴² Caputo, *How to read*, 78f.

⁴³ Vgl. Fähnders, Walter: *Avantgarde und Moderne 1890–1933* (Lehrbuch Germanistik). Stuttgart / Weimar 1998, 179: »Die Suche nach einem archimedischen Punkt, von dem aus Kafkas Werk einhellig zu interpretieren wäre und die ganze Forschergenerationen beschäftigt hat, verfehlt offenkundig das Spezifische seines Werkes.«

⁴⁴ Dies ist nicht alleine negativ zu sehen, da dies ein gutes Korrektiv zum Gewaltpotenzial einer alleinig-gültigen Deutung sein kann. So ist Ordnung auch stets von einer fundamentalen Gewaltlogik gekennzeichnet. Vgl. Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses*. Mit einem Essay von Ralf Konersmann. Hg. v. W. Seitter. Frankfurt a.M. 1992, 34f.

Gerade durch die Wahlgeste erhält der Mensch nach Slavoj Žižek und Alain Badiou eine wahrhafte Subjektivität.⁴⁵ Kierkegaard lehnt die unendliche, romantische Ironie grundsätzlich ab, denn er plädiert durch die pseudonyme Geste für eine beherrschte bzw. konfessionelle oder christliche Ironie.⁴⁶

Nimmt man das Vorhergehende als Maßstab für die Eingangsfrage, ob sich die Negative Theologie als kafkaesque verstehen lässt, so kann dies im strengen Wortsinn verneint werden, denn die Negative Theologie kennt eine bindende Ausrichtung und eine zielimplizierte Strebensbewegung: Sie ist an Gott gebunden und kann sich daher nicht in der Unendlichkeit der A-Logizität verlieren. Vielmehr kann die ironische Geste als Maßstab für die Negative Theologie und die theologische Forschung herangezogen werden. Die Absolutheit Gottes kann niemals in einem endlichen Zeichensystem adäquat eingefasst werden, und auch die gnadenhafte Bewegung zwischen Gott und Mensch findet nicht auf einer rein-menschlichen Ebene statt, so dass hier die Sprache eine angemessene und autoritative Abbildungsform wäre. Die menschliche Sprache steht immer nur im Versuchshorizont vor Gott und der Begegnung mit ihm,⁴⁷ weshalb eine beherrscht-gebundene Selbstrelativierung im ironischen Akt mehr als nur opportun erscheint – sie ist vielmehr notwendig, um die Größe Gottes nicht zu relativieren:

»er, den kein Text (aus)sagen kann, weil er außerhalb des Textes bleibt, der Referent (unsagbares WORT), geht über den Text hinaus, um ihn für uns zu interpretieren, und zwar als Interpret, der dazu aufgrund seiner ganzen Vollmacht befugt ist (*exousia*); Indem er weniger den Text als vielmehr sich selbst mit ihm und durch ihn hindurch erklärt, durchdringt er ihn in vollkommener Weise, zuweilen als der, der spricht, zuweilen als Referent, als Sagender und Gesagter; [...] Nur das WORT alleine kann eine autorisierte Interpretation der (geschriebenen oder gesprochenen) Worte geben, »die es betreffen.«⁴⁸

Der Text schließt somit Gott nicht ein, sondern schließt zu ihm auf und kann den Blick auf ihn öffnen, ohne bei der Textoberfläche stehen zu blei-

⁴⁵ Vgl. Žižek, Slavoj: Die Tücke des Subjekts. Hg. v. E. Gilmer / u.a. Frankfurt a.M. 2001, 162. 185. Vgl. ders., Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus. Hg. v. Frank Born. Berlin 2014, 1191.

⁴⁶ Vgl. Caputo, How to read, 6.

⁴⁷ Vgl. Klug, Florian: Sprache, Geist und Dogma. Über den Einbruch Gottes in die Wirklichkeit des Menschen und dessen sprachliche Aufarbeitung. Paderborn u.a. 2016, 96–116.

⁴⁸ Marion, Jean-Luc: Gott ohne Sein. Hg. v. K. Ruhstorfer. Paderborn u.a. 2014, 229.

ben. Hierzu muss aber wieder an Kierkegaard Maß genommen werden, denn ohne den existenziellen Akt verbleibt der Mensch innerhalb der menschlichen Grenzen. Lässt er sich im Glauben darauf ein, den Blick zu öffnen bzw. gnadenhaft geöffnet zu bekommen, wird das oberflächliche Idol zur Ikone, die man nicht (auf der Oberfläche) sieht, sondern die etwas (der göttlichen Herrlichkeit) dem Schauenden zeigt.⁴⁹

Von hier aus wird verständlich, dass das oberflächlich Schöne (des Kunstwerks, der Literatur usw.) nicht die Erfüllung selbst ist: »La beauté n'est que la *promesse* du bonheur.«⁵⁰ Die Schönheit verweist auf den größeren, erfüllenden Horizont. Aber um dies zu verstehen, ist die Theologie selbst wieder auf die Kunst verwiesen und angewiesen.

⁴⁹ Vgl. Marion, Gott, 27. 40f. 81

⁵⁰ Stendhal, Henri Beyle: De l'amour. Nendeln 1968, 80. Vgl. Liessmann, Schönheit, 8.

Die Wahrheitsfrage offenhalten

Literatur und Theologie im Dialog

Erich Garhammer

Der Sprachstil der Christen ist von Anfang an verspottet worden: er sei eine rohe, derbe Sprachform der Ungebildeten. Die Bildungselite der Antike konnte darüber nur lächeln. Die Reaktion der Christen darauf war eine doppelte: Zum einen verteidigte man die eigene Sprachform als niedrige Rede, als Rede des Erniedrigten, zum anderen attackierte man die antiken Götterfabeln als Erfindungen und Fiktionen. Seitdem gelten Fiktionen als suspekt: Wer so spricht, spricht nur aus sich und nicht im Auftrag eines anderen, wie es im Johannesevangelium von Jesus heißt (Joh 8,44). Von sich spricht der Teufel, der Lügner und Wortverdrehler. Alle Erfindungen und Fiktionen stammen also letztlich vom Teufel!

Diese Ablehnung alles Fiktionalen hat sich von einigen Ausnahmen abgesehen lange durchgehalten. Damit aber hat man eine Form von indirekter Verkündigung ausgeschlossen: Es gibt eine Form von Wahrheitsuche, die die Wahrheit nicht als Besitz ausgibt oder als feststehende und unverrückbare Instanz, sondern als etwas, was sich erst im Prozess entbirgt (a-letheia!).

Natürlich kann sich eine kleine minoritäre Gruppe, die die Christen am Anfang waren, eine solche Offenheit nicht leisten. Aber ein inkultiuriertes Christentum, das 2000 Jahre abendländischer Geschichte mitgeprägt hat, darf nicht nur, sondern muss geradezu in ein Gespräch mit den kulturellen Äußerungen seiner Umwelt eintreten. Denn vieles von diesen Äußerungen hat in sich – oft ungehoben und unerkannt – eine christliche Wirkungsgeschichte. Das Christliche ist also nicht das von allem anderen Unterschiedene, sondern das zur Wahrheitsfrage Entschie-

dene. Der kulturelle Beitrag der Christen ist nicht das Insistieren auf einer feststehenden Wahrheit, sondern das Offenhalten der Wahrheitsfrage.¹

1. Jesus und die Fiktion

Auf diesem Hintergrund war für mich die Entdeckung erhellend, dass das Wort »fingere«, das im Begriff »Fiktion« steckt, in der Emmausgeschichte des Neuen Testaments vorkommt. Die beiden Jünger sind auf der Flucht, weg von Jerusalem, weg vom Ort ihrer Enttäuschung und ihrer tiefsten Lebenskrise. Da mischt sich ein anderer dazu, hört zu, legt die Schrift ganz neu aus, sodass sie hellhörig werden. Dann tut er so, als wolle er weitergehen (»Et ipse finxit se longius ire«; Lk 24,28). Die Jünger bitten ihn, er solle bei ihnen bleiben. Und beim Brotbrechen erkennen sie: es ist der Herr. Die Pointe dieser Geschichte ist, dass die beiden Jünger den Fremden einladen, ohne zu wissen, wer er ist. Sie spüren nur, es geht eine Kraft von seinen Worten aus.

Papst Gregor der Große hat am Osterfest im Jahre 591 diese Perikope ausgelegt. Mit dem Tun »als ob«, mit dem »Fingieren« hat Jesus seiner Meinung nach die Wahrheit nicht in Zweideutigkeit aufgelöst, er hat sich vielmehr den Jüngern so gezeigt, wie sie ihn in ihrem frag-würdigen Glauben ertragen konnten. »Sie mussten auf die Probe gestellt werden, ob sie ihn als Fremden lieben konnten«, formuliert Gregor.² Jesus entzieht sich also der Eindeutigkeit, um in der Mehrdeutigkeit erkannt und gerade darin identifiziert werden zu können. Diesen Dienst leistet bis heute die Sprache der Literaten: Als eine Art von Fremdprophetie entreißt sie uns die trivialen Gewissheiten und bietet uns dafür den Geschmack des Findens und Entdeckens von Wahrheit. Oder in den Worten von Kurt Marti: »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter (ich sage mit Bedacht: Dichter!),

¹ Otmar Meuffels, dem der Beitrag gewidmet ist, versteht Dogmatik als »erläuternde Notiz zu den Erfahrungsakten des Lebens unter dem Anspruch Gottes«. Vgl. dazu: Meuffels, Otmar: Dogmatik als Post-Skriptum, in: E. Garhammer / W. Weiß (Hg.): Brückenschläge. Akademische Theologie und Theologie der Akademien. Würzburg 2002, 106–120, hier: 118.

² Gregor der Große: Evangelienhomilien II (Fontes Christiani 28/2). Hg. v. M. Fiedrowicz. Freiburg u. a. 1998, 421.

damit das Reden von ihm jene heilige Unberechenbarkeit bewahre, die den Priestern und Theologen abhanden gekommen ist.«³

2. Theologie und Literatur

Literatur hatte lange Zeit keinen guten Leumund in Philosophen- und Theologenkreisen. Sie lenke von der Wahrheitsfrage ab – so der Vorwurf – und führe in die Zerstreuung. Ein paar dieser Stimmen seien angeführt:

Der älteste Vorwurf gegen die Literatur – der immer wieder als Topos auftaucht – begegnet bei Platon. Seine ablehnende Haltung lässt sich auf zwei Gründe zurückführen: einen erkenntnistheoretischen und einen praktischpädagogischen. Was den Dichter sprechen lässt, ist nach Platon die Besessenheit und Raserei, wodurch er zum Kontrahenten des Philosophen wird. Die »Mania«, die den Dichter antreibt, ist a-logisch und daher unvereinbar mit den Kriterien der Philosophie. Dadurch sei er ein Bewohner des Reiches der Beliebigkeit und zerstöre die Gemeinschaft der Polis:

»Einem Mann also, wie es scheint, der sich künstlerischerweise vielgestaltig zeigen kann und alle Dinge nachahmen, wenn uns der selbst in die Polis käme und auch seine Dichtungen uns darstellen wollte, dem würden wir Verehrung bezeigen als einem heiligen und wunderbaren und anmutigen Mann, würden ihm aber sagen, daß ein solcher bei uns nicht in der Polis sei und auch nicht hineinkommen dürfe, und würden ihm, das Haupt mit aller Salbe begossen und mit Wolle bekränzt, in eine andere Stadt geleiten.«⁴

Der Dichter ist also aller Ehre wert, hat aber in der Polis nichts zu suchen.

Ähnlich argumentieren die Kirchenväter: Ihre Argumente richten sich zwar eher gegen das Theater, aber auch die Dichter sind mit gemeint. Meinolf Schumacher hat in einem Aufsatz gezeigt, wie das Motiv vom aufgeblasenen Frosch zur Umschreibung des Dichters wird. Eine Äsop-Fabel berichtet, wie ein Frosch einen Ochsen um dessen Größe beneidet. Um ebenso groß zu werden, bläht er sich immer weiter auf, bis er schließlich zerplatzt. Diese Fabel verschmilzt mit der Allegorese des Frosches in

³ Marti, Kurt: *Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen*. Darmstadt 1981, 16. Lutz Seiler vermerkte zu dem Diktum kritisch, er sei gegen eine göttliche Käfighaltung von Poeten.

⁴ Platon: *Politeia*, 398a.

der Bibel: In der zweiten ägyptischen Plage wird das Land von einer Unzahl von Fröschen heimgesucht (Ex 8,2ff.). Dieser Bericht dient schon Origenes zur Polemik gegen die Dichter, die in eitlen und aufgeblasenem Ton – wie die Frösche mit ihrem Gequake – die Welt mit ihren betrügerischen Geschichten erfüllen: Der griechische Kirchenvater sieht in dem unverständlichen Naturlaut des Frosches ein Bild für sinnloses dichterisches Sprechen. Des Weiteren kommt das Aufgeblasensein als Metapher des Hochmuts hinzu. Eine dritte negative Konnotation ist der bekannte Aufenthalt des Frosches im schmutzigen Wasser: Der Schmutzaspekt macht schließlich das nutzlose Sprechen des Dichters zum schädlichen und sündigen Reden.⁵

Darüber hinaus wurde die Auslegung der ägyptischen Plagen eng verbunden mit der Auslegung der Zehn Gebote: Der Frosch-Plage (Ex 8,1–11) entspreche das zweite Gebot, nämlich das Bilderverbot (Ex 20,4); somit wird den Dichtern literarischer Götzendienst vorgeworfen.

3. Predigt und Fiktionalität

In der Neuzeit hat der dänische Philosoph Sören Kierkegaard (1813–1855) vehement gegen die Flucht in die Dichtung Einspruch erhoben. Er unterschied das ästhetische Stadium – dieses zerbricht mit dem Erwachen des Geistes – vom ethischen Stadium: In diesem Stadium ist die Existenz leidenschaftlich an sich selbst interessiert, übernimmt Verantwortung, handelt und riskiert das Wagnis der Selbstwahl. Der Übergang in das letzte Stadium, das religiöse Stadium, geschieht nur durch einen Sprung über den Abgrund der Angst und Absurdität hinweg. Für Kierkegaard verbleiben die Dichter im ästhetischen Stadium, es fehlt ihnen der Ernst. Für ihn sind auch viele Prediger solche Dichter:

»Denk dir die wunderschöne Kirche – die festliche Versammlung – die weibliche Jugend mit ihrer fast kindlichen Frömmigkeit – usw. usw. – nun schweigt die Orgel, der Redner tritt hervor; begeistert redet er von Selbstverleugnung, er ist gerührt, wirklich gerührt (das widerfährt ja auch ›dem Dichter‹, dem wahren Dichter),

⁵ Vgl. zum Ganzen: Schumacher, Meinolf: Rupert von Deutz erzählt eine Fabel. Über Inkonssequenzen... Über Inkonssequenzen in der mittelalterlichen Kritik weltlicher Dichtung, in: *Poetica* (1999) 31, 81–99.

er rührt alle, indem er sagt und auch meint (wie auch der wahre Dichter das tut, gerade das ist die Bedingung für die Wahrheit des Gedichts), daß, wenn auch alles ihm abverlangt würde, er willig wäre ... alles zu opfern, und alle sind selig bewegt. Mein Freund, mein Freund, tu es – tu es in Wirklichkeit – und alles ist verändert, du bezauberst niemand mehr, sondern sie fliehen dich alle, du machst den Mädchen bloß Angst, und die Männer verabscheuen dich, du begeisterst niemanden, bekommst keine Erlaubnis, eine Kanzel zu besteigen – in der Christenheit, wo alle Christen sind, und jener Vortrag bewundert worden ist, jener Dichtervortrag.«⁶

Der Prediger, der seine Predigt als Literatur versteht, ist für Kierkegaard ein doppelter Lügner: Er imitiert den Imitator, obwohl er ein existentieller Zeuge sein müsste.

Eine Beschäftigung des Theologen mit Literatur hat also mit Einsprüchen zu rechnen: Das ist gut so. Dennoch bietet sie meiner Auffassung und Erfahrung nach eine unhintergehbare Chance: Sie weitet den Möglichkeitssinn, um die Wirklichkeit tiefer als vorher auszuschöpfen.

4. Theologie und Verkündigung in der Schule der Dichter

Verkündigung kann – auch wenn sie sprachlich noch so geschickt sein will – den Glauben nicht machen und nicht herstellen. Das sollte sich jeder Verkündiger bewusst machen. Trotz dieser notwendigen Relativierung kann der Prediger durchaus von den Dichtern etwas lernen:

1. Er kann lernen, welche Bedeutung die Bibel für die Literaten bis heute hat.⁷
2. Der Prediger kann von den Literaten lernen, wie diese mit der Bibel »verfremdend« und »kreativ« umgehen.⁸

⁶ Kierkegaard, Sören: Tagebuch X 3 A 151 (Anfang Juni 1850). Vgl. Handke, Peter: Die Geschichte des Bleistifts. Salzburg 1985, 156: »Einmal einem Prediger begegnen, der das auch mit Leib und Seele ist, und die Leute erwecken will (und als ich ihm endlich begegnete, war er der einsamste Mensch im Dorf).« Zur Kierkegaard-Deutung vgl. Wils, Jean Pierre: Kunst. Religion. Versuch über ein prekäres Verhältnis. Tübingen 2014, 112–116. Das Ästhetische ist durch die ethische Wahl nicht verabschiedet, aber depotenziert.

⁷ Vgl. Garhammer, Erich: Heilige Schrift in der Literatur, in: ders. (Hg.): Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie. Würzburg 2011, 259–128.

⁸ Vgl. Garhammer, Erich / Zelinka, Udo: »Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen«. Biblische Spuren in der modernen Literatur. Paderborn 2003.

3. Der Prediger kann von den Literaten lernen, wie diese in biographischen Herausforderungen und Krisen biblische »Schlüsselwörter« ganz neu versprachlichen.⁹
4. Der Prediger kann von den Literaten lernen, wie diese gegen die Trivialisierung und Banalisierung des Christlichen seine unverbrauchte Aktualität ganz überraschend deutlich machen.¹⁰
5. Der Prediger kann lernen, dass man über bestimmte Zäsuren (biographische und kulturelle Katastrophen) nicht einfach mit der alten Gewissheit hinwegreden kann.¹¹
6. Der Prediger kann vom Literaten lernen, dass er – wenn er von Gott spricht – nicht zu vollmundig vom letzten Geheimnis redet.¹²
7. Literaten können den Theologen lehren, wie das Unsagbare stets dem Sprachzweifel abzurufen ist.¹³
8. Die Sprache in der Verkündigung hat nicht reißerisch und aufklärerisch vom Geheimnis zu reden, sondern bergend und hütend. Eine solche

⁹ Vgl. Garhammer, Erich: Poetologie als alteritäre Theologie – Lernorte der Poetizität, in: ders. (Hg.). Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie. Würzburg. 2011, 229–281. Vgl. Garhammer, Erich: »Mit Monstranzhieben vernichtet er unsere Literatur.« Kontroversen zu biblischen Texten in der modernen Literatur, in: M. Ebner u. a. (Hg.). Kontroverse Stimmen im Kanon (QD, 279), Freiburg 2016, 329–349.

¹⁰ Vgl. Garhammer, Erich: »Das Wort abgeschwiegen dem Tod«. Vom unverzichtbaren Interesse der Theologie an der Literatur, in: ders. (Hg.). Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie. Würzburg 2011, 25–45.

¹¹ Vgl.: Garhammer, Erich: »Die Wissenden sprechen nicht, die Sprechenden wissen nicht« (Elie Wiesel). Der Kulturbruch »Auschwitz«, in: D. Burkard / ders. (Hg.). Christlich-jüdisches Gespräch – erneut in der Krise?. Würzburg 2011, 111–139. Vgl. auch: Garhammer, Erich: »Keine Sprache ist so judenvoll wie die Deutsche«. Elazar Benyoetz und die deutsche Sprache, in: J. Först / B. Schmitz (Hg.). Lebensdienlich und überlieferungsgerecht. Jüdische und christliche Abhandlungen der Gott-Mensch-Beziehung. Würzburg 2016, 45–56.

¹² Vgl. Garhammer, Erich: Ohne Gott geht die Wut ins Leere. Zur Rede von Gott in zeitgenössischer Literatur, in: B. Fresacher (Hg.). Neue Sprachen für Gott. Aufbruch in Medien, Literatur und Wissenschaft. Ostfildern 2010, 25–51. Vgl. auch: Garhammer, Erich: Hier ruft nur Gott an. Wider die kurzschlüssige Vereinnahmung von Literatur in der Theologie, in: M. Delgado / H. Waldenfels (Hg.). Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche, Freiburg 2010, 339–347. Vgl. ebenso: Garhammer, Erich: Magdalenen-Sekunde und Ignatius-Stunde. Zur Poetologie von Patrik Roth, in: P. Walter (Hg.). Gottes Rede in postsäkularer Kultur (QD 224). Freiburg 2007, 202–208.

¹³ Garhammer, Erich: Epiphanie der Stille. Geburt der Sprache aus dem Geist der Liturgie bei Arnold Stadler und Hanns-Josef Ortheil, in: A. Bodenheimer / J.-H. Tüch (Hg.). Klagen, Bitten, Loben. Formen religiöser Rede in der Gegenwartsliteratur. Ostfildern 2014, 128–143.

Verkündigung schwebte dem Tübinger Alttestamentler Fridolin Stier vor. Am 28. November 1970 trug er in seine Aufzeichnungen ein:

»Wenn der Theologie einer a la Samuel Beckett geboren würde,
und wenn solcher Samuel Beckett zu Jesus von Nazareth käme,
und dieser ihn riefte,
und er ginge mit ihm,
weiter und weiter ginge mit ihm,
bis an die Grenze der Sprache,
und darüber hinaus bis dahin,
wo das Unsagbare die Sprache erschlägt,
und –
wenn dann dieser Samuel theologus
von dort, von da drüben,
zur Grenze zurückfände, dahin,
wo die Sprache noch schweigt
und das Schweigen schon zu sprechen beginnt –
dann! Dann?
Wenn der Theologie
wenn das der Theologie geschähe,
wenn, wenn, wenn ...«¹⁴

5. TheologInnen in der Schule der Dichter: Freisinger Kurse

Einen solchen Dialog von Literatur und Theologie habe ich bei meinen Freisinger Kursen 2006–2016 geführt. Die Kurse standen unter dem Thema »Sprachkunst, Seelsorge und Verkündigung in der Schule der Poesie«. Bei jedem Kurs war ein Literat anwesend. Gäste waren Reiner Kunze, Petra Morsbach, Hanns-Josef Ortheil, Felicitas Hoppe, Thomas Hürlimann, SAID, Andreas Maier, Hans Pleschinski, Navid Kermani und Arno Geiger. Im Folgenden möchte ich eine Auswahl meiner Begrüßungsreden abdrucken. Sie sind nicht nur Höflichkeitsbegrüßungen, sondern sollten das Gespräch mit den jeweiligen Autoren ermöglichen. Die Autoren sollten das Gefühl haben, längst vor ihrer physischen Präsenz literarisch im Kreis

¹⁴ Stier, Fridolin: Vielleicht ist irgendwo Tag? Aufzeichnungen. Freiburg / Heidelberg 1981, 82. Vgl. dazu: Garhammer, Erich: Rolli oder orientalisches Gewand. Der Theologie- und Sprachmeister Fridolin Stier als Übersetzer der Bibel, in: ders. (Hg.). Am Tropf der Worte. Literarisch predigen. Würzburg 2000, 91–103. Vgl. ebenso: Garhammer, Erich: »Die Liebe durchhartt alles« (1 Kor 13,7). Fridolin Stier als Übersetzer des Neuen Testaments, in: zur debatte 2017.

anwesend zu sein. Es sind Beispiele für den Dialog zwischen Literatur und Theologie.

Im Herzen barfuß.

Begrüßung von Reiner Kunze in Freising am 27. Juni 2006

Meine sehr verehrten Damen und Herren, lieber Herr Kunze,

der Schriftsteller Daniel Kehlmann hat sich bei der Entgegennahme des Literaturpreises der Konrad-Adenauer-Stiftung in Weimar kritisch gegenüber Dichterlesungen geäußert: Die Lesung: ein sehr deutsches Ritual, eine Kreuzung zwischen romantischem Geniekult und wilhelminischer Schulstunde, die man Ausländern nur schwer erklären kann. Man verlangt den deutschen Schreibenden eben nicht Texte, sondern Anwesenheit ab. Das kann Spaß machen und ist zuweilen gut bezahlt (heute Abend hält es sich in bescheidenen Grenzen!), aber es fordert Zeit. Umgerechnet auf eine durchschnittlich produktive Lebensspanne von 50 Jahren, kann es einen deutschen Literaten etwa drei Romane mittleren Umfangs kosten – ich weiß nicht, wie man dieses Maß in Lyrik umrechnet. Drei Bücher, die ungeschrieben bleiben, weil der Literat zwischen Flensburg, Paderborn und Karlsruhe – wir können auch Freising hinzurechnen – umherzufahren und Leuten, die des Lesens durchaus fließend mächtig sind, vorzulesen hat, als wäre solch eine Übung das Normalste der Welt.

Lieber Herr Kunze,

mit diesem heutigen Abend berauben wir Sie. Wir rauben Ihnen Zeit für das Schreiben und für die Vorbereitung des Schreibens. Ich weiß, dass jede Lesung Zeit kostet, nicht nur die Zeit der An- und Abreise, sondern auch die Zeit der intensiven Vorbereitung. Ich weiß aber auch, dass Sie diese Zeit verkosten als ein Beziehungsgeschehen, als ein »cor ad cor loquitur« oder in Ihren Worten: »Was wäre das Wort gäbe es hochgesetzt nicht den Hallraum eines Herzens.«

Vorlesen ist für Sie eine der Poesie angemessene Form der Inszenierung – dieses Wort ist modisch geworden, und doch steckt in ihm die Bedeutung aus dem Johannesprolog: Das Wort hat unter uns gewohnt, unter

uns gezeltet (wie es im griechischen Urtext heißt). Sie schlagen dem Wort ein Zelt auf, sodass es unter uns wohnen kann. Und manchmal – so haben Sie selber geschrieben – geht in den Augen der Zuhörer etwas vor, das für alle Risiken, alle Entbehrungen und allen Zeitaufwand entschädigt.

Ich habe den Johannesprolog angesprochen. Er spielt auch eine wichtige Rolle bei der koreanischen Lyrikerin Frau Prof. Dr. Chon, Dekanin für deutschsprachige Literatur an der National University of Seoul. Sie ist heute ebenfalls bei uns und ich begrüße sie ganz herzlich. In der Edition Toni Pongratz hat sie ihre Gedichte vorgelegt unter dem Titel »Regenbogen für Franz Kafka«. In ihrem Gedicht »Tempel des Wortes« heißt es:

Das Wort steht wie im Anfang bei Gott
Das Wort steht für ihn, nicht das Kreuz
Ob unter Stickerei von höchster Kunst
ob hinter der Holztürpracht
einer greifbaren Himmelspforte
schön und kostbar ist es da das Wort (...)

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

worin liegt das Geheimnis der Poesie von Reiner Kunze? Man spürt, hier ist jemand im Herzen barfuß, er ist in lebendiger und fühlender Berührung mit der Wirklichkeit. Dichtung ist für Kunze Wahrheitsföhlungsnahe: »Von niemandem sich zwingen lassen im Brot anderes zu loben als das Brot.« Überall dort, wo Kunze merkte, dass die Wahrheit nicht zum Zug kommt, hat er die Konsequenzen gezogen. So gab er 1959 an der Universität Leipzig seine Assistentenstelle auf, als er begriff, dass es nicht um die Wahrheit geht, sondern um ein Prinzip, das man gegen die Menschen durchsetzen will.

Nach dem Erscheinen der Prosatexte »Die wunderbaren Jahre« (1976) wurde Kunze aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen. Darauf verließ er 1977 die DDR. Sein Antrag auf Entlassung aus der DDR-Staatsbürgerschaft wurde genehmigt.

1997 trat er aus dem PEN-Zentrum der Bundesrepublik Deutschland aus, als dessen Präsident über die Akten der Staatssicherheit der DDR feststellte: »Aus den Akten lerne ich nur, dass Spitzel etwas über Spitzel aufgeschrieben haben.« Heimat heißt für Kunze: In der Wahrheit leben

können und für sie Zeugnis ablegen können. Exil wäre für ihn: Der Lüge den Ring küssen müssen.

Diese Unbestechlichkeit und Unbeugsamkeit – man könnte hier durchaus auch den Kampf gegen die Rechtschreibreform anführen – haben Kunze jedoch nicht hart gemacht. Seit fast 30 Jahren lebt er nun zusammen mit seiner Frau im Niederbayerischen »Am Sonnenhang« in Erlau bei Obernzell. Nach dem Bau des Hauses hat er fast franziskanisch festgehalten: »Laß uns das Haus abtragen in uns, damit der Tod nicht Macht gewinne über uns im Leben.« Diese Zärtlichkeit zu seiner Frau, Elisabeth Kunze, die ich ebenfalls ganz herzlich begrüßen möchte, leuchtet in seinen Gedichten auf. Es gibt kaum schönere Liebesgedichte, als Reiner Kunze sie geschrieben hat – abgründig schön! Gedichte, die getränkt sind von Zärtlichkeit und die dennoch Endlichkeit und Tod nicht aussparen oder gar verschweigen. Diese Gedichte vermögen auch andere Menschen zu inspirieren, leidenschaftlich zu machen, aber auch zu trösten.

Die Literaturwissenschaftlerin Birgit Lermen schrieb in ihrem Nachruf auf die verstorbene Lyrikerin Hilde Domin: Frau Domin sei kurz vor ihrem Tod bei ihr zu Gast gewesen. Nachts konnte sie nicht schlafen und zog aus dem Regal ein Buch. Sie weckte Frau Lermen und sagte aufgeregt, sie müsse ihr unbedingt einige Gedichte vorlesen, die sie sehr schätze. Sie könne nicht bis zum Morgen warten. Es waren Gedichte von Reiner Kunze. Mich haben diese Zeilen neugierig gemacht und ich habe Frau Lermen gefragt, welche Texte von Kunze ihr Hilde Domin kurz vor ihrem Tod vorgelesen habe. Ich verrate Ihnen, lieber Herr Kunze, diese Gedichte nach der Lesung.

Darunter war auch das Gedicht:

spaziergang zu allen jahreszeiten

Für E.

Noch arm in arm
entfernen wir uns voneinander

Bis eines wintertags
auf dem ärmel des einen
nur schnee sein wird¹⁵

¹⁵ Kunze, Reiner: Gedichte, Frankfurt a.M. 2001, 260.

Lieber Herr Kunze,

diese Gedanken sind keine Petition für Ihren Seligsprechungsprozess an Papst Benedikt XVI., wenn er in drei Monaten dieses Haus hier betreten wird. Es sind eher Verlockungen oft – und vielleicht noch öfter – zu einem KunzeText zu greifen, um ihn zu verkosten. Man wird belohnt mit einem Zuwachs an Kreativität.

»Nur wenigen Menschen ist originär schöpferisches Bilddenken eigen, das zu Gedichten führt und nur relativ wenige bedürfen des Gedichts zum Leben, aber schon das Kind, das die Hand von der stacheligen Wange des Vaters zurückzieht und ausruft: ›Du bist ein Igel!‹ denkt metaphorisch. Gott hat das Schöpfungsgerät Metapher tatsächlich in jedem von uns zurückgelassen«,

so haben Sie es in den Münchener Poetik-Vorlesungen formuliert. In jedem von uns also wohnt etwas Schöpferisches und in diesem Schaffen steckt das Wort »poiein« – was nicht »machen« heißt, sondern »erschaffen«. Alles Poetische partizipiert am Schöpfungsakt. Man kann es nicht erzwingen, sondern muss es geschehen lassen. Marcel Reich-Ranicki hat Kunze in einem Brief aufgefordert, dass es höchste Zeit sei, wieder etwas Neues von ihm zu lesen. Reiner Kunze hat ihm mit einem Gedicht geantwortet:

Apfel für M.R.-R.

Höchste zeit kommt von innen

Höchste zeit ist, wenn die kerne
schön schwarz sind

Und das weiß zuerst
der baum¹⁶

Lieber Herr Kunze,

wir freuen uns, dass wir lange Gereiftes, Zeitiges von Ihnen zu hören bekommen; wir freuen uns auf Ihre Lesung. Schön, dass Sie da sind, und schön, dass Sie sich Zeit dafür rauben lassen.¹⁷

¹⁶ Kunze, Gedichte, 185.

¹⁷ Damit stattete ich auch meinen Dank an Reiner Kunze ab, der mir zu meinem 65. Geburtstag ein Gedicht gewidmet hat mit dem Titel »Zerfall« in: LS 67 (2016), 87.

Schreiben als Wahrheitsexpedition.**Begrüßung von Petra Morsbach in Freising am 17. Juni 2008**

Meine Damen und Herren,
liebe Frau Morsbach,

ich begrüße Sie ganz herzlich auf dem Domberg zur heutigen Lesung. Vor zwei Jahren hatten wir hier Reiner Kunze zu Gast, im letzten Jahr Thomas Hürlimann.

Diese öffentliche Lesung ist immer eingebunden in einen Kurs, der hier stattfindet und der sich mit dem Thema »Seelsorge und Sprache« befasst. Denn: unser Handwerk ist unser Mundwerk. Sprache will nicht nur geübt sein, man braucht in der Seelsorge und Verkündigung geradezu ein Liebesverhältnis zur Sprache.

Nun werden Sie fragen: Ist das wirklich so? Schon der hl. Augustinus hat festgestellt, dass der Prediger kein exzellenter Redner sein müsse, er dürfe seine Gedanken ruhig irgendwo anders her beziehen, sogar abschreiben, das sei kein Plagiat. Ein Plagiat sei nur, wenn der Prediger etwas verkündige, was er selber nicht lebe. Und so werden Sie weiterfragen: Ist nicht gerade deshalb Isidor Rattenhuber, der Held in Ihrem Roman »Gottesdiener« ein guter Seelsorger, weil er auch ein Stotterer ist?

Mit Isidor Rattenhuber sind wir mitten im Werk von Frau Petra Morsbach. Mit Isidor Rattenhuber hat sie eine Figur geschaffen, die den Seelsorgealltag eines niederbayerischen Pfarrers humorvoll, witzig, aber auch realistisch und hintergründig einfängt.

Petra Morsbach hat sich bei ihrer Dankesrede in Weimar, wo sie den Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung entgegengenommen hat, bei ihren Helden bedankt: »Ich habe als Autorin meine Stoffe weniger beherrscht als ihnen gedient. Die Menschen, die mich an ihren Gedanken und Erlebnissen teilhaben ließen – die Theaterarbeiter für den »Opernroman«, die Kirchenleute für »Gottesdiener« – haben mir ihre Schicksale, ihre Konflikte, ihre Freude, ihr Leid sozusagen zur Deutung anvertraut mit einer Großzügigkeit, die mir bisweilen die Sprache verschlug. Jeder von ihnen hat mir gewissermaßen ein Stück Welt geschenkt.« Man könnte sagen, Petra Morsbach hat in »Gottesdiener« eine literarische »Pastoral-konstitution« vorgelegt: »Gaudium et spes«, Freude und Hoffnung, Trauer und Angst ihrer Gestalten hat sie in Sprache gehoben.

Petra Morsbach ist am 1. Juni 1956 in Zürich geboren, im Münchner Umland aufgewachsen, hat Theaterwissenschaften, Psychologie und Slavistik mit Schwerpunkt Russische Literatur an der Ludwig-Maximilians-Universität in München studiert.

1981/82 folgte ein Gaststudium an der Theaterakademie in Leningrad, 1983 die Promotion über Isaak Babel in München.

Von 1983 bis 1992 war sie Regieassistentin, danach Dramaturgin und schließlich freie Regisseurin. 1995 erschien ihr Debütroman »Plötzlich ist es Abend« im Eichborn-Verlag, 1998 ihr »Opernroman«, 2001 »Die Geschichte mit Pferden« und 2004 der Roman »Gottesdiener«, aus dem sie heute Abend lesen wird, und 2008 der Roman »Der Cembalospieler«.

Frau Morsbach hat viele Literaturstipendien und Literaturpreise erhalten, zuletzt den Literaturpreis der Konrad-Adenauer-Stiftung. Bei der Dankesrede für diesen Preis formulierte sie:

»Eines Tages glaubte ich zu wissen, wie der Roman zu schreiben sei, den ich seit langem schon schreiben wollte. Das war während eines Spaziergangs an einem frischen Morgen, ich erinnere mich an die Konturen der Wolken und eine bereifte Wiese. Auf einmal hatte ich den Tonfall. Sätze um Sätze strömten mir durchs Hirn, und ich ging nach Hause und schrieb sie auf. Damals war ich freie Regisseurin, ich verbrachte Wochen und Monate in fremden Städten, an kleinen und mittleren Theatern. In der Zeit zwischen den Proben und Inszenierungen schrieb ich am Roman. Die Theaterarbeit war bunt und aufregend – ich schlug mich mit Stück, Mitarbeitern und Intrigen herum, arbeitete hart und verdiente wenig. Die Schreibarbeit dagegen war weder bunt, noch aufregend, es gab weder Mitarbeiter, ich arbeitete bis zur Erschöpfung und verdiente nichts.«

Sie tauschte also eine Arbeit mit den Menschen mit dem Schreiben über Menschen, mit einer Einsamkeit und einem ganz geringen Einkommen. Warum macht man so etwas, so fragt sie sich selber: »Es macht einen heiter und unbeirrbar und verleiht enorme Durchschlagskraft. Freilich andere Leute kommen wegen sowas in die Psychiatrie.« Ihr sei das erspart geblieben. Und sie bedankte sich bei ihren Eltern: Ihre Mutter war Ärztin, ihr Vater Ingenieur. Von ihm habe sie das Misstrauen gegen Autoritäten und Konventionen geerbt, von der Mutter die künstlerischen Maximen der Wahrhaftigkeit, Sinnlichkeit und Substanz. Stets nagt in Petra Morsbach der Zweifel, der Zweifel auch an ihrem Können. Subjektive Gewissheit helfe da zwar weiter, aber nicht weit genug. Sie könnte ja auch Verblendung sein. Resonanz der Leserinnen und Leser, oder auch der Zuhörer bei Le-

sungen, ist nicht unwichtig, aber sie ist auch keine Garantie und immer auch ungewiss. Sie erwärmt für den Augenblick, aber das nächste Schreibabenteuer, das für Petra Morsbach immer auch eine Wahrheitsexpedition ist, wartet schon. Ja, das Schreiben als Wahrheitsexpedition ist ein Kennzeichen von Petra Morsbach. Der Künstler kann nicht bluffen. Wer keine Beziehung zur Natur hat, kann nicht über Natur angemessen schreiben. Wer seine Helden idealisiert, muss lügen, wer sie verzeichnet, auch. Ideologie entwertet das literarische Werk.

Liebe Frau Morsbach,

möge dieser heutige Abend für Sie so etwas wie ein erwärmender Moment sein – eine heilsame Unterbrechung des Alltags, ein Verkosten des Augenblicks. Wir freuen uns jetzt auf Ihre Lesung und im Anschluss auf das gemeinsame Gespräch und die Begegnung.¹⁸

Die Logik der deutschen Sprache und die Mystik der persischen. Begrüßung von SAID in Freising am 5. Oktober 2011

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

»Sprache ist immer die Sprache der Durstenden, wenn sie keine Folklore sein will«, so schreibt SAID in seinen ost-westlichen Betrachtungen. Wer etwas vom Durst nach Leben erfahren möchte, muss SAID lesen, den ich ganz herzlich unter uns begrüßen möchte.

SAID ist 1947 in Teheran geboren und lebt seit 1965 in München. Das »lebt in München« hört sich fast zu harmlos an. Denn er trägt seine Heimat bei sich, sie ist ihm – wie es Heinrich Heine von seiner jüdischen Abstammung gesagt hat – »portatives Vaterland«. Mit Heimat verbindet er die Herkunftssprache und ihre Vorstellungswelt. Noch heute denkt er beim Wort Wasser weniger an einen rostfreien Wasserhahn mit Mischbatterie, aus dem man jederzeit wie selbstverständlich Wasser bekommen kann, als vielmehr an das Wort »ab« (persisch für Wasser), das jene blaue

¹⁸ Ich verbinde damit meinen Dank an Petra Morsbach, die mir zu meinem 65. Geburtstag einen Text gewidmet hat mit dem Titel »Resonanz? Phasen des künstlerischen Schaffens« in: LS 67 (2016), 99.

Schale benennt, mit der man dem Fremden und dem Gast Wasser reichte. Und beim Wort Brot (persisch »nan«) assoziiert er nicht die diversifizierten Brotsorten einer deutschen Bäckerei, sondern das mit den anderen, den Armen geteilte Brot.

SAID hat für sein literarisches Schaffen viele Preise erhalten, u. a. den Adalbert-von-Chamisso-Preis und die Goethe-Medaille. Von Mai 2000 bis Mitte 2002 war er Präsident des deutschen PEN-Zentrums.

Heute Abend liest SAID aus den Psalmen.

SAID spricht darin nicht als konfessionell Glaubender, aber er spricht Gott an, mit seinen Gefühlen, Regungen, seinen Brüchen. Er will diesen Gott schützen gegen alle Gottbesitzer, gegen die »Faktisten«, die positivistisch von Gott reden. Er will ihn aber auch schützen vor der eigenen Rechthaberei, die Gott klein macht, um sich groß zu machen: Ich suche Zuflucht bei dir vor meinen Wahrheiten.

Gott ist keine Funktion für besseres Leben, sondern eher wie ein Kiesel, den ich stets in der Tasche trage, zu nichts nutze und doch wärmt er sich an der eigenen Körpertemperatur. Er wird dadurch vertraut und bleibt doch ein Fremdkörper.

Immer ist in den Psalmen von SAID die Angst zu spüren, durch die Anrede Gottes das eigene Ich auszulöschen: Herr schütze meine Freiheit.

Immer wieder ist die Bitte zu hören, barfüßig zu bleiben, auf die eigenen Schritte zu hören, die Fühlungnahme mit sich selber nicht preiszugeben.

Hier haben wir einen Beter vor uns, der nicht auf die Knie geht vor Gott, in die Knie schon gleich gar nicht. Einer, der in der Anrede Gottes den aufrechten Gang übt.

Ludwig Wittgenstein hat in seinen Tagebüchern festgehalten:

»Eine religiöse Frage ist nur entweder Lebensfrage oder sie ist leeres Geschwätz. Dieses Sprachspiel – könnte man sagen – wird nur mit Lebensfragen gespielt. Ganz ähnlich, wie das Wort ›Au-weh‹ keine Bedeutung hat – außer als Schmerzensschrei«.

Ein Gebet, das nicht mit der existentiellen Bedürftigkeit des Beters zu tun hat, ist kein Gebet, sondern fromme Wortdiarrhö. Insofern sind die Psal-

men von SAID Gebete, sie haben mit dem Beter, in diesem Fall mit dem Schreiber zu tun. Sie sind Sehnsuchtssprache, Durstsprache.

Hier trifft er sich mit dem Ton des Psalmisten: Wie der Hirsch Durst hat nach frischem Wasser, so habe ich Durst nach dir, Gott, so heißt es in Psalm 42.

Etwas von dieser Sehnsucht steckt auch in den Psalmen von SAID:

herr
so laß mich beides sein
bürger und wanderer
suchender und gesuchter
denn nur suchende sehen
und nur gesuchte finden¹⁹

Meine sehr verehrten Damen und Herren,

99 Psalmen hintereinander zu hören ist nicht möglich.

Deshalb wird SAID heute Abend eine Auswahl aus seinen Psalmen lesen und wir haben hinterher die Möglichkeit, mit ihm ins Gespräch zu kommen.²⁰

¹⁹ SAID, Psalmen mit einem Nachwort von Hans Maier, München 2007, 79.

²⁰ Ich verbinde damit meinen Dank an SAID, der mir zu meinem 65. Geburtstag das Gedicht »der kampf mit dem engel« gewidmet hat mit dem Zusatz: »für erich garhammer, der nie belehrt, nie bekehrt, aber immer zuhört. in dankbarkeit« in: LS 67 (2016), 111.

»Mein ist die Rache, redet Gott«

Überlegungen zu Conrad Ferdinand Meyers Ballade »Die Füße im Feuer« aus alttestamentlicher Perspektive

Barbara Schmitz

Die Füße im Feuer

Wild zuckt der Blitz. In fahlem Lichte steht ein Turm.
Der Donner rollt. Ein Reiter kämpft mit seinem Roß,
Springt ab und pocht ans Tor und lärmt. Sein Mantel saust
Im Wind. Er hält den scheuen Fuchs am Zügel fest.
Ein schmales Gitterfenster schimmert goldenhell
Und knarrend öffnet jetzt das Tor ein Edelmann...

»Ich bin ein Knecht des Königs, als Kurier geschickt
Nach Nîmes. Herbergt mich! Ihr kennt des Königs Rock!«
»Es stürmt. Mein Gast bist du. Dein Kleid, was kümmert's mich?
Tritt ein und wärme dich! Ich Sorge für dein Tier!«
Der Reiter tritt in einen dunkeln Ahnensaal,
Von eines weiten Herdes Feuer schwach erhellt,
Und je nach seines Flackerns launenhaftem Licht
Droht hier ein Hugenott im Harnisch, dort ein Weib,
Ein stolzes Edelweib aus braunem Ahnenbild...
Der Reiter wirft sich in den Sessel vor dem Herd
Und starrt in den lebendigen Brand. Er brühet, gafft...
Leis sträubt sich ihm das Haar. Er kennt den Herd, den Saal...
Die Flamme zischt. Zwei Füße zucken in der Glut.

Den Abendtisch bestellt die greise Schaffnerin
Mit Linnen blendend weiß. Das Edelmägdlein hilft.
Ein Knabe trug den Krug mit Wein. Der Kinder Blick
Hangt schreckensstarr am Gast und hangt am Herd entsetzt...

Die Flamme zischt. Zwei Füße zucken in der Glut.
 »Verdammt! Dasselbe Wappen! Dieser selbe Saal!
 Drei Jahre sind's ... Auf einer Hugenottenjagd...
 Ein fein, halsstarrig Weib ... »Wo steckt der Junker? Sprich!«
 Sie schweigt. »Bekenn!« Sie schweigt. »Gib ihn heraus!« Sie schweigt.
 Ich werde wild. Der Stolz! Ich zerze das Geschöpf ...
 Die nackten Füße pack ich ihr und strecke sie
 Tief mitten in die Glut ... »Gib ihn heraus!« ... Sie schweigt ...
 Sie windet sich ... Sahst du das Wappen nicht am Tor?
 Wer hieß dich hier zu Gaste gehen, dummer Narr?
 Hat er nur einen Tropfen Bluts, erwürgt er dich.«
 Eintritt der Edelmann. »Du träumst! Zu Tische, Gast ...«

Da sitzen sie. Die drei in ihrer schwarzen Tracht
 Und er. Doch keins der Kinder spricht das Tischgebet.
 Ihn starren sie mit aufgerißnen Augen an –
 Den Becher füllt und übergießt er, stürzt den Trunk,
 Springt auf: «Herr, gebet jetzt mir meine Lagerstatt!
 Müd bin ich wie ein Hund!» Ein Diener leuchtet ihm,
 Doch auf der Schwelle wirft er einen Blick zurück
 Und sieht den Knaben flüstern in des Vaters Ohr...
 Dem Diener folgt er taumelnd in das Turmgemach.

Fest riegelt er die Tür. Er prüft Pistol und Schwert.
 Gell pfeift der Sturm. Die Diele bebt. Die Decke stöhnt.
 Die Treppe kracht ... Dröhnt hier ein Tritt? ... Schleicht dort ein Schritt?...
 Ihn täuscht das Ohr. Vorüberwandelt Mitternacht.
 Auf seinen Lidern lastet Blei und schlummernd sinkt
 Er auf das Lager. Draußen plätschert Regenflut.

Er träumt. »Gesteh!« Sie schweigt. »Gib ihn heraus!« Sie schweigt.
 Er zerrt das Weib. Zwei Füße zucken in der Glut.
 Aufsprüht und zischt ein Feuermeer, das ihn verschlingt ...
 »Erwach! Du solltest längst von hinnen sein! Es tagt!«
 Durch die Tapetentür in das Gemach gelangt,
 Vor seinem Lager steht des Schlosses Herr – ergraut,
 Dem gestern dunkelbraun sich noch gekraust das Haar.

Sie reiten durch den Wald. Kein Lüftchen regt sich heut.
 Zersplittert liegen Ästetrümmer quer im Pfad.
 Die frühesten Vöglein zwitschern, halb im Traume noch.
 Friedsel'ge Wolken schwimmen durch die klare Luft,
 Als kehrten Engel heim von einer nächtgen Wacht.
 Die dunkeln Schollen atmen kräftigen Erdgeruch.
 Die Ebne öffnet sich. Im Felde geht ein Pflug.
 Der Reiter lauert aus den Augenwinkeln: »Herr,

Ihr seid ein kluger Mann und voll Besonnenheit
Und wißt, daß ich dem größten König eigen bin.
Lebt wohl. Auf Nimmerwiedersehn!« Der andre spricht:

»Du sagst's! Dem größten König eigen! Heute ward
Sein Dienst mir schwer ... Gemordet hast du teuflisch mir
Mein Weib! Und lebst! ... Mein ist die Rache, redet Gott.«

Dieses von Conrad Ferdinand Meyer (1825–1898)¹ als »Ballade« bezeichnete Erzählgedicht ist erstmals unter der Überschrift »Der Hugenot« 1864 und dann 1882 in wesentlich veränderter Form unter dem Titel »Die Füße im Feuer«² erschienen.³

Das Gedicht erzählt, wie ein Reiter, ein Kurier des französischen Königs in stürmischer Nacht an ein einsames Gutshaus klopft und um Einlass und Unterkunft bittet. Im Saal des Hauses erkennt er langsam und voller Entsetzen, dass er vor einigen Jahren bereits schon einmal in diesem Haus war. Bei einer »Hugenottenjagd« (Z. 26) wollte er von der Frau des Hauses den Aufenthaltsort ihres Mannes erfahren, die er, als sie beharrlich schwieg, zu Tode folterte, indem er ihre Füße ins Feuer hielt. Der Reiter des Königs erkennt über den Saal und das Feuer den Ort seiner Gewalttat wieder, aber auch die Dienerschaft und die Kinder erkennen ihn. Er sitzt in der Falle. Dennoch muss er in diesem Haus übernachten. Er fürchtet die Rache des Hausherrn, besonders als er sieht, dass der Knabe dem Vater etwas in das Ohr flüstert (Z. 43). Im Zimmer verbarrikadiert er sich voller Furcht und hält seine Pistole bereit. Am nächsten Morgen betritt der Hausherr, der über Nacht völlig ergraut ist, durch eine geheime Tapezentür das Zimmer des Gastes. Der Hausherr hätte also die ganze Nacht

¹ Zu Conrad Ferdinand Meyer vgl. Linden, Walther: Conrad Ferdinand Meyer. Entwicklung und Gestalt. München 1922; Jackson, David A.: Conrad Ferdinand Meyer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1975; Fehr, Karl: Conrad Ferdinand Meyer. Stuttgart 1980; Wysling, Hans / Lott-Büttiker, Elisabeth: Conrad Ferdinand Meyer 1825–1898. Zürich 1998; Jäger, Andrea, Conrad Ferdinand Meyer. Zur Einführung. Hamburg 1998.

² Meyer, Conrad Ferdinand: Der Hugenot, in: Zwanzig Balladen von einem Schweizer, Stuttgart 1864, und: Meyer, Conrad Ferdinand: Die Füße im Feuer, in: Gedichte von Conrad Ferdinand Meyer. Leipzig 1882. Zu den Überarbeitungen siehe Zeller, Hans / Zäch, Alfred (Hg.): Conrad Ferdinand Meyer: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 5.1: Gedichte. Apparat zu den Abteilungen VIII und IX. Bern 1996, 332–340 sowie Osborn, John: Vom Nutzen der Geschichte. Studien zum Werk Conrad Ferdinand Meyers. Paderborn 1994, 83–84.

³ Die vorliegende Fassung des Gedichts wird zitiert nach: Zeller, Hans / Zäch, Alfred (Hg.): Conrad Ferdinand Meyer, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 1. Bern 1963; hier: 382–384.

über Zutritt zum Schlafzimmer des Gastes gehabt. Am Morgen geleitet der Hausherr den Mörder seiner Frau durch den Wald zurück auf den Weg. Auf diesem Weg merkt der den Hausherr argwöhnisch belauernde Kurier, dass dieser gut daran getan habe, ihm kein Haar zu krümmen, denn schließlich stehe er in Diensten des großen Königs. Darauf antwortet der Hugenotte: »Du sagsts! Dem größten König eigen! Heut ward sein Dienst mir schwer ... Gemordet hast Du teuflisch mir mein Weib! Und lebst... Mein ist die Rache, redet Gott!« (Z. 69–71).

Das Gedicht konfrontiert die Leserinnen und Leser mit vielfältigen Formen von Gewalt: die einige Jahre zurückliegende Gewalttat des Kuriers des Königs, die Kinder, die die Ermordung der Mutter miterlebt haben und traumatisiert sind, der Ehemann, der seine Frau verloren hat und nun dem Mörder seiner Frau gegenüber steht, der Kurier, der mit der Rache des Ehemanns rechnet und der am Morgen ergraute Ehemann, der auf eine rächende Gewalttat verzichtet. Dieser eindrucksvolle Geschehenszusammenhang wird zugleich wenig individuell geschildert: Die auftretenden Figuren haben keine Namen, sondern werden nur in ihren Funktionen bzw. Familienrelationen als »Reiter«, »Edelmann«, »Schaffnerin«, »Edelmägdlein«, »Knabe«, »Edelweib« etc. bezeichnet. Die Figuren werden nur über ihre Kleidung spezifiziert: »des Königs Rock« (Z. 8) als Erkennungsmerkmal des Reiters und schwarz als die klassische Hugenotten-tracht (Z. 36). Ebenso erfahren die Leserinnen und Leser nicht, wo das Geschehen sich abspielt; der einzige Ort, der genannt wird, ist Nîmes, wohin der Kurier des Königs unterwegs ist. Wann das Geschehene spielt, wird auch nicht näher markiert. Eine Möglichkeit ist, das Geschehen unter Ludwig XIII., um das Gnadenedikt von Nîmes (1629), anzusiedeln, wofür u.a. die namentliche Erwähnung der Stadt im Gedicht spricht.⁴ Ebenso könnte sich vor allem Meyers erste Version und die Nennung der »Hugenottenjagd« auf den Cevennenkrieg (1702–1705) beziehen, den königliche Truppen Ludwigs XIV. gegen aufständische Protestanten, beson-

⁴ So Laufhütte, Hartmut: Kunst des Indirekten. Zu Conrad Ferdinand Meyer, Die Füße im Feuer, in: G. E. Grimm (Hg.). Deutsche Balladen. Gedichte und Interpretationen. Stuttgart 1988, 320–338; hier: 321. Vgl. auch Breier, Helmut: C.F. Meyer, Die Füße im Feuer, in: R. Hirschenauer / A. Weber (Hg.). Wege zum Gedicht. II. Interpretation von Balladen. Mit einer Einführung von Walter Müller Seidel. Zürich 1963; hier: 425–436; Freund, Winfried: Die deutsche Ballade. Theorie, Analysen, Didaktik. Paderborn 1978; hier: 109–115.

ders aus der Gegend von Nîmes, führten.⁵ Eine dritte Möglichkeit ist, das Geschehen unter Ludwig XIV. im späten 17. Jahrhundert zu situieren, als bei den von Ludwig XIV. systematisch angeordneten »Dragonaden« königliche Truppen in protestantischen Häusern einquartiert wurden, um unter Foltermaßnahmen (oft mit Feuer) die Konversion zu erzwingen.⁶ Durch den unbekannten Ort, die fehlende zeitliche Situierung und den anonym bleibenden Figuren haftet dem gesamten Gedicht – trotz und gerade in seiner eindringlichen Schilderung – etwas grundlegend-typisches und wenig individuelles an. Es geht in diesem Gedicht weder um die Heldentat einer Einzelpersonlichkeit noch die genaue historische und räumliche Situierung, sondern vielmehr um etwas ganz Grundsätzliches. Und dieses Grundsätzliche hat etwas mit dem Umgang und der Begegnung mit Gewalt zu tun.⁷ Diese Frage soll im Folgenden aus exegetisch-alttestamentlicher Perspektive im Mittelpunkt stehen.

Conrad Ferdinand Meyer erzählt, wie der Ehemann der ermordeten Frau auf Rache verzichtet und dies in den letzten Zeilen des Gedichts noch einmal explizit mit Rekurs auf die biblische Literatur begründet: »Du sagsts! Dem größten König eigen! Heut ward sein Dienst mir schwer ... Gemordet hast Du teuflisch mir mein Weib! Und lebst... Mein ist die Rache, redet Gott!« (Z. 69–71). Das dem Ehemann in den Mund gelegte Bibelzitat »Mein ist die Rache, redet Gott« (Z. 71) findet sich an zwei Stellen und zwar im Neuen Testament, in Röm 12,19 und in Hebr 10,30. Röm 12,19 lautet:⁸ »Übt nicht selber Rache, meine Geliebten, sondern gebt dem Zorn Gottes Raum! Denn es steht geschrieben: *Mein ist die Rache*, ich werde Vergeltung üben, *spricht der Herr*« (ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος). In Hebr 10,30 heißt es: »Denn wir kennen den, der gesagt hat: Mein ist die Rache, ich werde Vergeltung üben (ἐμοὶ

⁵ So Zeller, Hans; in: H. Zeller / A. Zäch (Hg.). Conrad Ferdinand Meyer, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. 5.1: Gedichte. Apparat zu den Abteilungen VIII und IX. Bern 1996; hier: 339.

⁶ So Pailer, Gaby: Geschichte, Gedächtnis, Martyrium in Conrad Ferdinand Meyers *Die Füße im Feuer*, in: A. Böhn / U. Kittstein / C. Weiß (Hg.). Lyrik im historischen Kontext. Festschrift für Reiner Wild. Würzburg 2009, 239–252, hier: 242.

⁷ So grundlegend Wanning, Berbeli, Der Gewalt begegnen. Aktualität und Geschichtlichkeit in Conrad Ferdinand Meyers Ballade »Die Füße im Feuer«, in: W. Woesler (Hg.). Ballade und Historismus. Die Geschichtsballade des 19. Jahrhunderts (Beihefte zum Euphorion, Zeitschrift für Literaturgeschichte; 38). Heidelberg 2000, hier: 280–298.

⁸ Die Übersetzungen folgen der revidierten Zürcher Übersetzung.

ἐκδίκῃσις, ἐγὼ ἀνταποδώσω), und an anderer Stelle: Der Herr wird sein Volk richten«.

Im Gedicht von Conrad Ferdinand Meyer fehlt die Fortsetzung von Röm 12,19 und Hebr 10,30 mit »ich werde Vergeltung üben«, vielmehr schließt im Gedicht von Conrad Ferdinand Meyer an den Satz »Mein ist die Rache,« unmittelbar »redet Gott« an. Diese Fortsetzung hat aber nur Röm 12,19 (»Mein ist die Rache, ... spricht der Herr«) und nicht Hebr 10,30.⁹ Dies spricht dafür, eher Röm 12,19 als Hebr 10,30 als den Text anzunehmen, auf den sich das dem Ehemann in den Mund gelegte Bibelzitat bezieht. Daher ist es nicht unplausibel davon auszugehen, dass es sich im Gedicht eher um ein Zitat von Röm 12,19 als von Hebr 10,30 handelt.

Nun ist das dem Ehemann in den Mund gelegte Bibelzitat bei Conrad Ferdinand Meyer keineswegs »nur« ein Zitat von Röm 12,19, vielmehr ist das bei Conrad Ferdinand Meyer nach Röm 12,19 Zitierte seinerseits bereits ein Zitat, und zwar ein Zitat von Dtn 32,35 aus dem sog. »Moselied« (Dtn 32,1–43).¹⁰

Dtn 32,35¹¹ lautet »Mein ist die Rache und die Vergeltung« לִּי הַנִּקְמָה וְהַכֹּשֶׁת. Dabei dürfte sich Röm 12,19 (ἐμοὶ ἐκδίκῃσις, ἐγὼ ἀνταποδώσω), so Gert Steyn, an den Masoretischen Text bzw. Targum Onkelos anschließen,¹² bzw. an die bei Symmachos bezeugte Lesart (ἐμοὶ ἐκδίκησεις, καὶ ἀνταποδώσω) als an die der Septuaginta (ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω).¹³ Mit an-

⁹ In Hebr 10,30 wird das Zitat durch eine Redeeinleitung (»Denn wir kennen den, der gesagt hat:«) eingeführt.

¹⁰ Das Moselied stellt so etwas wie das »Vermächtnis« des sterbenden Mose dar, das über »einen eingeeprägten Wortschatz« und »für die dtr Zeit altertümliche, ja fremdartige und einmalige Vorstellungen« verfügt und »das Hymnische, Weisheitliche, Lehrhafte, Prophetische und Geschichtliche in sich vereinigt«. Dieses Lehrgedicht kann entweder als eine prophetische Anklage bei Bundesbruch oder als eine klassische antike Parteiredenrede (prooemium Dtn 32,1–3, propositio 32,4, argumentatio 32,6–42, peroratio 32,43) verstanden werden, So Braulik, Georg: Deuteronomium II 16,18–34,12 (NEB 28). Würzburg 1992, hier: 226. Der Abschnitt Dtn 32,26–35 ist als ein zweistufiges Gotteswort konzipiert: »Gott könnte Israel zwar auslöschen (27), doch aus zwei Motiven (27.36) unterläßt er es und greift schließlich zu seinen Gunsten in die Geschichte ein« (Ebd., 233) und stellt durch sein Handeln die Ordnung wieder her (vgl. Rose, Martin, 5. Mose. Teilband 1: 5. Mose 12–25. Einführung und Gesetze (ZBK 5.1). Zürich 1994, hier: 571) und Seybold, Klaus: Krise der Geschichte. Geschichtstheologische Aspekte im Moselied Dt 32, in: U. Becker / J. van Oorschot (Hg.). Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel. Leipzig 2006, hier: 59–80.

¹¹ Dtn 32,35: »Mein ist die Rache und die Vergeltung; wenn es Zeit ist, wird ihr Fuß wanken.«

¹² Steyn, Gert J.: A Quest for the Assumed LXX Vorlage of the Explicit Quotations in Hebrews (FRLNT 235), Göttingen 2011, hier: 303.

¹³ So Hertog, Cornelius Gijsbert den / Labahn, A. / Pola, Thomas: Deuteronomion, in: M.

deren Worten: Im Gedicht von Conrad Ferdinand Meyer findet sich ein Zitat (Röm 12,19), das selbst ein Zitat von Dtn 32,35 ist.

Röm 12,19 ist Teil einer Reihe praktisch-ethischer Weisungen für das Leben (Röm 12,9–21). Ein Aspekt dieser Weisungen ist die Frage nach der Rache. Hier betont Röm 12,19, dass die Adressaten des Briefes nicht selbst Rache üben, sondern dem Zorn Gottes Raum geben sollen. Paulus begründet diese Position mit einem Schriftzitat aus Dtn 32,35, das in Röm 12,19 »Mein ist die Rache, ich werde Vergeltung üben, spricht der Herr« lautet. Damit betont Paulus, dass die alttestamentliche Weisung zum Thema Rache ungebrochen¹⁴ gilt: Rache und Vergeltung ist Gott reserviert.¹⁵ Paulus betont dies und schärft sie seinen Adressaten noch einmal in besonderer Weise ein. Gerade vor dem Hintergrund, dass Paulus mit Röm 12,19 die Gültigkeit der Tora mit Blick auf das Thema Rache betont, ist nach dem alttestamentlichen Konzept von »Rache« zu fragen.

Das Wort »Rache« hat heute eine eindeutige Definition: In Lexika wird unter »Rache« eine archaische, ungezügelte, unmoralische und brutale Aktion außerhalb des geregelten Rechtsverfahrens verstanden.¹⁶ Damit stehen Formen der Rache heute außerhalb unseres Rechtssystems. Dies ist ein fundamentaler Unterschied zu den Kulturen des Vorderen Orients.¹⁷

Karrer / W. Kraus (Hg.). Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, Bd. 2. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, 523–601, 596. Siehe Wevers, John William: Notes on the Greek Text of Deuteronomy (SBL Septuagint and Cognate Studies 39). Atlanta 1995, hier: 528.

¹⁴ Gegen Lohse, Eduard: Der Brief an die Hebräer (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 4). Göttingen 2003, hier: 332: »Galt in den Synagogen die Thora als kritische Norm, mit deren Hilfe über Aufnahme oder Veränderung überkommener ethischer Sätze zu befinden war, so konnte diese Perspektive für die Christenheit keine Gültigkeit mehr haben«.

¹⁵ Zu Röm 12,19 vgl. auch Schlier, Heinrich: Der Römerbrief: Kommentar (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament 6). Freiburg u.a. 1977, hier: 383; Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. Röm 12 – 16 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6,3). Zürich u.a. 1982, hier: 25–26; Zeller, Dieter: Der Brief an die Römer (Regensburger Neues Testament). Regensburg 1985, hier: 211–212.

¹⁶ Vgl. grundlegend hierzu Zenger, Erich: Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen. Freiburg 1998; Jeremias, Jörg: Der Zorn Gottes im Alten Testament. Das biblische Israel zwischen Verwerfung und Erwählung (BThS 104). Neukirchen 2009; Jeremias, Jörg: Gottes Zorn – eine unbeliebte Gottesaussage des Alten Testaments, in: Theologische Beiträge 40 (2009), 311–324; Jeremias, Jörg: Jhwh – ein Gott der »Rache«, in: R. Bartelmus (Hg.). Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag. Münster 2009, hier: 89–104; Jeremias, Jörg: Konzeptionen des göttlichen Zorns im DtrG, in: P. Mommer / A. Scherer (Hg.). Geschichte Israels und deuteronomistisches Geschichtsdenken (FS W. Thiel) (AOAT 380). Münster 2010, hier: 135–151.

¹⁷ Vgl. hierzu Ebach, Jürgen: Der Gott des Alten Testaments – ein Gott der Rache?, in: ders.

In der Sippen-gesellschaft ohne staatliche Institutionen war die Blutrache ein notwendiges Rechtsmittel, um Vergehen gegen die Ordnung zu ahnden bzw. entsprechend abzuschrecken. Der biblische Grundsatz »Auge für Auge, Zahn für Zahn« (Ex 21,22–25; Dtn 19,21; Lev 24,17–21) regelt in diesem Zusammenhang die Höhe der Wiedergutmachung (durch eine Entschädigungsleistung)¹⁸, sorgt so für eine Strafbegrenzung und dient damit der Eindämmung von Gewalteskalation. Rache war damit in den Gesellschaften des Vorderen Orients kein ungeregeltes, von niederen Emotionen begleitetes und außerhalb des Rechts stehendes Verfahren, sondern genau das Gegenteil: Es war ein juristisch geregeltes Verfahren, das im Zusammenleben der Sippen und Stämme für Ordnung sorgte und Recht garantierte. Mit der sozialen Ausdifferenzierung der Gesellschaften wurde es zur Aufgabe des Königs, auf erlittenes Unrecht mit »Rache« und »Zorn« zu reagieren. »Rache« und »Zorn« sind dabei zwei politisch-juristische Kategorien, die der König ausfüllen muss, um die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen und das Recht durchzusetzen. Letztlicher Garant dieser Ordnung aber war die hinter dem König stehende Gottheit, in Israel JHWH.

»Biblische Autoren setzen, soweit sie selten derartige Verhältnisbestimmungen versuchen, den Zorn keineswegs, wie man oft lesen kann, in Gegensatz zu seiner Liebe oder betrachten ihn als Konsequenz seiner [Gottes, BS] Heiligkeit, sondern sie ordnen ihn seiner Gerechtigkeit zu: Er ist in seinem Zorn gerecht, bzw. sein Zorn ist ein Ausfluß seiner Gerechtigkeit bzw. soweit seine Gerechtigkeit als gerechtmachendes Heilswirken gefasst wird, die Schattenseite seiner Gerechtigkeit. Gerechtigkeit kommt Gott in seiner königlichen Funktion zu, insofern er die Geschicke der Völker, speziell seines Volkes lenkt. Sein Zorn entbrennt dann, wenn sein gerechtes, Leben förderndes Welt- und Israel-Regiment auf Widerstand stößt, und er zielt auf Vernichtung dieses Widerstands.«¹⁹

Gott muss mithin Rache und Zorn ausüben, weil er der Garant für eine gerechte Lebensordnung unter den Menschen ist. Damit geht es nicht um eine Wesensaussage, sondern um eine Wirkweise Gottes:²⁰

Biblische Erinnerungen. Theologische Reden zur Zeit. Bochum 1993, hier: 81–93.

¹⁸ Schwenhorst-Schönberger, Ludger: »Auge um Auge. Zahn um Zahn«. Zu einem anti-jüdischen Klischee, in: BiLi 63 (1990), 163–178.

¹⁹ Groß, Walter: Zorn Gottes – ein biblisches Theologumenon, in: W. Beinert (Hg.). Gott – ratlos vor dem Bösen? (QD 177). Freiburg i. Br. 1999, 47–85 = ders.: Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBA.AT 30). Stuttgart 1999, 199–238, hier: 233.

²⁰ Vgl. Zenger, Gott der Rache, 139.

»Die ›Urszene‹ des göttlichen Zorns ist nicht der Sündenfall, sondern das ›Goldene Kalb‹. [...] Erst als durch den Bundesschluss am Sinai die Beziehung Gottes zu Israel die politische Form eines Vertrages angenommen hatte, entsteht der Boden für den Zorn Gottes. Dieser Zorn Gottes ist ein politischer Affekt. Er wächst Jahwe zu mit der Königsrolle, die er in bezug auf Israel übernimmt. Nicht irrationale Leidenschaftlichkeit eines ›Wüstendämons‹, wie man sich das früher gerne vorstellte, sondern ganz im Gegenteil die hochkulturelle Idee der Gerechtigkeit bedingt diesen Zorn. Es ist der Zorn des Richters, der rettend eingreift, und der Zorn des Herrschers, der den abtrünnigen Vasallen trifft. Idolatrie und Unterdrückung rufen den Zorn Gottes hervor, und beides sind Verstöße gegen das mit Gott geschlossene Bündnis.«²¹

So betone bereits Laktanz in seinem Buch ›De Ira Dei‹,

»dass der Zorn nicht zum *Wesen (natura)*, sondern zur *Rolle*, zum *imperium* bzw. *dominium* Gottes, gehört und eine Form seiner erhaltenden, rettenden, Gerechtigkeit schaffenden Weltzuwendung darstellt. Zorn und Erbarmen bedingen sich gegenseitig und folgen beide mit logischer Notwendigkeit aus dem Gedanken göttlicher Weltzugewandtheit.«²²

Aus dieser Perspektive sind dann die alttestamentlichen Texte zu verstehen, in denen Gott als der Rächer angerufen, Gott um seine Rache gebeten oder von Gottes Rache erzählt wird, so wie in Dtn 32,35 und in Röm 12,19 (vgl. z.B. auch Ps 94,1 oder Ps 58). Erich Zenger formuliert daher mit Blick auf die sog. ›Rachepsalmen‹:

»Als poetische Gebete sind die Rachepsalmen das leidenschaftliche Festhalten an Gott, wo eigentlich alles *gegen* Gott spricht. Man kann sie deshalb zu Recht *Eiferpsalmen* nennen, insofern in ihnen die Leidenschaft für Gott glüht – mitten in der Asche des Gotteszweifels und der Verzweiflung an den Menschen. Diese Psalmen sind Ausdruck der Sehnsucht, daß das Böse nicht das letzte Wort in der Geschichte haben darf, denn diese Welt und die Geschichte gehören Gott. So sind die Psalmen, um fachtheologisch zu sprechen, realisierte Theodizee: Sie geben Gott recht, indem sie *ihm* das letzte Wort übergeben. Sie übergeben *ihm* nicht nur die Klage über die Not, sondern auch das Gericht über die Verursacher der Not. Sie stellen ihm *alles* anheim – sogar die Hassgefühle und die Aggressionen.«²³

Genau dieser Zusammenhang wird in Conrad Ferdinand Meyers Gedicht beschrieben: Der Hausherr betritt am nächsten Morgen das Zimmer durch die Tapetentür. Er hätte die Möglichkeit gehabt, den Mörder seiner

²¹ Assmann, Jan: Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel. München 1992, hier: 85. Kritik an dieser Position übt Kaiser, Gerhard: War der Exodus ein Sündenfall?, in: ZThK 98 (2001), 3–40.

²² Assmann, Politische Theologie, 86.

²³ Zenger, Gott der Rache, 152.

Frau zu töten. Er tat es nicht. Aber er ist ergraut (Z. 56–57). Das plötzliche Ergrauen ist ein literarisches Stilmittel, um eine Situation extremer psychischer Belastung zu beschreiben, ohne als medizinisches Phänomen gesichert zu sein.²⁴ Damit wird – wieder durch etwas äußerlich Sichtbares – deutlich, wie hart das Ringen des Ehemanns in der zurückliegenden Nacht und der Entschluss zur Gewaltlosigkeit, weil die Rache Gott überlassen wird, gewesen sein muss. Insofern ist es nicht in erster Linie Conrad Ferdinand Meyer, der dafür eintritt, die Gewaltspirale zu brechen bzw. sie gar nicht erst entstehen zu lassen,²⁵ sondern diese Position ist die biblisch-alttestamentliche Grundoption des Umgangs mit Gewalt, die im Konzept der Rache verdichtet ist und die in Röm 12,19 bestätigt wird.

In dem sich wenig später im Wald (Z. 58) anschließenden Gespräch lobt der Kurier seine Besonnenheit, die er auf die Macht des Königs (von Frankreich) zurückführt (Z. 65–68). Darauf antwortet der Edelmann, indem er auf das Ringen in der Nacht Bezug nimmt: »Du sagsts! Dem größten König eigen! Heut ward sein Dienst mir schwer« (Z. 69–70). Vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Literatur könnte es mehr als nur ein Wortspiel sein, dass hier der König (von Frankreich) und Gott als der »größte König« einander gegenübergestellt werden, sind doch die Rache und der Zorn eine Funktion, die Gott gerade im Rahmen seiner Königsfunktion zugewiesen wird.

Dann fährt der Edelmann fort, indem er aus der Schrift, aus Röm 12,19, zitiert, die er – so können die Leserinnen und Leser vermuten – als frommer Hugenot in der Nacht konsultiert haben könnte: »Mein ist die Rache, redet Gott!« (Z. 71). Damit wird in der Meyerschen Ballade über das alttestamentliche Zitat in Röm 12,19 genau der alttestamentliche Vorstellungszusammenhang inszeniert: Das Anrufen Gottes und die Bitte um seine Rache bedeutet, die Rache Gott anheim zu stellen und sie eben *nicht* selbst auszuführen. So führt die Rede von der Rache Gottes zu einem Gewaltverzicht. Dies korreliert mit der Schilderung der morgendlichen Natur: »Sie reiten durch den Wald. Kein Lüftchen regt sich heut. Zersplittert liegen Ästetrümmer quer im Pfad. Die frühesten Vöglein zwitschern, halb

²⁴ So Bahmer, F.A.: Das Phänomen des plötzlichen Ergrauens in der Ballade »Die Füße im Feuer« von Conrad Ferdinand Meyer, in: *Hautarzt* 53 (2002), 492–494.

²⁵ So Wanning, Berbeli: Der Gewalt begegnen. Aktualität und Geschichtlichkeit in Conrad Ferdinand Meyers Ballade »Die Füße im Feuer«, in: Winfried Woesler (Hg.): *Ballade und Historismus. Die Geschichtsballeade des 19. Jahrhunderts* (Beihefte zum *Euphron*, Zeitschrift für Literaturgeschichte 38), Heidelberg 2000, 280–298, hier: 297

im Traume noch. Friedsel'ge Wolken schwimmen durch die klare Luft, Als kehrten Engel heim von einer nächt'gen Wacht.« (Z. 58–62). Das tief-existentielle Ringen des Edelmanns ist das eine, das andere aber ist der Gewaltverzicht, der die Spirale der Gewalt durchbrochen hat, was durch den Hinweis auf die »Friedsel'ge Wolken« (Z. 61) eingespielt wird und im Modus des Als-Ob – »Als kehrten Engel heim von einer nächt'gen Wacht.« (Z. 62) – die Möglichkeit einer über die Naturschilderung hinausgehenden Option einspielt.

Damit inszeniert Conrad Ferdinand Meyers Ballade »Die Füße im Feuer« auf ihre Weise, was Erich Zenger mit Blick auf die Feindpsalmen beschreibt:

»Es sind poetische Gebete, die den *Tätern* der Gewalt einen Spiegel vorhalten. Und es sind Gebete, die den *Opfern* der Gewalt, indem sie ihnen den Schrei nach Gerechtigkeit und nach dem Gott der Ahndungen in den Mund geben, helfen können, an ihrer Menschenwürde festzuhalten und im betenden Protest gegen die gottwidrige Gewalt die Angst vor den Feinden und den Feindbildern *gewaltlos* auszuhalten. Die in den Psalmen angelegte Übertragung der Vergeltung auf Gott impliziert den Verzicht auf eigene Vergeltung.«²⁶

²⁶ Zenger, Gott der Rache, 172.

Die Bibel und der Computer

Rechnergestützte Forschung zum Alten Testament am Beispiel des Datenbankprojekts »Biblia Hebraica transcripta«

Hans Rechenmacher

Otmar Meuffels gehört erfreulicherweise zu denjenigen Vertretern der systematischen Theologie, die sich über die große Bedeutung von Sprach- und Literaturwissenschaft im Klaren sind. Es ist mir eine Freude, ihn mit diesem Beitrag zu ehren.

An den Anfang stelle ich ein Zitat von Andreas Schüle:

»Es gehört zu den sattsam bekannten Tatsachen der Forschung an biblischen Texten, daß die zentralen, theologisch geladenen Stellen immer auch die umstrittensten, philologisch wie hermeneutisch am wenigsten gesicherten und konsensfähigen sind. Das erste Wort der Bibel, **בראשית**, mit seiner ganzen schöpfungstheologischen Tragweite ist dafür ein ebenso bekanntes Beispiel wie in Gen 15,6 die Frage, ob **ויהיחשב לו צדקה** nun bedeutet, daß Gott Abraham oder umgekehrt Abraham Gott etwas zur Gerechtigkeit anrechnet.«

So Schüle¹ in seinem Aufsatz über das alttestamentliche Liebesgebot Lev 19,18, ein drittes Exemplum in diesem Sinne.

Es versteht sich von selbst, dass die Arbeit mit einer Datenbank diese strittigen Fragen nicht einfach endgültig und für alle befriedigend lösen kann. Es geht vielmehr darum, vorgebrachte Argumente bzw. eigene einschlägige Vermutungen und Arbeitshypothesen sehr viel schneller zu verifizieren oder zu falsifizieren. Diese Möglichkeit könnte dann auch einen qualitativen Sprung bedeuten.

¹ Vgl. Schüle, Andreas: »Denn er ist wie du«. Zu Übersetzung und Verständnis des alttestamentlichen Liebesgebots Lev 19,18, in: ZAW 113 (2001), 515–534, hier: 515.

1. Beispiel: Gen 1,1

In einem ZAW-Aufsatz² habe ich mich mit den damals neueren Beiträgen v.a. von Ernst Jenni³ und Michaela Bauks⁴ auseinandergesetzt. Inzwischen ist die Diskussion durch andere Studien – ich nenne nur Stipp⁵, Holmstedt⁶ und Oswald⁷ – bereichert worden. Ich möchte hier lediglich auf einen einzigen Punkt eingehen, nämlich ein Argument, das häufig gegen die »Pendens-Option« vorgebracht wird.

Mit Pendens-Option meine ich konkret die von der Artikellosigkeit in בְּרֵאשִׁית angeregte Auffassung von Gen 1,1 als pendierende Zeitbestimmung zu V. 3. In der BH¹ 8 sieht das – von der Einrückung von V. 2 abgesehen – wie folgt aus:

- 1P:3a *b' = rē(') šīt*
 1PR *barā(') 'ilō* hīm 'āt ha = šamaym w' = 'āt ha = 'arš*
 2a *w' = ha = 'arš hayātā tuhw wa = buhw*
 2b *w' = hušk 'al pānē tihōm*
 2c *w' = rūḥ 'ilō* hīm m'rah[h]ipt 'al pānē ha = maym*
 3a *wa = yō(') mir 'ilō* hīm*

Diese Syntax setzt beispielsweise Otto Kaiser voraus, der wie folgt übersetzt:

*Als Gott anfang, den Himmel und die Erde zu schaffen,
 die Erde aber noch wüst und leer war
 und Finsternis auf der Fläche des Wassers (lag)*

² Vgl. Rechenmacher, Hans: Gott und das Chaos. Ein Beitrag zum Verständnis von Gen 1,1–3, in: ZAW 114 (2002), 1–20.

³ Vgl. Jenni, Ernst: Erwägungen zu Gen 1,1 »am Anfang«, in: ZAH 2 (1989), 121–127.

⁴ Vgl. Bauks, Michaela: Die Welt am Anfang. Zum Verhältnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur (WMANT 74). Neukirchen-Vluyn 1997.

⁵ Vgl. Stipp, Hermann-Josef: Anfang und Ende. Nochmals zur Syntax von Gen 1,1, in: ZAH 17–20 (2004–2007), 188–196 und Ders.: Gen 1,1 und asyndetische Relativsätze im Bibelhebräischen, in: K. Ölason / S. Steingrímsson. Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposium in Hólar í Hjaltadal, 16.–19. Mai 2005. Wolfgang Richter zum 80. Geburtstag. St. Ottilien 2007, 323–355.

⁶ Vgl. Holmstedt, Robert D.: The restrictive syntax of Genesis i 1, in: VT 58 (2008), 56–67.

⁷ Vgl. Oswald, Wolfgang: Das Erstlingswerk Gottes. Zur Übersetzung von Gen 1,1, in: ZAW 120 (2008), 417–421.

⁸ Zu dem von Wolfgang Richter initiierten und über Jahrzehnte betriebenen Projekt vgl. Rechenmacher, Hans / Van der Merwe, Christo: The Contribution of Wolfgang Richter to Current Developments in the Study of Biblical Hebrew, in: JSS 50 (2005), 50–82.

und ein Gottessturm unruhig über die Wasseroberfläche fuhr,
da sagte Gott⁹

Das angesprochene Argument gegen diese »Pendens-Option« lautet: Diese Konstruktion sei ungewöhnlich schwerfällig und umständlich. Steck spricht gar von einem »syntaktischen Monstrum«¹⁰.

Man kann diesem Argument sehr leicht Wind aus den Segeln nehmen, indem man mit dem ganz einfachen Suchmuster *P*: in der Textdatei sucht oder eine entsprechende SQL-Abfrage (Structured Query Language) an die Datenbank richtet. Insgesamt ergeben sich 35 Belege mit einer komplexen, über die Versgrenze hinausreichenden Pendenskonstruktion:

Gen 1,1P:3a; 2,4bP:7a; 24,43cP:44d; 31,51bP:52a; 31,51cP:52b; Lev 25,26aP:27a; Num 5,6bP:7a; 5,12cP:15a; 6,2cP:3a; 9,10bP:11a; 14,22aP:23a; 14,36aP:37; 30,4aP:5c; 31,42P:47a; 2Sam 21,5bP:6a; 1Kön 6,12aP:13a; 8,31aP:32a; 8,41aP:43a; 9,4aP:5a; 2Kön 25,3aP:4a; Jes 20,1aP:3a; Jer 52,6aP:7a; Ez 13,22a11P:23a; 18,5aP:9c; 20,5cP:6a; 26,19b11P:20a; 33,30aP:31a; 48,11aP:12; Am 9,5aP:6a; Est 6,7bP:9a; Dan 4,17aP:19a; 10,4aP:5a; 1Chr 6,39bP:40; 2Chr 6,32aP:33a; 20,10aP:11a.

Darunter sind Konstruktionen, in denen das Pendens nach 14 Sätzen wieder aufgenommen wird: Num 5,12cP:15a. Bei dem Numeribeleg handelt es sich freilich um einen Gesetzesfall, ein völlig anderes Genus also. Hier sind lange Perioden auch sonst nicht ungewohnt. Für Schöpfungserzählungen haben wir im AT leider nur zwei Beispiele. Was den Anfang der Schöpfungserzählung in Gen 2 betrifft, so wird jedenfalls vielfach eine lange Periode vorausgesetzt – auch von Autoren, die im Fall von Gen 1 für die ersten drei Verse selbständige Hauptsätze annehmen. Umfangreiche Fügungen sollten von daher in einem solchen Kontext vor dem Hintergrund altorientalischer Literatur nicht überraschen. Man denke nur an den Beginn des Enuma Elisch. Das Argument der Pendensgegner vom syntaktischen Monstrum ist also hinfällig.

⁹ Kaiser, Otto: Der Gott des Alten Testaments. 2. Wesen und Wirken. Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen (UTB 2024). Göttingen 1998.

¹⁰ Vgl. Steck, Odil H.: Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4a (FRLANT 115). Göttingen ²1981, 224.

Bei der Durchsicht fällt sofort auch Dan 10,4–5 auf:

- 4aP:5a *w' = b' = yōm 'ásrīm w' = 'arba'ā l' = [h]a = ḥudš ha = rī(')šōn*
 4b *w' = 'ānī hayītī 'al yad ha = nahar ha = gadu(w)l*
 4c *hū(') ḤDQL*
 5a *wa = 'iššā(') 'at 'ēn-ay = [y]*

*Am vierundzwanzigsten Tag des ersten Monats,
 ich war gerade am Ufer des großen Stromes,
 das ist der Tigris
 da erhob ich meine Augen...*

Natürlich kann man auch 4b als Bezugssatz zum Pendens nehmen (vgl. Einheitsübersetzung, Jerusalemer Bibel u.a.), aber datiert werden soll doch wohl die in V. 5 eingeleitete Vision, nicht der zufällige Aufenthalt des Ich-Erzählers am Tigrisufer. Dann würde die Stelle die Möglichkeit belegen, Hintergrundsätze zwischen Pendens und Bezugssatz syndetisch einzufügen, also mit *w' =* beginnend, hier speziell *w = x-qatal* mit *HYE*-weiterem Nominalsatz, wie in Gen 1, eine Möglichkeit, die in der Diskussion auch schon bestritten wurde.¹¹

Dieses erste Beispiel zeigt insbesondere auch, wie wertvoll die Indizierung von Sätzen ist, wie sie in BH' vorgenommen wurde, d.h. Satzabgrenzung, Notierung von Pendentia, Relativsätzen, Infinitivkonstruktionen sowie Satzäquivalenten wie Interjektionen und Vokativen.

2. Beispiel: Gen 15,6

In dem eingangs erwähnten Schüle-Zitat wird gefragt, ob nun »Gott Abraham oder umgekehrt Abraham Gott etwas zur Gerechtigkeit anrechnet«. U.a. hat sich Matthias Köckert¹² in einem Beitrag mit dem Titel »»Glaube« und »Gerechtigkeit« in Gen 15,6« eingehend mit der Stelle beschäftigt. Er tritt im Wesentlichen für die klassische Auffassung ein, im Sinne Luthers, der selbstverständlich unter dem Eindruck des Römerbriefs göttliches Subjekt in 6b voraussetzt:

¹¹ Vgl. Groß, Walter: Syntaktische Erscheinungen am Anfang althebräischer Erzählungen. Hintergrund und Vordergrund, in: VT.S 32 (1981), 131–145, hier: 142f.

¹² Vgl. Köckert, Matthias: »Glaube« und »Gerechtigkeit« in Gen 15,6, in: ZThK 109 (2012), 415–444.

6a *w'=hi'mî*n b'=YHWH*

Abram glaubte dem HERRN

[PN von Luther ergänzt]

6b *wa=yiḥšüb-i=ha l=ō šādaqā*

vnd das rechnet er jm zur gerechtigkeit

Autoren, die Abraham als Subjekt beider Sätze annehmen wollen, z.B. Oeming¹³, Mosis¹⁴ oder Rottzoll¹⁵, argumentieren, der Subjektwechsel sei abrupt und durch nichts angezeigt. Köckert weist darauf hin, dass Subjektwechsel in erzählenden Texten häufig nicht indiziert sei, wenn sich die Zuordnung der Subjekte von selbst verstehe, und bringt dazu einige Beispiele. Er schreibt ferner: »Gegen die Beibehaltung des Subjekts Abraham auch in v.6b spricht zunächst der Wechsel der Verbformen: Wenn beide Sätze von v.6 als Reaktionen Abrahams auf einer Ebene gedacht wären, hätte man beide Male die gleichen Verbformen gesetzt; gerade der Übergang von *w'*-AK zum Narrativ markiert den Subjektwechsel.«¹⁶ Diese Behauptung wird nicht begründet. Eine entsprechende Datenbankabfrage (nicht technisch formuliert: »Sätze mit *w-qatal*, gefolgt von Sätzen mit *wa-yiqtol*, innerhalb eines Verses«), liefert sofort gegenteilige Evidenz. Es überwiegen Fälle mit gleichem Subjekt (im Folgenden mit <!> gekennzeichnet), wenn man die irrelevanten Belege mit Redeende unberücksichtigt lässt (im Folgenden kursiv).

Gen 15,6a¹; 19,2g; 47,30c; Num 23,3e; Jos 15,19d; 19,29b; Ri 1,3d. 15d; 6,18c; 7,11d; 14,13b; 16,18g; 1Sam,4 19c; 8,22c; 14,52b¹; 16,2d.5e; 1Sam 22,5d; 23,2c; 21,6b; 1Koen 6,32b¹; 20,27b¹; 20,36d; 22,22c; 2Koen 12,12a¹; 14,7b¹; 23,14a¹; Jes 9,19b¹; 29,15b; 63,10b; Jer 3,9a; 10,25c¹; 18,4b¹; Ez 41,3a¹; Am 1,11c¹; Ps 28,7d; Ij 16,12c¹; Rut 2,7c.14d; Dan 8,7a; Esr 3,10a; Neh 2,18f; 5,8e; 9,29dR2; 13,30a¹; 1Chr 14,10c; 2Chr 18,21c; 29,6b¹; 33,14b¹; 34,4d¹.

Der Grund, warum der Autor seine (unzutreffende) Behauptung nicht weiter geprüft hat, dürfte in der Tatsache zu suchen sein, dass man mit einer Konkordanz hier nicht weiter kommt.

Ein anderes Argument für seine Position lautet: »Außerdem geht es überall dort, wo *ḥšb* im technischen Sinn des »Anrechnens« gebraucht wird, um Menschen, die Nutznießer jenes Anrechnens durch Gott oder

¹³ Vgl. Oeming, Manfred: Ist Genesis 15,6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983), 182–197.

¹⁴ Vgl. Mosis, Rudolf: »Glauben« und »Gerechtigkeit« – zu Gen 15,6, in: M. Görg. Die Väter Israels. Festschrift für Josef Scharbert. Stuttgart 1989, 225–257.

¹⁵ Vgl. Rottzoll, Dirk U.: Gen 15,6 – Ein Beleg für den Glauben als Werkerechtigkeit, in: ZAW 106 (1994), 21–27.

¹⁶ Köckert, »Glaube«, 432.

den König sind.« Hier wird notiert: Menschen vor Gott (Lev 7,18; 17,4; Num 18,27.30; Ps 106,31; Spr 27,14) bzw. vor dem König (2Sam 19,20).

Ein ganz ähnliches Argument brachte bereits Ólason vor: »Die donative Bedeutungsnuance des Verbs (»jemandem etwas als x anrechnen«) setzt situativ eine Abstufung von Personen innerhalb einer festgelegten Ordnung voraus. Das ist bei der Frage nach dem Subjekt in Gen 15,16b der entscheidende Punkt (vgl. z.B. 2Sam 19,20!).«¹⁷

Vorausgesetzt wird bei Ólason ein gewisser, ziemlich komplexer Satzbauplan von *hšb*. In den Dateien zur Satzanalyse sieht das so aus (Ich gebe nur die ersten vier Zeilen des Eintrags wieder):

- 1: Gen 15,6b [G-*hšb*] (0 6) *wa*⁽¹⁾ *yihšub-i*⁽²⁾ *ha*⁽³⁾ *l*⁽⁴⁾ *ō*⁽⁵⁾ *šadaqā*⁽⁶⁾
 2: V7,1,00010000,00000000
 3: P(1 2) K1(15,6a 3 4) 2.1(2 3) 2.2(5 6) 3(3 5) ePP2(15,6a) ePP4(15,3a 2 3)
 4: P(mun,don) 1(erg;div,ind) 2.1(add;SV) 2.2(abstr,qual;idet) 3(dir,coerg;pl-dir;hum,ind)

Die erste Zeile notiert die Stellenangabe und die Basis des verbalen Prädikats, hier G(rundstamm) von *hšb*, sodann das Intervall des Satzes, hier von Null bis Sechs, zuletzt die sechs morphologischen Einheiten beginnend mit der Konjunktion *wa*= und endend mit dem Substantiv *šadaqā*.

Die zweite Zeile notiert die Art des Satzes, hier V(erbalsatz), u.z. mit dem Bauplan 7,1. Diese Ziffernangabe steht für folgende Syntagmen: Prädikat (P), Subjekt (1, hier K1, wegen Kontexttilgung des Subjekts, das aus dem Vorsatz 6a aufgenommen wird. Dort findet es sich an der Position 3–4, also der Gottesname), ferner doppeltes direktes Objekt (2.1, das Pronomen =*ha* und 2.2 *šadaqā*) und indirektes Objekt (3, die Präpositionalverbindung *l*=*ō*). Nach der Angabe zum Satzbauplan des Kernsatzes (V 7,1) stehen jeweils durch Kommata abgehoben zwei achtstellige Ziffernblöcke, die Informationen über den Kernsatz erweiternde Elemente liefern, in diesem Fall nur eine Konjunktion (die Eins an dritter Position), deren genaue Position und Funktion in den Zeilen Acht und Neun im Einzelnen bestimmt wird.

¹⁷ Ólason, Kristinn: Zur Valenz von Verb G-*hšb*. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis von Gen 15,6b, in: dies. / S. Steingrímsson. Literatur- und sprachwissenschaftliche Beiträge zu alttestamentlichen Texten. Symposium in Hólar í Hjaltadal, 16.–19. Mai 2005. Wolfgang Richter zum 80. Geburtstag. St. Ottilien 2007, 185–198, hier: 195.

Die dritte Zeile bestimmt die Syntagmen nach ihren Positionen und löst pronominale und andere Bezüge auf. In diesem Fall die Kontexttilgung des Subjekts und die beiden enklitischen Personalpronomina (ePP).

Die vierte Zeile notiert die wichtigsten semantischen Merkmale der einzelnen Satzglieder, hier etwa beim Prädikat [munerativ] und [donativ], beim Subjekt [divinum] und [individuum], für das erste direkte Objekt, dass es sich um einen Sachverhalt handelt ([SV]), nämlich den Sachverhalt, dass Abram an YHWH glaubt, für das indirekte Objekt, neben [direktiv] und [coergativ] auch, dass es mit der Präposition *l* = gebildet ist, etc.

Wenn wir nun die Gültigkeit des Arguments von Ólason prüfen wollen, so kann in der Datenbank zum Beispiel nach dem Muster – wieder untechnisch formuliert – »Prädikat [donativ], Subjekt [humanum], indirektes Objekt [divinum]« gesucht werden. Resultat ist, wenig überraschend, eine Fülle von Belegen. Es zeigt sich, dass jedenfalls das semantische Merkmal [donativ] keine Gewähr für ein Statusgefälle darstellt. Das wollte Ólason vermutlich auch nicht allgemein behaupten, sondern nur für den speziellen Fall, »jemandem etwas als *x* anrechnen«. Dazu gibt es in der Tat keine Gegenbelege. Allerdings ist die Anzahl der einschlägigen Sätze so gering, dass diese Negativevidenz nicht schwer wiegt. Jedenfalls wird deutlich, welche Möglichkeiten Eintragungen auf der Satzebene, die Baupläne und grundlegende semantische Informationen enthalten, bieten.

3. Beispiel: Lev 19,18c

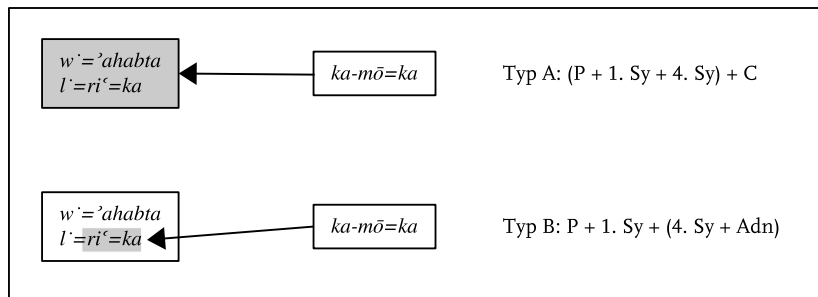
w' = 'ahabta l' = ri' = ka ka-mō = ka – Hans-Peter Mathys¹⁸ hat eine ganze Monographie über diesen Satz geschrieben und es wird nach wie vor diskutiert, ob die komparative Präpositionalverbindung auf das Verb bzw. den Kernsatz zu beziehen sei, wie es in der LXX und im NT getan worden ist, also »Du sollst deinen Nächten lieben, wie dich selbst« (im Sinne von: »wie du dich selbst liebst«), oder nur adnominal auf *ri' = ka*, im Sinne von »Du sollst deinen Nächsten lieben, der wie du ist«. Schüle hat in seinem eingangs erwähnten Aufsatz wieder für das Letztere plädiert, Gaß¹⁹ zuletzt

¹⁸ Vgl. Mathys, Hans-Peter: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (OBO 71). Tübingen 1990.

¹⁹ Vgl. Gaß, Erasmus: Zum syntaktischen Problem von Lev 19,18, in: ders. / H.-J. Stipp

für das Erstere, allerdings mit einer ganz speziellen Variante (»sodass du Liebe erweist deinem Nächsten wie (man) dir (Liebe erweist)«.

Zur Verdeutlichung folgendes Schaubild:



Auf einen sehr wichtigen Aspekt hatte Vanoni schon 1982 in einem unveröffentlichten Aufsatz »Über das ›Wie‹ im Gebot der Nächstenliebe« aufmerksam gemacht.²⁰ Auch Muraoka²¹ weist auf diesen Punkt hin: Kann eine komparative Präpositionalverbindung überhaupt adnominal bezogen sein, wenn die Bezugsgruppe determiniert ist (wie bei *ri'='ka* der Fall, nämlich durch das Pronomen)? Vanoni bestreitet dies und glaubt damit, die Frage eindeutig in Richtung klassische Option entscheiden zu können. Im Prinzip geht er so vor: Er sichtet alle 3000 Belege mit der Präp *k'='* und organisiert sie nach Aspekten wie Determination, Verbvalenz etc. Eine extrem zeitraubende Aufgabe. Mit einer Datenbank lässt sich das sehr schnell erledigen. Dabei ist es durchaus nicht notwendig alle von Wolfgang Richter vorgenommenen Analyseentscheidungen zu akzeptieren. Lev 19,18c erscheint in der Datenbank mit diesen Einträgen:

- 1: Lev19,18c [G- 'hb] (0 7) *w' (1) 'ahabta (2) l' (3) ri' (4) ka (5) ka-mō (6) ka (7)*
- 2: V4,2,00010001,00000000
- 3: P(1 2) 1(1 2) 4(2 5) C1(5 7) gM1(19,2a 2 6) ePP4(19,2a 2 6) ePP6(19,2a 2 6)
- 4: P(fac,aff) 1(erg;hum,ind-m) 4(aff;pl-applic;hum,ind-stat-m) C1(komp;pk-komp;hum,ind-m)

(Hg.). »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). Festschrift für Walter Groß zum 70. Geburtstag. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2011, 197–216.

²⁰ Vgl. Vanoni, Gottfried: Über das »Wie« im Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). Unveröffentlichte Festgabe zum 70. Geburtstag von Bernhard Otte am 20. Dezember 1982.

²¹ Vgl. Muraoka, Takamitsu: A Syntactic Problem in Lev. xix. 18b, in: JSS 23 (1978), 291–297.

Sobald die Arbeitshypothese steht, nämlich, dass Typ B Indetermination im Bezugswort bzw. in der Bezugsnominalgruppe voraussetzt, können die von Richter getroffenen Analyseentscheidungen sehr schnell geprüft werden mit dem Suchmuster »C1(*komp*« versus Suchmuster »ADN (*komp*«. Aus den Ergebnisbelegen seien je zwei zitiert:

Typ A:

Dtn 20,8g $w' = l\bar{o}(\text{'}) yimmas[s] \text{'at } libab \text{'a}\check{h}^{\oplus} - a(y) = w \text{' } k' = libab = \bar{o}$
damit er nicht das Herz seiner Brüder einschüchtere wie sein Herz
Ps 64,4vR1 $\text{'a}\check{s}r \check{s}an \text{'n}\bar{u} \text{' } k' = [h]a = \check{h}arb \text{' } l\check{a}\check{s}\bar{o}n - a = m$
die ihre Zunge gleich einem Schwert geschärft haben

Typ B:

Dtn 10,3b $wa = \text{'ipsul } \check{s}in\bar{e} \text{' } l\bar{u} * \check{h}\bar{o} * t \text{' } \check{a}ban\bar{im} \text{' } k' = [h]a = r\bar{i}(\text{'}) \check{s}\bar{o} * n\bar{im}$
Ich hieb zwei Steintafeln wie die ersten zurecht
Dtn 18,15a $nab\bar{i}(\text{'}) \text{' } m\bar{i}q = q\check{a}rb = ka \text{' } m\bar{i}[n] = \text{'a}\check{h}^{\oplus} \check{e} = ka \text{' } ka - m\bar{o} * = n\bar{i} \text{' } yaq\bar{im} \text{' } l' = ka$
YHWH $\text{'il}\bar{o} * \check{h}\bar{e} = ka$
Einen Propheten wie mich wird YHWH, dein Gott, dir erstehen lassen

Alle Belege, die sich im Sinn von Typ B verstehen lassen, weisen tatsächlich Indetermination im Bezugswort auf. Der Grund für dieses Phänomen ist vermutlich in der Semantik des Vergleichens zu suchen. Jedenfalls lautet das Ergebnis nach Vanoni: Für den Typ B ist Indetermination unabdingbar. Er scheidet infolgedessen für Lev 19,18c definitiv aus, sodass das herkömmliche Verständnis des Satzes gültig bleibt.

Die drei Beispiele haben gezeigt, dass die Arbeit mit digitalen sprachwissenschaftlichen Daten zu einem bestimmten Textkorpus, in diesem Fall dem Alten Testament, echten wissenschaftlichen Fortschritt bedeutet. Sprachliche Argumente, die in allen Methodenschritten häufig begegnen, werden nicht selten ohne Begründung vorgetragen, etwa im Fall von Köckert und einem Subjektwechsel in Gen 15,6. Bestenfalls werden sie mit einigen Belegstellen aus den Grammatiken unterstützt, die jedoch nur selten das Material vollständig und angemessen differenziert darbieten. Ferner fehlen Gesichtspunkte, wie sie die zeitgenössische Linguistik erarbeitet hat, in den umfassenden Standardwerken der Hebraistik. Von daher sind die bisher nur zögerlich von der alttestamentlichen Wissenschaft in Anspruch genommenen Möglichkeiten rechnergestützter Forschung wirklich verheißungsvoll.

II. Profanierungen:

Von der Weltverantwortung des Glaubens

Religiöse Gemeinschaft und Religionsverständnis in empirischer Perspektive

Hans-Georg Ziebertz

Wie versteht sich eine Religionsgemeinschaft und wie soll sie öffentlich auftreten? Wie offen oder abgrenzend soll sie gegenüber anderen Religionen eingestellt sein? Diese ekklesiologischen und religionstheologischen Fragen haben eine normative und eine empirische Seite. Normative Aspekte werden in der systematischen Theologie bearbeitet. Die Praxis wird aber meist mitbedacht, indem man davon ausgeht oder wenigstens wünscht, dass Ideal und Wirklichkeit übereinstimmen. Ob das aber der Fall ist, darüber kann man entweder spekulieren – oder besser – gezielte empirische Forschungen unternehmen, um sich ein Bild von der »gelebten Religion« zu verschaffen. Dazu möchte der vorliegende Aufsatz einen kleinen Beitrag leisten, und zwar im Sinne einer kommunikativen Theologie, die nicht nur bei der Behandlung dogmatischer Themen unverzichtbar ist.¹

Basierend auf einer empirischen Studie mit rund 1700 Jugendlichen werden Äußerungen junger Christen, Muslime und nicht-religiöser Jugendlicher untersucht, wie sie bestimmte religiöse Gemeinschaftsformen und Religionsverständnisse bewerten.

¹ Vgl. Meuffels, Otmar: Kommunikative Sakramententheologie. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1995.

1. Theoretische Elaboration der Konzepte religiöse Gemeinschaften und Religionsverständnis

Ein erster Schritt in der empirischen Forschung besteht in der Klärung der Begriffe, die zunächst theoretisch zu beschreiben sind, um sie anschließend zu operationalisieren und als empirische Messinstrumente verwenden zu können. Im Folgenden geht es um die beiden Begriffe »religiöse Gemeinschaft« und »Religionsverständnis«. Weil in dieser Studie auch Muslime befragt werden, verbietet sich ein eng gefasster Kirchenbegriff.

1.1. Religiöse Gemeinschaft

Der Begriff »religiöse Gemeinschaft« wird verwendet, um für die sehr unterschiedliche Institutionalisierung von Islam und Christentum einen vergleichbaren Oberbegriff zu finden. Schon das Verständnis von Kirche ist unter protestantischen, orthodoxen und römisch-katholischen Christen verschieden. Noch gravierender sind die Unterschiede zwischen christlichen Vergemeinschaftungsformen und denen im Islam. Weder ist der direkte Vergleich theologisch aufgeladener Begriffe wie Kirche, Volk Gottes, *Communio* und zum Beispiel *Umma*² weiterführend, noch auf struktureller Ebene ein direkter Vergleich von Gemeinde oder Pfarrei und Moscheegemeinde. In den Items des empirischen Messinstruments, das später vorgestellt wird, dominieren daher allgemeine Bezeichnungen, wobei die konkreten Inhalte jeweils direkt auf eine bestimmte Praxis in Islam und Christentum beziehbar sind. Pretests haben bestätigt, dass junge Christen und Muslime die angesprochenen Inhalte im Kontext ihres Lebensweltbezugs wahrnehmen und konkretisieren.

Die hier vorgelegte Untersuchung muss sich auf einige ausgewählte Funktionen religiöser Gemeinschaften beschränken. Im Zentrum steht die Frage, wie eine religiöse Gemeinschaft mit ihrer Umwelt kommunizieren soll, d.h.: Wie sozialdiakonisch soll sie ausgerichtet sein? Wie offen soll sie sich organisieren? Welche öffentliche Wirksamkeit soll sie erreichen und wie professionell soll sie geleitet werden?

² Vgl. Ramadan, Tariq: *To be a European Muslim*. Nairobi 2002, 153f.

1.1.1. Gestaltung von Umweltbeziehungen

Beide Religionen stehen vor der Aufgabe, ihr Umweltverhältnis zu bestimmen. Sie müssen eine Idee davon entwickeln, was sie als Religionsgemeinschaft der Umwelt geben und was sie von ihr aufnehmen wollen. Die wichtigste Aufgabe der christlichen Kirche – und damit auch der einzelnen Gemeinden – besteht darin, Gottes Wort zu verkündigen und Menschen in die Nachfolge Christi zu rufen. Dieser Auftrag kann heute nicht mehr allein deduktiv bestimmt werden, sondern er erfordert ebenso ein induktives Vorgehen. Das kann darin bestehen, eine Sensibilität für Formen religiöser Bedürftigkeit zu entwickeln, die in der Moderne sichtbar sind und sich nicht selten am Rand oder sogar außerhalb der Kirchen zeigen. Religiöse Gemeinschaften, die mit dieser »Religion« kommunizieren wollen, brauchen eine entsprechende Offenheit, um sich dieser Form der »religiösen Nachfrage« anbieten zu können. Ebenso ist Umweltbezug kaum möglich ohne eine Art innerer Zirkularität, d.h. ohne einen überschaubaren Kreis in einer Kerngemeinde, ohne Haupt- und Ehrenamtliche, deren Handeln tagtäglich Gemeinde praktisch konstituiert. Ohne diese Binnen-Zirkularität kann keine Gemeinde existieren. Sie ist selbst notwendig, um mit der Umwelt in Beziehung treten zu können. Binnen-Zirkularität und Außen-Bezug zielen nicht auf ein Entweder-oder, sondern auf das Finden einer Balance. Die Beziehung zwischen Gemeinde und Umwelt kann auf Dauer nicht als Einbahnverkehr von der Gemeinde zu ihrem Kontext definiert werden, sei es als kritisch-prophetischer Impuls oder als Attitüde eines überlegenen Heilswissens. Die Gemeinde kann ebenso wenig grenzenlos offen sein und alles in sich aufnehmen, indem sie als Aufgabe übernimmt, was sie von der Umwelt als Erwartung an sich wahrnimmt. Die Gefahr stellt sich etwa dort ein, wo die Kirche nicht reflektiert, ob sie ihre diakonal-caritative Arbeit als sozialstaatliche Kompensation betreibt oder ob sie die kritische Funktion der Diakonie im Blick behält.³ Sie zeigt sich des Weiteren, wo sie sich für die Bewältigung der von der Gesellschaft verursachten, von ihr aber nicht beseitigbaren »Restprobleme«⁴ zuständig fühlt und sich mit dieser Form gesellschaft-

³ Vgl. Moltmann, Jürgen: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Neukirchen-Vluyn 1984.

⁴ Vgl. Lübke, Hermann: Philosophie nach der Aufklärung. Düsseldorf 1980.

licher Akzeptanz zufrieden gibt – ein Gedanke, den Heinrich Lübke vorgetragen hat.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Perspektive an Bedeutung, die Umweltbeziehung als eine in zwei Richtungen verlaufende Kommunikation zu betrachten.⁵ Die Gestaltung der Umweltbeziehung rückt selbst in den Mittelpunkt. In und über diese Beziehung, die die innere Zirkularität immer wieder übersteigt, erkennt die Gemeinde ihre konkreten Aufgaben und findet ihre Identität. Als soziale Gebilde sind Gemeinden nicht nur von ihrem eigenen religiösen Verständnis abhängig, sondern ebenso von der gesellschaftlichen Anerkennung ihrer Selbstdefinition.⁶ Dies setzt eine Selbstthematisierung voraus, in der die Umweltbezüge und mithin das Nichtdazugehörige (z. B. in der Form religiöser Erwartungen/Bedürfnisse) implizit mit bedacht werden.⁷

Wenn man parallel zu diesen Überlegungen die Struktur und das Funktionieren einer Moscheegemeinde analysiert, stellen sich analoge Fragen. Eine Moscheegemeinde ist nicht nur religiöse Kultstätte. Diese Gemeinden haben Mitglieder, sind aber auch offen für andere (Muslime), sie organisieren das Freitagsgebet und sie richten sozialdiakonische Aktivitäten für bestimmte Mitgliedsgruppen aus. Sen und Aydin⁸ listen die folgenden Funktionen auf: Moscheegemeinden unterrichten in Korankursen die Rezitation von Suren und die richtige Durchführung bestimmter Rituale (z.B. Waschungen), je nach Möglichkeiten stellen sie Räume für Feste mit religiösem Charakter zur Verfügung, Moscheegemeinden sind meist Orte der Begegnung und des Austausches, angegliederte Teestuben dienen als Treffpunkte, viele Gemeinden machen ein Kursangebot (z.B. zum Erlernen der Landessprache), sie organisieren Freizeitangebote für Kinder und Jugendliche und sie bieten soziale Unterstützung an. Somit kann im Blick auf den Islam und das Christentum gefragt werden: Wie sozialdiakonisch sollen Religionsgemeinschaften ausgerichtet sein, was wollen sie bewirken?

⁵ Vgl. Meuffels, Otmar: Produktiver Dialog. Theologische Stimmen in einer demokratischen Gesellschaft, in: HK 7 (2013), S. 367–372.

⁶ Vgl. Kaufmann, Franz Xaver: Kirche begreifen. Freiburg 1979, 131–133.

⁷ Vgl. Wegenast, Klaus / Lämmermann, Godwin: Gemeindepädagogik. Kirchliche Bildungsarbeit als Herausforderung. Stuttgart / Berlin / Köln 1994, 10–31.

⁸ Vgl. Sen, Faruk / Aydin, Hayrettin: Islam in Deutschland. München 2002, 35.

1.1.2. Sozialdiakonische Ausrichtung

Gehen wir zuerst auf die sozialdiakonische Ausrichtung ein. Im Christentum sind Begriffe wie »Prophetische Kirche« und »Option für die Armen« im Rahmen befreiungstheologischer Ansätze entwickelt worden. Die lateinamerikanische Bischofskonferenz hat diese Konzepte durch die Dokumente von Medellin und Puebla (1979) international bekannt gemacht. Die Blütezeit der Befreiungstheologie ist zwar vorbei – nicht zuletzt durch anhaltende Interventionen und Verurteilungen des Vatikans unter Federführung des damaligen Kurienkardinals Josef Ratzinger – aber das biblische Gebot der Nächstenliebe, nachdem die Sorge für den Nächsten eine zentrale Norm ist und nach der das besondere Engagement der christlichen Gemeinde den Armen und Schwachen gelten soll, besteht auch weiterhin und wird vom gegenwärtigen Papst wieder stärker betont. Im Kontext der Befreiungstheologie war das Eintreten für die Schwachen mit einer Kritik an der bürgerlichen Kirche verbunden. Leonardo Boff sprach von einer Kirche »aus der Erfahrung der Armen«. Er verstand dies nicht als ein Plädoyer für die exklusive Zuwendung zu einer bestimmten Gruppe, sondern als Option der Theologie und der religiösen Praxis. Diese Option ist darüber hinaus orientierend für den Kontakt mit den übrigen Gruppen der Gesellschaft. Boff schreibt:

»So lauten großen Themen dieser Kirche: soziale Veränderung in Richtung auf ein gerechteres Zusammenleben, Menschenrechte als Rechte der großen armen Mehrheit, soziale Gerechtigkeit, ganzheitliche Befreiung vor allem durch gesellschaftlich-geschichtliche Befreiung, konkreter Dienst an den in dieser Welt Zukurzgekommenen...«⁹

Weil die Armen oft genug durch die konkrete Ausübung von Macht und Herrschaft kompromittiert worden seien, bedürfe es einer inneren Organisation der Kirche, die sich dem entgegenstelle. Indem sich die Kirche von unten aus der Gemeinschaft der Armen entfalte, korrespondiere mit ihr ein Gemeinschaftsmodell, das sich nicht den herrschenden Staatsformen entlehnt. »Die Macht in der Gemeinde ist in einer neuen, mehr Partizipation ermöglichenden Weise verteilt, so dass jede Zentralisierung und Herrschaft seitens eines Machtzentrums vermieden ist«¹⁰. Das sei umso notwendiger, als die Kirche historisch gesehen der Macht oft genug

⁹ Boff, Leonardo: Kirche. Charisma und Macht. Düsseldorf 1985, 27f.

¹⁰ Boff, Kirche, 26f.

auf ungute Weise erlegen war. Der Ruf nach Parteilichkeit mit denen, die der Solidarität bedürfen, wurde auch in Europa deutlich formuliert.¹¹ Der Anspruch an die Kirche laute, sich gegenüber den Bedürftigen nicht nur wohl­tätig zu verhalten, sondern deren Rechte ins Bild zu setzen. Bedürftigkeit könne in klassischen Formen materieller Armut zum Ausdruck kommen, aber auch in Ungerechtigkeit durch Rassismus oder Sexismus.¹² Für die christliche Gemeinde ergebe sich daraus die Forderung, religiöses und politisches Engagement nicht zu trennen, sondern den politischen Charakter der dem Evangelium gemäßen Liebe wiederzuentdecken – also Agape mit Solidarität zu übersetzen.¹³

Der Islam kennt keine dem Christentum ähnliche Organisationsstruktur, die im Katholizismus zudem noch Gegenstand einer ekklesiologischen Theologie ist. Sozialdiakonische Aufgaben werden daher vor allem als Pflichten formuliert, die der einzelne Gläubige zu erfüllen hat. Die längste Tradition sozialdiakonischer Aufmerksamkeit liegt im Einzug der Almosensteuer (Zakat). Sie ist als finanzielle Beihilfe für Bedürftige gedacht, wobei die Praxis in islamisch geprägten Ländern unterschiedlich gehandhabt wird. Reichtum wird im Islam nicht verdammt, aber ein mit Wohlstand Gesegneter läuft Gefahr, vom rechten Weg abzukommen. Irdische Güter sind vergänglich und beim jüngsten Gericht sowieso bedeutungslos. Daher ist ein Leben nach den Weisungen Gottes anzustreben und den Verlockungen materiellen Besitzes zu widerstehen. In diesem Zusammenhang kann die Almosensteuer auch eine läuternde Funktion übernehmen.¹⁴ Neben dieser Verpflichtung umfassen die Rechtsvorschriften der Shariʿah zahlreiche weitere Aufforderungen an die Gläubigen, gerecht zu sein und Gutes zu tun. Im konkreten Alltag der Moscheegemeinden und islamischen Verbände kommt es zur Institutionalisierung durch soziale Einrichtungen und organisierte Hilfeleistungen, die vor allem Muslimen selbst zugutekommen.

¹¹ Vgl. Steinkamp, Hermann: Solidarität und Parteilichkeit. Mainz 1994.

¹² Vgl. Bedford-Strohm, Heinrich: Vorrang für die Armen. München 1993, 84–85.

¹³ Vgl. Steinkamp, Hermann: Der Hoffnungsschimmer. Solidarische und verbindliche Gemeindepraxis, in: O. Fuchs / u.a. (Hg.). Das Neue wächst. München 1995, 96–114, hier: 110–112.

¹⁴ Vgl. Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo: Ethik der Weltreligionen. Darmstadt 2005, 35f.

1.1.3. Offenheit religiöser Gemeinschaften

Wer soll zu einer religiösen Gemeinde gehören? Sind die Grenzen eng oder weit zu ziehen? Im christlichen Kontext ist die Spannung zwischen offener und entschiedener Gemeinde schon von Karl Rahner in den 1970er Jahren diskutiert worden. Die zukünftige Kirche, so Rahner, werde durch nichts anderes als durch den Glauben derjenigen Menschen getragen, die freiwillig eine Gemeinde bilden. Gemeinde sei nicht unbedingt identisch mit dem, was in der Regel unter Territorial-Gemeinde verstanden werde. Rahner nennt einige Kriterien, um von Gemeinde sprechen zu können. Eine Gemeinde müsse über eine bestimmte Struktur verfügen und sich durch Dauerhaftigkeit auszeichnen. In ihr müsse die Sorge für eine organisierte Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der christlichen Sakramente ebenso gegeben sein wie Zuwendung zu Anderen (Diakonie). Eine solche Gemeinde habe das Recht, vom Bischof anerkannt zu werden.¹⁵ Die Kirche habe sich solchen »Basisgemeinschaften« in Dienst zu stellen, nicht zuletzt deswegen, weil nach dem Wegfall religiös bestimmter Milieus das konkrete Zeugnis einer Gemeinde und ihrer Glieder zur zentralen Tradierungskategorie werde.¹⁶ Rahner hat nicht nur einen Kreis von Kern-kirchlichen vor Augen. Er erinnert daran, dass in der Vergangenheit Mitgliedschaft in der Kirche als kulturelle Selbstverständlichkeit durch die Taufe gegeben war und dass diese Mitgliedschaft nicht in Zweifel gezogen wurde, solange ein Getaufter keine explizit anti-kirchliche bzw. antichristliche Polemik vertrat. Heute komme Mitgliedschaft durch ein offizielles und nachdrückliches Bekenntnis zur Kirche zustande.¹⁷ In diesem Kontext entstünden Gedankenmodelle der »kleinen überzeugten Herde«, die – in Abgrenzung nach außen – die Überlieferung bewahre und tradiere. Rahner hielt bereits damals dagegen, dass die Kirche »offen« sein müsse: »Die Kirche sollte die Fließendheit und Unbestimmbarkeit ihrer Grenze in einer positiven Weise betrachten. Sie sollte diejenigen, die sich nicht schon schlechthin durch ihren Glauben mit der Kirche identifizieren können, aber der Kirche als der konkreten Trägerin des christlichen Gedankens gegenüber ein positiv wohlwollendes Verhältnis haben, eher als zu sich

¹⁵ Vgl. Rahner, Karl: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Freiburg 1972, 57–60.

¹⁶ Vgl. Rahner, *Strukturwandel*, 121f.

¹⁷ Vgl. Rahner, *Strukturwandel*, 76f.

gehörig denn als von ihr getrennt betrachten«¹⁸. Christliche Identität solle eher durch Inklusion als durch Exklusion bestimmt werden. Trotzdem soll die Kirche in der Auslegung ihrer Sendung auch festlegen dürfen, welche Konsequenzen hinsichtlich des Kirche-sein-Könnens vom Glauben ausgehen. Aber die Spannung zwischen Offenheit einerseits und Regelwerk andererseits müsse nicht scharf umrissen werden sondern bedürfe immer wieder neu der Ausdeutung. Welche Regeln legitim seien, könne, insbesondere unter den Bedingungen des modernen Pluralismus, nicht mehr ohne weiteres festgelegt werden. In jedem Fall böten »synodale Prozesse« mehr Chancen, den richtigen Weg zu finden, als Anordnungen im Geiste einer »Regenten-Mentalität«. Offenheit der Kirche und in der Kirche seien dringend geboten, um nicht auf eine sterile Getto-Kirche zuzusteuern, die darauf bedacht ist, sich vom Außenleben abzusondern, die im »Außen« Gegnerschaft vermutet und das Binnenleben eigenen Regeln unterordnet. Durch eine konsequente Offenheit gebe die Kirche nichts von dem auf, was ihr wertvoll sei. Die Offenheit beziehe sich strukturell auf Fragen der Mitgliedschaft, aber auch auf die Lehre. Letztendlich würde die Grenze zwischen Ketzerei und Dogma nur äußerst selten berührt, daher könne die Kirche auch ihre Lehre für den Dialog öffnen. Beide Aspekte hängen zusammen. Je mehr die Kirche für jene offen ist, die als ihre »Sympathisanten« betrachtet werden können, die aber nicht dem (vielleicht ohnehin unerfüllbaren) Bild einer bestimmten Vollidentifikation entsprechen, desto vielfältigere Züge wird die Praxis des Glaubens annehmen. Diese Vielfalt zu gestalten und in ihr Form zu suchen, kennzeichne eine offene Kirche. Insofern spielt das Problem der Mitgliedschaft hinein in die Frage »Kirche oder Sekte«. Eine offene Kirche ist nach Rahner am besten geeignet, den Herausforderungen der Zeit zu begegnen. Sie muss sich dann aber auch mit jenen Errungenschaften der Moderne versöhnen, von der sie selbst profitiert: Freiheit und Demokratie.¹⁹

Im Islam trifft die Frage der Vergemeinschaftung ein Problem, das schon weiter oben angesprochen wurde. In Deutschland führt vor allem die Notwendigkeit der Interessenvertretung gegenüber staatlichen Stellen zu Organisationsverbünden, die jedoch meist nicht selbst Zentren religiösen Lebens sind, sondern politische Arbeit nach Innen und Außen leisten.

¹⁸ Rahner, Strukturwandel, 78.

¹⁹ Vgl. Rahner, Strukturwandel, 127–130.

Eine der lokalen christlichen Kirche ähnliche Vergemeinschaftungsform ist die Moscheegemeinde. Sie ist Gebetsort und vielfach auch sozialer Treffpunkt, Kommunikationsraum und Ort der Freizeitgestaltung. Die überwiegende Zahl der Moscheegemeinden ist in der Trägerschaft islamischer Verbände. Nur in den Ballungszentren, vor allem in Berlin, gibt es eine größere Zahl unabhängiger Moscheen. Nach Yasin Alder²⁰ liegen die Wurzeln der Vereine vor allem in der ethnischen Betreuung und Beheimatung der in Deutschland lebenden Muslime. Diese Funktion sei im Blick auf die Migrationsbewegungen seit den 1960er Jahren zu erklären, sie würde jedoch mittelfristig an Bedeutung verlieren. Vor allem in der jüngeren Generation, die in Deutschland geboren wurde und hier zukünftig leben will, sei eine Tendenz zu neuen Initiativen außerhalb der etablierten Moscheeverbände zu erkennen: »Diese junge Generation findet sich stärker in deutschsprachigen Aktivitäten wieder, deren TeilnehmerInnen einen gemischt-ethnischen Hintergrund haben. Dies dürfte mittelfristig eine Herausforderung für die noch recht stark ethnisch orientierten Verbände und einen Impuls darstellen, sich zu wandeln«²¹. Die damit angesprochene Thematik, welche Zielgruppe Moscheegemeinden vor Augen haben bzw. haben sollten, kann als eine der christlichen Kirche analoge Frage verstanden werden, wie fokussiert oder offen eine Gemeinde ausgerichtet sein soll.²²

1.1.4. Öffentliche Wirksamkeit und Professionalität

Öffentliche Wirksamkeit und Professionalität sind aktuelle Herausforderungen, denen sich die Religionsgemeinschaften stellen müssen. Daher ist die Frage einzubeziehen, wie professionell eine Religionsgemeinschaft geleitet werden soll. Zur Professionalität gehört eine theologische bzw. spirituelle Kompetenz der Akteure, um die religiösen Aufgaben im Rahmen des Gottesdienstes und der geistlichen Begleitung erfüllen zu können.²³ Weiterhin zählen dazu eine soziale und personale Kompetenz, um

²⁰ Vgl. Alder, Yasin: Repräsentation unabhängiger Moscheevereine und Selbstorganisation in den muslimischen Vertretungsorganen, in: Heinrich Böll Stiftung (Hg.). *Muslimische Gemeinschaften zwischen Recht und Politik*. Berlin 2010, 34–38.

²¹ Alder, Repräsentation unabhängiger Moscheevereine, 37.

²² Vgl. Sonnberger, Klaus: *Die Leitung der Pfarrgemeinde. Eine empirisch-theologische Studie unter niederländischen und deutschen Katholiken*. Weinheim 1999.

²³ Vgl. Meuffels, Otmar: *Kirche als Volk Gottes. Ein Plädoyer für die Einheit von Amt und*

ein Netzwerk von Sozialbeziehungen aufbauen und erhalten zu können. Diese Kompetenzen sind sowohl für die binnenzirkuläre Kommunikation als auch für die Unterhaltung der Gemeinde-Umwelt-Beziehungen nötig. Insofern Aufgaben der Interessenvertretung hinzukommen, ist schließlich eine bestimmte Form der politischen Kompetenz Bestandteil professionellen Handelns. Professionelle Kompetenz setzt Sachkenntnis voraus, ohne die eine Teilhabe an säkularen Diskursen in einer Medienwelt nicht erfolgreich sein kann.

Im Islam ist eine Professionalisierung darin zu erkennen, dass an deutschen Universitäten vermehrt Institute zur Ausbildung von Religionslehrern und Imamen gegründet werden.²⁴ Zwar ist die Bereitstellung von Mitteln für Personal und Infrastruktur politisch motiviert, um mittelfristig dem Import von türkisch sprechenden Imamen entgegenzuwirken, aber dieser Prozess wird nicht ohne Auswirkungen auf die Professionalität muslimischer Multiplikatoren in Deutschland bleiben. Dass diese zunehmend nach in Deutschland geltenden Qualitätsmaßstäben ausgebildet werden, wird eine veränderte öffentliche Präsenz zur Folge haben, aber auch zu islaminternen Reformen führen. Daher stellt sich auch im Islam die Frage, was man sich unter öffentlicher Wirksamkeit vorstellt und wie professionell der Islam zu führen ist.

1.2. Religionsverständnis

Ideensysteme im Sinne einer umfassenden Weltanschauung vertreten alle Religionen. In der Katholischen Kirche ist das II. Vatikanum ein wichtiges Datum, an dem das eigene Selbstverständnis und die Einstellung gegenüber anderen Religionen eine Reform erfahren hat. Zwar mag der Schritt von der Exklusivität zur Inklusivität für Pluralisten ein (zu) kleiner sein, aber im Blick auf die Geschichte der Katholischen Kirche handelte es sich um eine zentrale Weichenstellung und diese Lehranpassung ist weiterhin von großer Bedeutung. Immerhin wurde der Alleinanspruch fallen gelassen, dass nur in und durch die römisch-katholische Kirche Heil gefunden werden kann. Das Pluralismusproblem betrifft aber keineswegs nur die Katholische Kirche. Es hat eine eigene Geschichte in den

Charisma, in: MThZ 50 (1999), 43–53.

²⁴ Vgl. Ucar, Bülent (Hg.): Imamausbildung in Deutschland. Göttingen 2010.

protestantischen Kirchen und es ist sehr virulent im Islam, der sich als die Religion versteht, die die (historisch) letzte Offenbarung Gottes empfangen hat.²⁵

Es würde dieses Kapitel überfordern, einschlägige theologische Positionen im Islam und im Christentum zu referieren, die sich mit dem Religionsverständnis angesichts des religiösen Pluralismus beschäftigen.²⁶ Stattdessen wird auf eine Idealtypenbildung zurückgegriffen, die auf alle Religionen angewendet werden kann. Darin werden drei Argumentationen für den Umgang mit religiöser Pluralität entwickelt, die später eine Plattform für die empirische Untersuchung bieten. Ein Kriterium für Idealtypen ist, dass sie theoretisch hinreichend klar voneinander unterschieden werden können. Ein Idealtypus ist ein theoretisches Konstrukt und kein Abbild der empirischen Wirklichkeit. Daher kann man sich in der Praxis zu jedem Idealtyp mehr oder weniger positiv oder negativ verhalten. Wir unterscheiden in Anlehnung an eine Forschungstradition zwischen einem monoreligiösen, multireligiösen und interreligiösen Typus.²⁷

²⁵ Vgl. Shabestari, Mohammed Motjhed: Die Menschenrechte und das Verständnis der Religionen, in: Amirpur, K. (Hg.): Unterwegs zu einem anderen Islam. Freiburg 2009, 37–44.

²⁶ Vgl. Klinger, Elmar (Hg.): Gott im Spiegel der Weltreligionen. Christliche Identität und interreligiöser Dialog. Regensburg 1997. Vgl. Klinger, Elmar: Fragen und Probleme gegenwärtiger Religionstheologie. Ein Lagebericht, in: *Diakonia* 33 (2002), 90–97. Vgl. auch: Sundermeier, Theodor: Evangelisation und die »Wahrheit der Religionen«, in: Bernhard, H. (Hg.). Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 1991, 175–190. Vgl. ebenso: Swidler, Leonard: Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. Regensburg / München 1992.

²⁷ Zum Folgenden vgl. van der Ven, Johannes A.: Religious Values in the Interreligious Dialogue, in: *Religion & Theology* 1 (1994), 244–260. Vgl. Ven van der, Johannes A. / Ziebertz, Hans-Georg: Jugendliche in multikulturellem und multireligiösem Kontext. SchülerInnen zu Modellen interreligiöser Kommunikation – ein deutsch-niederländischer Vergleich, in: *RpB* 35 (1995), 151–167. Vgl. Ziebertz, Hans-Georg: Religion in religious education, in: *Panorama. International Journal of comparative religious Education and Values* 8 (1996), 135–145. Vgl. Ziebertz, Hans-Georg: Interreligiöses Lernen, in: F. Schweitzer / u.a. (Hg.). Entwürfe einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. Freiburg / Gütersloh 2002, 121–143. Vgl. auch: Ziebertz, Hans-Georg: The Catholic View on Religious Pluralism in Empirical Perspective, in: J. Astley / u.a. (Hg.). *Teaching Religion. Teaching Truth*. Bern 2012, 155–184. Vgl. ebenso: Ziebertz, Hans-Georg / van der Ven, Johannes A.: Religionspädagogische Perspektiven zur interreligiösen Bildung, in: Ziebertz, H.-G. / Simon, W. (Hg.): Bilanz der Religionspädagogik. Düsseldorf 2012, 259–27.

1.2.1. Das monoreligiöse Modell

Dieses Modell hat in der Geschichte des Christentums unterschiedliche Formen angenommen. Es wurde relevant bei der Trennung der Ost- und Westkirche im Jahre 1054, noch mehr während der Reformation im Sinne der »religio vera« und im Kontext der Aufklärung etwa in der Auseinandersetzung mit der Religionskritik oder dem Deismus. Monoreligiosität kann unterschiedliche Ausrichtungen haben. In der exklusivistischen Variante konzentriert man sich auf die *fides quae*, also auf das Glaubenssystem der Religion. Diese Variante kann die Auffassung beinhalten, dass es nur eine einzig wahre Religion gibt und andere Religionen minderwertig oder vorläufig sind. Im religiösen Fundamentalismus der Gegenwart ist die Vorstellung von einer absoluten und universalen Religion – nämlich der eigenen – sehr präsent. Aber auch außerhalb des fundamentalistischen Lagers gibt es einen monoreligiösen Standpunkt, der jedoch anderen Religionen gegenüber offener eingestellt ist. Dieser Standpunkt wird als inklusive Konzeption bezeichnet, die von Karl Rahner²⁸ eingeführt wurde und die sich in dem, was inhaltlich damit gemeint ist, in den einschlägigen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils finden lässt.²⁹ Hinter dieser Perspektive verbirgt sich die Einsicht, dass man den Mitgliedern fremder Religionen gegenüber positiv eingestellt und ihnen offen begegnen sollte, weil ihr persönlicher Glaube belebende Gedanken und Elemente der christlichen Religion beinhalten kann, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst sind. Vor diesem Verständnishorizont können sie als »anonyme Christen« bezeichnet werden, d.h. sie können erlöst werden und in Gottes Gnade leben. So ist zwar für Menschen in anderen Religionen Heil möglich, aber nicht durch die andere Religion. Die Grundgedanken der Exklusion und Inklusion finden sich im Prinzip der Inkarnation wieder, in der Christus sich universal in allem, was zum Wertvollen in dieser Welt gehört, (exklusiv) vergegenwärtigt hat. Alle großen Religionen kennen Varianten dieses Modells. Eine im Islam weit verbreitete Position

²⁸ Vgl. Rahner, Karl: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: ders. (Hg.). *Schriften zur Theologie*. Bd. 5, Einsiedeln u.a. 1964, 136–158. Vgl. auch: Rahner, Karl: Über den Absolutheitsanspruch des Christentums, in: ders. (Hg.). *Schriften zur Theologie*. Bd. 15, Einsiedeln u.a. 1983, 171–184.

²⁹ Vgl. Brück, Michael von / Werbick, Jürgen (Hg.): *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg 1993.

sieht die Exklusivität des Islam darin begründet, dass es sich bei Gottes Offenbarung an Mohammed um die jüngste Selbstmitteilung Gottes handle, der daher die größte Autorität zukomme. Von Inklusivität im Islam kann in dem Sinn gesprochen werden, dass Teile der sogenannten abrahamitischen Tradition aufgenommen und in das eigene Offenbarungsverständnis integriert werden. Wie in der Rahner'schen Diktion sind die »Teile« jedoch nicht aus sich heraus heilsfähig. Festzuhalten ist, dass das monoreligiöse Modell in beiden Religionen anzutreffen ist.

1.2.2. Das multireligiöse Modell

Das multireligiöse Modell unterscheidet sich vom monoreligiösen Modell in der Zielsetzung der religiösen Interaktion. Zunächst negativ ausgedrückt: Dem multireligiösen Modell geht es nicht um religiöse Wahrheit, etwa im Sinne einer Wahrheit über Gottes wirkliche Existenz, um Attribute wie Allmächtigkeit, Gerechtigkeit und Liebe und auch nicht um Gottes Handeln in der Geschichte. Es intendiert weder Eifer in der Wahrheitssuche, noch die Suche nach dem eigentlichen Sinn. Die eigentliche Quelle ist die Neugier und das Streben nach Wissen. Das Ziel des multireligiösen Modells ist der Vergleich, in dem Informationen über religiöse Erfahrungen, Gefühle und religiöses Verhalten herangezogen werden, die es erlauben, die Beweggründe religiöser Menschen und deren Religion zu verstehen. Vergleichen impliziert, Einsichten in die Unterschiede der Religionen zu erhalten und Ähnlichkeiten festzustellen. Dem multireligiösen Modell geht es nicht darum, unterschiedliche Religionen in eine bestimmte hierarchische Reihenfolge einzuordnen, sondern objektive Kriterien für den Vergleich zu finden (z.B. Konzepte der Menschenwürde, Schöpfungsvorstellungen, Feminismus, usw.). Der Vergleich erlaubt Aussagen, ob eine Religion moderner oder progressiver ist als eine andere, wenn man denn modern und progressiv gut zu definieren weiß. Religionen können unter dem Blickwinkel eines religiösen Evolutionsprozesses betrachtet werden, nach dem nur die stärkste Religion überlebt; sie können in der Perspektive der Familienzugehörigkeit untersucht werden, wobei Nähe und Ferne zu einem Familienkern festgestellt wird; oder sie können typisiert werden nach einer Reihe von theoretischen Konzepten (Gott, Gnade, Erlösung usw.), um deren rationalen Kern zu erfassen. Das multireligiöse

Modell entstammt keiner anerkannten theologischen Schule, sondern man findet es eher in der Religionswissenschaft, Religionsphilosophie oder Religionspsychologie.³⁰ Dennoch gibt es gute Argumente, das Gleichheitsprinzip dieses Denkens als einen Idealtypus in die Untersuchung einzubeziehen, denn in der Praxis, so kann begründet angenommen werden, spielt es eine wichtige Rolle.

1.2.3. Das interreligiöse Modell

Das interreligiöse Modell bildet ein Pendant zum mono- und multireligiösen Modell. Im monoreligiösen Modell werden die anderen Religionen nicht von den ihnen zugrunde liegenden Prinzipien, Voraussetzungen und Selbstverständnissen her betrachtet, sondern aus der eigenreligiösen Perspektive heraus bewertet. Christlich gesprochen ist die Inkarnation Jesus Christi das Kriterium, nach dem die Welt bemessen und beurteilt wird. Aus multi- oder interreligiöser Perspektive steckt zu viel exklusives Christentum bzw. exklusiver Islam im monoreligiösen Modell, in dem die Ich-Perspektive der christlich/muslimisch Gläubigen dominiert. Im monoreligiösen Modell gibt es keine Du-Perspektive der anderen Religionen, keinen Perspektivenwechsel, keine Koordination zwischen dem Ich und dem Du. Mit dem Konzept des Perspektivenwechsels wird die Exklusivität der Ich-Perspektive überstiegen, ohne diese aber aufzugeben. Der normative Kern des Perspektivenwechsels ist das Konzept der Relation, dass es verschiedene Perspektiven gibt, die einander bereichern können. Der Perspektivenwechsel steht im Mittelpunkt des interreligiösen Modells.³¹ Es will vor allem eine problematische Form religiösen Handelns überwinden, zu der ein zugespitztes monoreligiöses Modell führen kann: Religiozentrismus. Das interreligiöse Modell will die Beschränkung auf die Ich-Perspektive im monoreligiösen Modell überwinden und eine kommunikative Perspektive ermöglichen. Es unterscheidet sich aber auch vom multireligiösen Modell. Die Kritik aus interreligiöser Perspektive lautet: Wie sich das monoreligiöse Modell auf die Ich-Perspektive der christlichen oder islamischen Religion beschränkt und die Du-Perspektive vernachlässigt.

³⁰ Vgl. Hick, John: Gott und seine vielen Namen. Altenberge 1982.

³¹ Vgl. Schweitzer, Friedrich: Christus und die Welt der Religionen. Aufgaben interreligiösen Lernens, in: JRP 15 (1999), 159–172. Vgl. auch: Van der Ven, Religious Values, 244–260.

sig, stilisiert das multireligiöse Modell die neutrale Es-Perspektive zum archimedischen Punkt. Es distanziert sich vom religiösen Engagement der Einzelnen, abstrahiert Religiöses und stellt die eigene Erkenntnis über alle anderen Religionen, um aus einer selbsterklärten »objektiven« Perspektive Evolutionsprozesse, Familienzugehörigkeiten oder Rationalität zu bemessen und zu beurteilen. Vom interreligiösen Modell aus wird gefragt, ob dabei nicht die eigentliche Essenz und der innere Wert einer Religion aus dem Blick gerät, nämlich die menschliche Begegnung mit der Transzendenz. Noch kritischer: Gibt es überhaupt eine neutrale objektive Es-Perspektive, die nicht auch eine Ich- und Du-Perspektive einschließt? Ist eine Es-Perspektive etwas anderes als eine situations- und kontextgebundene Ich- bzw. Du-Perspektive? In Abgrenzung von diesen beiden Modellen legt das interreligiöse Modell die Aufmerksamkeit auf die Begegnung mit der anderen Religion, wofür weder die Ich-Perspektive noch die Es-Perspektive ausreichen. Menschen können nur etwas bezeichnen und als Ich repräsentieren, wenn sie unterscheiden. Indem sie unterscheiden, kommt mindestens ein Zweites in den Blick, aufgrund dessen unterschieden und etwas Eigenes als Eigenes bezeichnet werden kann. In diesem Verständnis gibt es kein Entrinnen vor dem Perspektivenwechsel. Der Wechsel von Perspektiven ist daher die Grundlage des interreligiösen Modells. Der Begriff *Perspektivenwechsel* enthält einerseits die Beschreibung einer Tätigkeit und andererseits eine Zielbestimmung. Diese lautet, dass Teilnehmende durch den praktischen Vollzug des Perspektivenwechsels die Fähigkeit erwerben, die eigene Religion nicht nur aus der eigenen Perspektive, sondern auch aus der Perspektive der anderen Religion, mit der man Kontakt hat, zu verstehen. In dieser Konzeption ist auch Wahrheit relational angelegt, d.h. die verschiedenen Blickwinkel auf das, was Wahrheit sein kann, ergänzen sich und sind einander kritische Korrektive. Das heißt aber auch, Wahrheit als Prozess und nicht als Besitz zu verstehen. Das zentrale Medium des interreligiösen Modells, der Perspektivenwechsel, intendiert gegenseitiges Verstehen, Toleranz und Respekt, es impliziert auch Selbst-Reflexion und Selbst-Kritik. Während sich das multireligiöse Modell durch religiöse Distanz auszeichnet, beruht das interreligiöse Modell auf religiösem Commitment: religiöses Interesse ist das Motiv für die Beschäftigung mit anderen religiösen Perspektiven. Ungeachtet des

Commitments gilt das interreligiöse Modell aus monoreligiöser Perspektive als gefährlich, weil es u.a. mit einem offenen Wahrheitskonzept operiert.

2. Operationalisierung der Konzepte

Bislang sind die beiden zentralen Konzepte dieser Studie theoretisch erläutert worden, im Folgenden schließt sich der Schritt der Operationalisierung an. Das bedeutet, dass jedem Konzept Indikatoren zugeschrieben werden, die als empirische Phänomene gemessen werden können.

Anschließend werden die theoretisch konzipierten Skalen auf ihre empirische Reliabilität getestet. Ein weiterer Abschnitt stellt die Forschungsfragen und Annahmen für die empirische Analyse vor, bevor am Ende dieses Subkapitels einige Angaben zum Sample folgen.

2.1. Operationalisierung

2.1.1. Funktion religiöser Gemeinschaft

Der Institutionalisierungsgrad in Christentum und Islam ist unterschiedlich, entsprechend unterscheiden sich beide Religionen auch im Blick auf ihr Gemeinschaftsverständnis. Das macht es nicht einfach, ein Konzept religiöser Vergemeinschaftung zu benutzen, das beiden Religionen entspricht. Institutionenbegriffe, die jeweils nur für eine Religion typisch sind, sind zu vermeiden. Daher hebt das in dieser Studie verwendete Konzept auf verschiedene Funktionen einer religiösen Gemeinschaft ab, die keine Festlegung auf eine bestimmte religionstypische Organisationsform oder Inhalte implizieren. Das Instrument umfasst fünf Dimensionen, in denen eine bestimmte Leistung einer religiösen Gemeinschaft zur Sprache kommt, ohne dass damit Vollständigkeit beansprucht wird. Die Dimensionen sprechen Ausrichtungen religiöser Gemeinschaften an, die für ein öffentliches gesellschaftliches Handeln und Verhalten relevant sind. Jede Dimension wird mit jeweils drei Items operationalisiert. Die Befragten können ihre Einstellung zu den insgesamt 15 Items auf einer 5-Punkt Likertskala angeben (vgl. Abb. 1).

Die erste Dimension thematisiert das *Prophetische Auftreten* einer religiösen Gemeinschaft, vor allem im Einsatz für Benachteiligte. Religionsgemeinschaften sollen öffentlich für die Schwächsten in der Gesellschaft eintreten, öffentlich soziale Probleme ansprechen und Ungerechtigkeiten anprangern. Wer diesen Items zustimmt, befürwortet die Ausrichtung religiöser Gemeinschaften im Sinne der »Option für die Unterdrückten und Armen«. Religiöse Gemeinschaften übernehmen eine öffentliche Anwaltsfunktion für sozial Benachteiligte und Schwache.

Die zweite Dimension *Öffentliche Wirksamkeit* umfasst das Bemühen religiöser Gemeinschaften, Einfluss auf die öffentliche Meinung zu nehmen. Der Inhalt dieser Dimension geht über das prophetische Auftreten hinaus. Es wird gefordert, dass eine religiöse Gemeinschaft die Pflicht hat, ihre Autorität öffentlich und medial einzubringen, um das Denken der Menschen über soziale Fragen und die öffentliche Meinung in Bezug auf soziale Probleme zu beeinflussen. Religiöse Gemeinschaften treten also nicht nur für Schwache ein, sondern drängen darauf, das Umfeld zu beeinflussen und dadurch zu den Ursachen für Benachteiligungen vorzudringen.

Die dritte Dimension *Kulturelle Offenheit* bezieht sich auf Wandelbarkeit und Veränderungsbereitschaft religiöser Gemeinschaften. Die Items thematisieren die Bereitschaft, dass sich religiöse Gemeinschaften auf neue Trends einlassen. Die geforderte Offenheit gegenüber gesellschaftlichen Veränderungen betrifft alle Religionen, in denen die Balance zwischen Tradition und Erneuerung ein Thema ist. Wenn etwa formuliert wird, »Kirchen/Religionen sollen stets mit aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen Schritt halten«, kann die Befürwortung entweder positiv als Reformhaltung gewertet werden oder negativ als Anpassung an den Zeitgeist, die Ablehnung kann als Reform-unwilligkeit und Traditionalismus gedeutet werden. Daher ist zu erwarten, dass diese Aussagen kontrovers beurteilt werden: Soll sich eine religiöse Gemeinschaft aktuellen Trends anpassen und mit aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen Schritt halten, oder soll sie sich gerade von dieser Form der sogenannten Verweltlichung absetzen?

Die vierte Dimension *Soziale Inklusion* betrifft das Verhältnis religiöser Gemeinschaften zu einzelnen Individuen und die Offenheit für neue Mitglieder. Kirchen und Religionen sollen niemanden zurückweisen, der sich

ihnen anschließen oder Mitglied werden will. Jeder soll sich, möglicherweise in unterschiedlichen Graden der Nähe und Distanz, beteiligen dürfen. Die Items vermitteln ein Bild religiöser Gemeinschaften, die offen sind und sich nicht nach außen abschotten. Am stärksten formuliert das folgende Item die bedingungslose Bereitschaft neue Mitglieder aufzunehmen: »Jeder soll ohne Vorbedingungen in einer Kirche/Religion mitarbeiten können.«

Die fünfte und letzte Dimension *Professionalität* enthält Aussagen, in denen ein professionelles zeitangepasstes Auftreten religiöser Gemeinschaften gefordert wird. Kirchen und Religionen sollen über genügend Informationen verfügen, um in gesellschaftlichen Debatten mitreden zu können und ernst genommen zu werden. Dazu gehört auch, dass religiösen Gemeinschaften der Zugang zu den relevanten Informationen nicht verwehrt werden darf. In dieser Dimension werden religiöse Gemeinschaften als professionell geführte Gruppen beschrieben.

2.1.2. Religionsverständnis

Das Konzept *Religionsverständnis* thematisiert das Selbstbild einer Religion und ihr Verhältnis zu anderen Religionen. Es geht dabei insbesondere um die Frage, wie im Kontext der Pluralität Wahrheit vertreten werden kann. Die weiter oben eingeführte Unterscheidung zwischen einer mono-, multi- und interreligiösen Haltung wird im Blick auf das Untersuchungsinstrument angepasst. Die monoreligiöse Haltung wird nach Exklusivismus und Inklusivismus unterschieden, die interreligiöse Haltung wird als Dialog und die multireligiöse als Pluralismus bezeichnet (vgl. Abb. 2). Für jede dieser vier Dimensionen werden jeweils drei Items verwendet. Die Befragten können auf einer 5-Punkt Likertskala antworten.

Abb. 1. Konzept der religiösen Gemeinschaft

KONZEPT	DIMENSIONEN	ITEMS
Religiöse Gemeinschaft	Prophetisches Auftreten (Proph)	<ol style="list-style-type: none"> 1. Kirchen/Religionen sollen öffentlich für die Schwächsten in der Gesellschaft eintreten. 6. Kirchen/Religionen sollen öffentlich die sozialen Probleme diskutieren, von denen die Menschen betroffen sind. 12. Religiöse Gemeinschaften sollten auch öffentlich Ungerechtigkeiten anprangern, unter denen Menschen leiden.
	Öffentliche Wirksamkeit (ÖffWirk)	<ol style="list-style-type: none"> 4. Kirchen/Religionen sollen versuchen, die öffentliche Meinung in Bezug auf soziale Probleme zu beeinflussen. 9. Kirchen/Religionen sollen von ihrer Autorität Gebrauch machen, das Denken der Menschen über soziale Fragen zu beeinflussen. 14. Kirchen/Religionen sollen sich bemühen, Meinungen der Menschen zu sozialen Fragen zu beeinflussen.
	Kulturelle Offenheit (KultOff)	<ol style="list-style-type: none"> 2. Kirchen/Religionen sollen neue gesellschaftliche Trends soweit wie möglich mitmachen. 7. Kirchen/Religionen müssen sich gesellschaftlichen Veränderungen anpassen. 12. Kirchen/Religionen sollen stets mit aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen Schritt halten.
	Soziale Inklusion (SozInkl)	<ol style="list-style-type: none"> 7. Kirchen/Religionen sollen niemanden zurückweisen, der bei ihnen Mitglied werden will. 8. Jeder soll in einer Kirche/Religion Mitglied sein können. 13. Jeder soll ohne Vorbedingungen in einer Kirche/Religion mitarbeiten können.
	Professionalität (Profess)	<ol style="list-style-type: none"> 5. Kirchen/Religionen sollen über genügend Wissen verfügen, um vernünftig bei gesellschaftlichen Problemen mitreden zu können. 10. Kirchen/Religionen sollen genügend Informationen erhalten, um wirksam mit sozialen Problemen umgehen zu können. 15. Kirchen/Religionen sollen ausreichend qualifiziert sein, um maßgeblich über soziale Probleme sprechen zu können.

In der ersten Dimension *Exklusivismus* wird der Wahrheitsanspruch der eigenen Religion als Überlegenheitsanspruch vorgestellt. Die eigene Religion besitzt die alleinige Wahrheit, während andere Religionen allenfalls einen abgeschwächten Zugang zum Heil des Menschen bieten können. Weil der Begriff ›Heil‹ für Jugendliche fremd klingen kann, wird vom ›wahren Leben‹ gesprochen. Die Itemformulierungen sind so gefasst, dass bei einer Zustimmung das Verhältnis zu anderen Religionen hierarchisch bestimmt wird. Andere Religionen bieten keinen Weg oder Zugang zum wahren Leben.

Der *Inklusivismus* hält zwar an der Überlegenheit der eigenen Religion fest, mildert jedoch die Härte der ersten Dimension dadurch, dass auch anderen religiösen Traditionen ein vergleichbarer Anspruch zugestanden wird. Fremde Wahrheitsansprüche werden in das eigene System integriert und nach der eigenen Kriteriologie bewertet. In den Items werden entsprechende Vergleiche thematisiert und religiöse Ansprüche gewichtet.

Gegenüber den ersten beiden Dimensionen, die ein abgestuft hierarchisches Verhältnis zwischen den Religionen etablieren, entwirft die dritte Dimension *Dialog* ein relationales Wahrheitsverständnis. Im Zentrum der Relationalität steht der Dialog der Religionen: Dialog und Begegnung ermöglichen einen interreligiösen Weg zur Wahrheit. Wahrheit ist nicht per se allein in einer Religion zu finden, sondern spezifische Wahrheitsverständnisse werden durch wechselseitigen Erkenntniszuwachs vervollständigt. Im christlichen Spektrum werden entsprechende Konzepte von der ›Theologie der Religionen‹ vertreten.

Die vierte Dimension *Pluralität*, die weiter oben als multireligiöse Position vorgestellt wurde, kennt weder eine hierarchische Ordnung der Religionen noch überhaupt das Problem des Wettstreits über Wahrheit. Ein Grunddiktum lautet, dass alle Religionen gleichberechtigt sind weil Wahrheit immer größer ist und weiter reicht als das, was Religionen historisch auszudrücken vermögen. Religionen sind also unterschiedliche aber gleichwertige Wege zum Heil.

Abb. 2. Konzept des Religionsverständnisses

KONZEPT	DIMENSIONEN	ITEMS
Religionsverständnis	Exklusivismus (Exkl)	1. Meine Religion oder Weltanschauung ist der einzige Zugang zum wahren Leben. 5. Meine Religion oder Weltanschauung ist der einzig echte Weg zu einem wahren Leben. 9. Nur in meiner Religion oder Weltanschauung können Menschen wahres Leben finden.
	Inklusivismus (Inkl)	2. Verglichen mit meiner Religion/Weltanschauung erfassen andere nur einen Teil des wahren Lebens. 6. Verglichen mit meiner Religion oder Weltanschauung erfassen andere Religionen oder Weltanschauungen zwar Teile des wahren Lebens, aber nicht das Ganze. 10. Verglichen mit meiner Religion oder Weltanschauung beinhalten andere Religionen oder Weltanschauungen nur Teile des wahren Lebens.
	Dialog (Dial)	3. Wahres Leben findet man nur durch das Gespräch mit anderen Religionen oder Weltanschauungen. 7. Wahres Leben kann man nur erreichen, wenn man mit anderen Religionen oder Weltanschauungen kommuniziert. 11. Der Weg zu einem wahren Leben kann nur gefunden werden, wenn man mit Religionen und Weltanschauungen in Dialog tritt.
	Pluralismus (Plur)	4. Religionen oder Weltanschauungen sind alle gleich: Sie zielen alle auf das wahre Leben. 8. Alle Religionen/Weltanschauungen sind gleich wertvoll. Sie zeigen unterschiedliche Wege zum wahren Leben auf. 12. Es gibt keinen Unterschied zwischen Religionen oder Weltanschauungen. Sie alle stammen von einer Sehnsucht nach wahren Leben.

2.1.3. Hintergrundvariablen

Zusätzlich zu den beiden erläuterten Konzepten werden Hintergrundvariablen berücksichtigt, um Einstellungsunterschiede feststellen und erklären zu können. Dabei handelt es sich um Familienkontext, Sozialisation und Geschlecht.

Abb. 3. Hintergrundvariablen

DIMENSION	ITEMINHALTE
Geschlecht	männlich/weiblich
Familienkontext	<ul style="list-style-type: none"> • Bildungsstand Vater/Mutter • Findet in der Familie Kommunikation über Politik/Religion statt? • Eigene politische Präferenz
Sozialisation	<ul style="list-style-type: none"> • Religiosität Vater/Mutter • Wollen Eltern ihren Glauben/Werte tradieren? (Vater/Mutter) • Freizeit in sozial-/religiös (in-)homogenen Peergroups?

2.2. Reliabilität

Die späteren Analysen beruhen auf Skalen der beiden Konzepte *religiöses Gemeinschaftsverständnis* und *Religionsverständnis*. Die Reliabilität (Cronbachs Alpha) der Skalen wurde für die Gesamtstichprobe (N = 966) berechnet.

Die Dimensionen zum *religiösen Gemeinschaftsverständnis* zeigen eine gute Reliabilität mit Werten zwischen $\alpha = .70$ und $\alpha = .81$. Den höchsten Wert erreicht die *Professionalitäts*-Dimension. Mit $\alpha = .80$ liegt die Reliabilität der Dimension *Öffentliche Wirksamkeit* an zweiter Stelle. An dritter Stelle kommt die *Soziale Inklusion* mit einem Wert von $\alpha = .74$. Die *kulturelle Offenheit* liegt mit $\alpha = .71$ knapp über dem niedrigsten Reliabilitätswert in der Gesamtgruppe, dem für das Prophetische Auftreten $\alpha = .70$. Im Blick auf die religionsverschiedene Zusammensetzung unseres Samples sind die Ergebnisse der Skalen zum *religiösen Gemeinschaftsverständnis* hinreichend stabil.

Die Werte der vier Skalen zum Religionsverständnis zeigen eine hohe Reliabilität von $\alpha = .78$ bis $\alpha = .91$ (vgl. Tab. 6.2 zweite Spalte). Am stärksten ist die Reliabilität der Dimension *Exklusivismus* ($\alpha = .91$). Die zweithöchste Reliabilität erreicht die Dimension *Inklusivismus* ($\alpha = .86$). An dritter Stelle liegt die Dimension *Dialog* mit $\alpha = .85$, gefolgt von der *Pluralismusdimension* mit $\alpha = .78$. Die Reliabilität erlaubt die Verwendung der konstruierten Skalen ohne Ausschluss einzelner Items.

2.3. Fragestellungen

Die allgemeine Forschungsfrage, die in diesem Kapitel beantwortet werden soll, lautet: *Welches Gemeinschafts- und Religionsverständnis haben die befragten Jugendlichen?*

Zunächst wird untersucht, *welche Funktion die Befragten religiösen Gemeinschaften zuschreiben*. Entsprechend der oben vorgestellten Dimensionen werden unterschiedliche Vorstellungen von den öffentlichen Aufgaben religiöser Gruppen vorgestellt: Sollen sie mit dem Zeitgeist gehen und dokumentieren, dass sie *up to date* sind, sollen sie eine prophetische Kraft entfalten, sollen sie offen sein für alle Menschen und/oder sich durch Professionalität auszeichnen? Dies sind sehr verschiedene und je nach Standpunkt sogar gegensätzliche Perspektiven. Es kann erwartet werden, dass die Befragten, die selbst unterschiedlichen Religionen angehören, diese Dimensionen verschieden bewerten.

Zweitens wird gefragt, wie die Befragten das Verhältnis der Religionen zueinander bewerten. In dieser Frage geht es um das Verhältnis der Religionen im Hinblick auf den jeweiligen Wahrheitsanspruch. Bisherige Untersuchungen (s.o.) lassen vermuten, dass Exklusivismus und Inklusivismus eine gemeinsame monoreligiöse Position bilden. Diese wurden in früheren Untersuchungen eher abgelehnt, während die Dimensionen *Dialog* und *Pluralismus* meist eine höhere Zustimmung erfahren haben. Wir vermuten, dass sich diese Befunde für die christlichen Befragten bestätigen lassen. Für die muslimischen Jugendlichen liegen bisher nur wenige Vergleichsdaten vor, ebenso für nicht-religiöse Jugendliche. Neben dem Antwortverhalten der Gesamtgruppe gilt es demnach auch auf die Unterschiede zwischen den Subgruppen einzugehen.

In einem dritten Analyseschritt wird gefragt, ob sozio-demographische Merkmale Einfluss auf die Einstellung Jugendlicher zu den Funktionen religiöser Gemeinschaften und dem Religionsverständnis haben. Damit wird die Bedeutung sozio-demographischer Merkmale für die Einstellung Jugendlicher gegenüber den religiösen Konzepten untersucht. Es wird gefragt, ob Geschlechtszugehörigkeit, Sozialisation und Persönlichkeit von signifikanter Bedeutung sind, d.h. ob sich Unterschiede oder Zusammenhänge feststellen lassen, wenn man diese Merkmale berücksichtigt. Im Blick auf den Untersuchungsgegenstand ist stark anzunehmen, dass die

familiäre Sozialisation von Bedeutung ist. Im Blick auf das Verhältnis der Religionen werden Familie und Peers eine besondere Rolle spielen.

2.4. Sample

Die hier verwendeten Daten wurden im Rahmen einer von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) unterstützten Untersuchung zum Thema »Religion und Menschenrechte« erhoben. Die 2007/2008 durchgeführte Studie richtete sich an Schülerinnen und Schüler der 11. Jahrgangsstufe. Weil ein Vergleich christlicher und muslimischer Schüler angezielt war, musste sichergestellt werden, dass eine ausreichende Gruppe von Muslimen erfasst werden konnte. Dazu wurden entsprechende Orte ausgewählt. Die deutsche Stichprobe basiert auf 1785 Befragten, vornehmlich aus der 10. und 11. Jahrgangsstufe. Insgesamt haben 13 Schulen aus Bayern (Nürnberg) und Nordrhein-Westfalen (Duisburg, Köln, Dortmund, Bochum) an der Untersuchung mitgewirkt. 2601 Fragebögen wurden an die 13 beteiligten Schulen versendet, der Rücklauf betrug 1917 Fragebögen (= 78 %). Nach der Aussonderung unbrauchbarer Antwortbögen können 1785 verwendet werden (= 68 % von 2601 und 93 % vom Rücklauf). In der hier präsentierten Untersuchung werden nur drei Gruppen berücksichtigt: Christen, Muslime und explizit nicht-religiöse Befragte.³²

3. Empirische Ergebnisse

In diesem Abschnitt beschreiben wir die empirische Analyse entlang der Forschungsfragen.

3.1. Religiöses Gemeinschaftsverständnis

Zur Beantwortung der ersten Forschungsfrage wird die Zustimmung zu den Dimensionen der religiösen Gemeinschaft anhand einer 5-Punkt Likertskala (1 = negativ; 5 = positiv) erhoben (vgl. Tab. 1). Zunächst beschrei-

³² Zu Details vgl.: Ziebertz, Hans-Georg / Benzing, Tobias: Menschenrechte. Trotz oder wegen Religion?. Münster 2010.

ben wir die Ergebnisse für die Gesamtgruppe der Befragten und wenden uns anschließend besonders auffälligen Unterschieden im Antwortverhalten der Christen, Muslime und Nicht-Religiösen zu.

Tab. 1. Religiöses Gemeinschaftsverständnis (N = 966)

DIMENSIONEN	ALLE		CHRISTEN		MUSLIME		NICHT-RELIGIÖSE	
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Öffentliche Wirksamkeit	2,90	.95	3,10	.80	3,17	.87	2,29	.96
Kulturelle Offenheit	3,01	.92	3,11	.84	2,82	.90	3,13	1.00
Prophetisches Auftreten	3,46	.92	3,64	.76	3,48	.93	3,21	1.03
Professionalität	3,54	.94	3,63	.76	3,65	.92	3,27	1.11
Soziale Inklusion	3,71	.96	3,83	.79	3,78	.95	3,48	1.11

Legende: Mittelwerte (M): 1 = negativ; 3 = Mitte; 5 = positiv; SD: Standardabweichung

Die fünf Dimensionen der Skala *Gemeinschaftsverständnis* werden ambivalent bis positiv bewertet. Weder eindeutig positiv noch negativ beurteilen die Befragten die Dimensionen *Öffentliche Wirksamkeit* und *Kulturelle Offenheit*. Die übrigen drei Dimensionen werden positiv bewertet. Innerhalb der Dimensionen ist die Spannbreite der Antworten moderat, die Standardabweichung bleibt unter 1.0.

Die Dimension *Öffentliche Wirksamkeit* wird von der Gesamtgruppe der Befragten ambivalent-negativ beurteilt (M = 2,90). Vergleicht man die Zustimmungswerte der Untergruppen wird deutlich, dass vor allem nicht-religiöse Jugendliche die Position ablehnen, religiöse Gemeinschaften sollten auf die öffentliche Meinung Einfluss nehmen (M = 2,29). Die beiden religiösen Gruppen zeigen eine positivere Haltung, wenn auch keine klare Zustimmung (Christen M = 3,10; Muslime M = 3,17). Die (hier nicht dokumentierten) Prozentwerte zeigen, dass 68,2 % der Nicht-Religiösen diese Aussagen ablehnen und nur 30,7 % der Christen und 28,8 % der Muslime. Öffentlich sichtbare und wirksame Religionsgemeinschaften werden vor allem von denen akzeptiert, die selber dazu gehören.

Die Antworten zur Dimension *Kulturelle Offenheit* liegen in der Skalenmitte. In diesen Items wird verlangt, die Religionsgemeinschaften müssten mit der Zeit gehen und neue Trends aufnehmen. Der Mittelwert für die Gesamtgruppe beträgt $M = 3,01$, die Untergruppen zeigen nur leichte Abweichungen untereinander. Christen und Nicht-Religiöse haben die gleiche ambivalente Einstellung (Christen $M = 3,11$, Nicht-Religiöse $M = 3,13$), während die muslimischen Jugendlichen leicht negativ antworten ($M = 2,82$). Insgesamt sind die befragten Jugendlichen weder der Meinung, dass die Kirchen/Religionen neue Trends mitmachen sollten, noch sind sie dagegen. Die Befragten zeigen eine gemäßigte Einstellung, sie sind weder konservativ noch modernistisch eingestellt.

Die Vorstellung, eine religiöse Gemeinschaft solle eine *Prophetische Kraft* sein, erfährt auf der Basis der gesamten Stichprobe eine moderate Zustimmung ($M = 3,46$). Religiöse Gemeinschaften haben aus der Sicht der Jugendlichen die Aufgabe, sich für schwache und marginalisierte Menschen in der Gesellschaft einzusetzen. Auch die nicht-religiösen Jugendlichen stimmen diesem Rollenverständnis religiöser Gemeinschaften mehrheitlich zu (51,5 %, $M = 3,21$). Stärker befürworten die muslimischen Jugendlichen ($M = 3,48$) dieses Gemeindebild, am stärksten jedoch die christlichen Jugendlichen ($M = 3,64$). Für religiöse wie auch nicht-religiöse Jugendliche gehört es zur Funktion und Rolle religiöser Gemeinschaften, sich gegen Ungerechtigkeiten öffentlich einzusetzen.

Noch leicht höher liegt der Zustimmungswert zur Dimension *Professionalität* ($M = 3,54$). Dass sich Religionsgemeinschaften als qualifizierte Gesprächspartner anbieten, finden die Befragten wichtig. Religionsgemeinschaften sollen sich genügend Sachwissen aneignen, um in der Debatte über gesellschaftliche Probleme mitreden zu können. Darin kommt ein Verständnis zum Ausdruck, das für moderne Institutionen insgesamt gilt: Institutionen sollen nicht nur Gutes wollen, sondern dieses auch sachgerecht einbringen und umsetzen können. Junge Muslime und Christen urteilen fast gleichlautend ($M = 3,65$, $M = 3,63$), während Nicht-Religiösen dieser Aspekt weniger wichtig ist ($M = 3,27$), vermutlich auch deswegen, weil sie weniger oder nichts von den Religionsgemeinschaften erwarten.

Die höchste Zustimmung insgesamt erfährt die Dimension *Soziale Inklusion* ($M = 3,71$). Die Items sprechen von Religionsgemeinschaften, die

für alle Menschen offen sind und niemanden ausgrenzen. Nimmt man die beiden positiven Antwortkategorien zusammen, liegt die Zustimmung bei 53,7 % unter den muslimischen Jugendlichen, bei 52,8 % unter den christlichen Jugendlichen und bei 40,7 % unter den Nicht-Religiösen. Die Befragten sind demnach überwiegend der Meinung, dass sich eine Kirche/Religionsgemeinschaft durch Offenheit für alle Menschen auszeichnen und sich nicht als introspektive Gruppe sozial abgrenzen sollte.

Für junge Christen und Muslime sind Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften somit vor allem geistig und sozial offene Institutionen. Ihnen kommt moralisches Gewicht zu und sie sollen professionell ihre Stimme erheben, vor allem in der Sorge für jene Menschen, die Unterstützung brauchen. Nicht-Religiöse stehen Religionsgemeinschaften negativ gegenüber, wenn diese zu stark in die Öffentlichkeit drängen, stattdessen zeigen sie Übereinstimmung mit der Idee sozial offener Gemeinden.

3.2. Religionsverständnis

Die Skala Religionsverständnis enthält vier Dimensionen. Kein Subkonzept erfährt von der Gesamtgruppe der Jugendlichen Zustimmung, jedoch ist die Standardabweichung hoch und weist auf größere Unterschiede in dem Sample hin.

Tab. 2. Religionsverständnis (N = 966)

DIMENSIONEN	ALLE		CHRISTEN		MUSLIME		NICHT-RELIGIÖSE	
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD
Inklusivismus	2,71	1.10	2,67	.81	3,49	.90	1,76	.84
Exklusivismus	2,79	1.32	2,59	.94	3,93	.94	1,57	.84
Dialog	2,82	1.10	2,99	.89	3,31	.96	1,96	1.00
Pluralismus	2,94	1.08	3,19	.90	3,13	1.07	2,40	1.14

Legende: Mittelwerte (M): 1 = negativ; 3 = Mitte; 5 = positiv;

SD = Standardabweichung.

Die mono-religiöse Haltung wird mit den Dimensionen Exklusivismus und Inklusivismus gemessen. Im ersten Fall wird der eigenen Religion ein überlegenes Heilswissen zugesprochen, im zweiten Fall werden andere Wahrheitsansprüche anerkannt, aber in das eigene Konzept integriert. Diese beiden Dimensionen werden am stärksten abgelehnt ($M = 2,79$, $M = 2,71$), wobei die Einstellungsunterschiede (siehe Standardabweichung) zum Exklusivismus größer sind als zum Inklusivismus.

Was den *Inklusivismus* betrifft, sind die Unterschiede zwischen den Untergruppen erheblich. Muslime stimmen diesem Religionsverständnis zu ($M = 3,49$), der Mittelwert der Christen befindet sich in der negativen Skalenhälfte ($M = 2,69$) und nicht-religiöse Jugendliche formulieren das negativste Urteil über den Inklusivismus ($M = 1,76$). In Prozenten ausgedrückt: 86,2 % der Nicht-Religiösen geben ihre Antwort in einer der beiden negativen Antwortkategorien, von den Christen tun dies 52,6 %, aber nur 19,9 % der Muslime. Die beiden positiven Antwortkategorien benutzen hingegen 62,4 % der Muslime, 22,4 % der Christen und nur 6,7 % der Nicht-Religiösen.

Das monoreligiöse Konzept *Exklusivismus* wird annähernd ebenso stark abgelehnt. In der Gesamtgruppe der Jugendlichen beträgt der Mittelwert $M = 2,79$ bei einer Standardabweichung von $SD = 1,32$. Auch hier weisen die Untergruppen eine hohe Diversität auf. Während die muslimischen Jugendlichen mit $M = 3,93$ den höchsten Mittelwert aufweisen, liegt dieser bei christlichen Jugendlichen im negativen Bereich ($M = 2,59$), und er wird noch einmal untertroffen durch die nicht-religiösen Jugendlichen mit $M = 1,57$. In Prozentwerten: 74,8 % der Muslime antworten positiv bzw. sehr positiv, aber nur 24,4 % der Christen und 4,5 % der Nicht-Religiösen. Entsprechend lehnen 92,2 % der Nicht-Religiösen Exklusivismus ab, aber auch 56,4 % der Christen und nur 13,6 % der Muslime.

Die multireligiöse Einstellung wird mit dem Konzept *Pluralismus* und die interreligiöse mit dem Konzept *Dialog* gemessen. Für beide Dimensionen fallen die Werte der Gesamtgruppe etwas weniger ablehnend aus.

Dass Religionen ihr Ziel, religiöse Wahrheit zu formulieren, am besten durch interreligiöse Begegnung und Dialog erreichen, wird in der Gesamtgruppe weder befürwortet noch klar abgelehnt ($M = 2,82$). Jedoch unterscheiden sich auch hier die Untergruppen erheblich. Der Mittelwert der Muslime liegt bei $M = 3,31$, der Wert der Christen beträgt $M = 2,99$

und die Nicht-Religiösen haben mit $M = 1,95$ den niedrigsten Wert. Vergleicht man jeweils die Antworten in den beiden positiven und den beiden negativen Antwortkategorien der Untergruppen, so sind die befragten Christen in gleichen Teilen sowohl ablehnend als auch zustimmend: 38,7 % Ablehnung stehen 39,6 % Zustimmung gegenüber. Bei den Muslimen ist das Verhältnis 27,3 % zu 53,2 % und bei den Nicht-Religiösen 79,2 % zu 12,7 %. Die befragten Muslime haben somit die höchsten mono-religiösen Werte, aber sie treten zugleich am stärksten für interreligiösen Austausch ein. Dies hat seinen Grund in dem insgesamt höheren Religionsgrad der Muslime.

Der Mittelwert der Dimension Pluralismus liegt nahe am Skalenmittelpunkt ($M = 2,94$). Die Items repräsentieren die multireligiöse Auffassung, dass alle Religionen gleich sind und zwischen ihnen kein hierarchisches Verhältnis besteht. In bisherigen Forschungen hat diese Dimension immer die höchste Zustimmung erfahren. In dieser Studie müssen wir anders formulieren: Die multireligiöse Einstellung wird am geringsten abgelehnt. Die Untergruppen zeigen zwar leicht positive Werte unter den Christen ($M = 3,19$) und Muslimen ($M = 3,13$), aber auch diese liegen noch im ambivalent-positiven Skalenbereich. Interessanterweise lehnen auch nicht-religiöse Jugendliche die Aussagen der Dimension Pluralismus ab, und zwar noch stärker als alle anderen Befragten ($M = 2,40$). Wenn sie meinen, dass alle Religionen »nicht gleich« seien, geschieht dies wohl vor allem vor dem Hintergrund der politischen Präsenz der Religionen.

Die einzelnen Analysen zeigen, dass die negativen Werte in der Gesamtstichprobe vor allem auf die Nicht-Religiösen zurückzuführen sind, aber – was die mono-religiösen Positionen betrifft – auch auf die christlichen Befragten. Muslimische Befragte bewerten mono-religiöse und interreligiöse Einstellungen klar positiver als christliche Befragte. Beide Gruppen optieren nur hinsichtlich der multireligiösen Auffassung annähernd gleich. Es überrascht nicht, dass Nicht-Religiöse zu diesem Thema keinen Zugang haben.

3.3. Zur Bedeutung von Sozialisationseinflüssen

Mit der dritten Forschungsfrage werden Zusammenhänge zwischen sozio-demographischen Merkmalen und dem religiösen Gemeinschafts-

und Religionsverständnis untersucht. Ein erster Blick auf die Ergebnisse der Korrelationsanalyse für die Gesamtgruppe (vgl. Tab. 3) zeigt schwache und starke Korrelationswerte, aber auch zahlreiche Lücken. Nicht alle soziodemographischen Merkmale stehen demnach in einem Zusammenhang mit religiösen Konzepten. Der vertikale Blick auf die folgende Tabelle zeigt, dass zu einigen Gemeindemodellen keine bzw. nur vereinzelt signifikante Verbindungen bestehen. Der horizontale Blick macht deutlich, dass nicht alle soziodemographischen Merkmale von Bedeutung sind. Insgesamt gibt es mehr Zusammenhänge zwischen soziodemographischen Merkmalen und dem Religionsverständnis als dem Gemeindeverständnis.

Im Folgenden beschreiben wir die Befunde in horizontaler Richtung: zunächst Familien- und Sozialisationsbedingungen und zum Schluss die Geschlechterunterschiede. Wir gehen davon aus, dass diese Sozialisationsmerkmale auf religiöse Einstellungen einwirken und dass eine umgekehrte Beeinflussung kaum wahrscheinlich ist. Daher formulieren wir die Ergebnisse teilweise kausal.

3.3.1. Familie und Sozialisation

Wir nehmen die folgenden Sozialisationsmerkmale in den Blick: Bildungsstand der Eltern, Kommunikation über religiöse und politische Fragen im Elternhaus, eigene politische Ausrichtung, Religiosität der Eltern, Interesse der Eltern an Wertübertragung, Insistieren der Eltern auf religiöse Praxis der Kinder und Bedeutung der Peers. Vier Merkmale spielen empirisch keine Rolle: der Bildungsstand von Vater und Mutter, Gespräche über politische Themen in der Familie und die eigene politische Präferenz. Hingegen sind religiös relevante Familienkonstellationen von großer Bedeutung für religiöse Einstellungen. Dazu zählt die Religiosität der Eltern, Gespräche über religiöse Themen in der Familie, eine wertorientierte Erziehung und das Insistieren der Eltern auf religiöse Praxis ihrer Kinder. Wo diese Bedingungen gegeben sind, werden vor allem monoreligiöse und interreligiöse Auffassungen ausgeprägt, auch wird die Einstellung gefördert, eine religiöse Gemeinschaft solle öffentlich wirksam sein. Diese Auffassungen werden auch von den Gleichaltrigen unterstützt, mit denen die Befragten ihre Freizeit verbringen (Tab. 3).

Tab. 3: Bedeutung soziodemographischer Merkmale für religiöse Einstellungen

HINTERGRUND-VARIABLE	PROPH	ÖFF-WIRK	KULT-OFF	SOZ-INKL	PROFESS	EXKL	INKL	DIAL	PLUR
Familie/ Sozialisation									
Schulbildung des Vaters									
Schulbildung der Mutter									
Zu Hause Gespräch über politische Themen?									
Zu Hause Gespräch über religiöse Themen?		.25***			.17***	.57***	.48***	.40***	.18***
Eigene politische Präferenz									
Religiosität der Eltern		.30***				.61***	.52***	.35***	.17***
Werte der Eltern übernehmen		.29***				.63***	.53***	.39***	.19***
Wichtigkeit Besuch religiöser Veranstaltungen Eltern		.30***				.67***	.58***	.41***	.19***
Peers						.43***	.36***	.22***	

Signifikanzen: *** = .000; ** < .01; * < .05; nur Korrelationen: $r \geq .15$ bzw. $\leq .15$

3.3.2. Geschlecht

Die Bedeutsamkeit des Geschlechterunterschieds für die Einstellung zum Gemeinschafts- und Religionsverständnis ist gering. Es gibt nur zwei signifikante Unterschiede, einmal gegenüber dem *Prophetischen Auftreten* für Unterdrückte und Arme und zum anderen gegenüber der *Sozialen Inklusion*. Zu beiden Modellen haben weibliche Befragte eine signifikant positivere Haltung als ihre männlichen Altersgenossen. Erklärt werden kann dieser Unterschied mit der häufig vertretenen Auffassung, dass

Frauen dem »Care-Motiv« aufgeschlossener gegenüber stehen. In den beiden Gemeindemodellen geht es jeweils um die Fürsorge für andere.

Insgesamt erweist sich die Sozialisation der Befragten als durchaus relevant für ihre Einstellung zur religiösen Gemeinschaft und zum Selbstverständnis einer Religion. Besonders nachdrücklich haben familiäre Kontexte Auswirkungen auf das Religionsverständnis. Von Familien, in denen Religion eine Rolle spielt, gehen nachweisbare Einflüsse aus. Solche Familien verstärken die Auffassung, dass Religionen im öffentlichen Leben präsent und relevant sein sollen und sie verstärken die Überzeugung von der Besonderheit der eigenen Religion, einschließlich der dialogischen Offenheit für andere religiöse Überzeugungen.

4. Diskussion

Diese empirische Untersuchung hat sich auf die beiden Konzepte Gemeinschafts- und Religionsverständnis beschränkt. Diese Konzepte thematisieren das Innen-Außenverhältnis einer Religion, deren Grenzziehung zu anderen gesellschaftlichen Systemen und somit ihren Umweltbezug. Wie abgeschlossen und exklusiv oder wie offen und gesellschaftsbezogen sollen sich Religionen ausrichten? Wie sehr sollen sie auf sich oder auf andere bezogen sein? Für die Zukunft einer Religionsgemeinschaft sind dies essentielle Fragen.

Diese Fragen konnten empirisch beantwortet werden und die Datenanalyse hat erbracht, dass offene, professionelle und prophetisch ausgerichtete Gemeinschaftsmodelle besonders positiv bewertet werden. Die vier operationalisierten Religionsverständnisse werden in den Subgruppen sehr unterschiedlich bewertet. Die monoreligiöse Einstellung erfährt unter Muslimen die größte Zustimmung, während unter Christen die multireligiöse Einstellung am populärsten ist. Nicht-Religiöse können keinem der Religionsverständnisse etwas Positives abgewinnen, ihre Vorbehalte sind gegenüber dem multireligiösen Modell am geringsten.

Was kann man mit diesen Befunden tun und welche Fragen bleiben offen? Zunächst zum letzten Teil der Frage. Die Daten erlauben weitergehende Analysen, um herauszufinden, wie das religiöse Weltbild der Befragten beschaffen ist. Dazu wären Facetten ihrer Religiosität zu erheben

(kognitive, emotionale, praktisch-rituelle), der praktizierte Kontakt zur Kirche oder Moscheegemeinde und allgemeine Glaubens- und konkrete Gottesvorstellungen. Ebenso wären Merkmale der Persönlichkeit einzubeziehen, weil davon auszugehen ist, dass auch diese eine Rolle für die individuelle Religionsorientierung sind. Schließlich sind politische und kulturelle Faktoren zu berücksichtigen, weil man davon ausgehen kann, dass Religion nie nur spirituell und privat gedacht wird. Der Einbezug vieler Facetten würde zu einem sehr viel differenzierteren Profil führen, aber einen solchen Aufsatz überfrachten. Wenn die Fragestellung somit aus pragmatischen Gründen sehr eng gefasst wurde, was kann man mit den Ergebnissen tun? Die befragten Jugendlichen teilen durch ihre Antworten ihre Auffassung von der Funktion der Kirche mit und sie machen deutlich, welche Religionsbeziehung sie für akzeptabel halten. Dabei ist klar, dass vor allem das theologisch stark strapazierte Wahrheitsthema kaum einen Widerhall findet. Junge Menschen haben in diesem Punkt längst ideologisch abgerüstet. Das bedeutet jedoch nicht, dass sie ein post-modernes »anything goes« befürworten. Die eigene Religionsgemeinschaft soll profiliert eingestellt sein und entsprechend auftreten, ohne dass dazu Abgrenzungen nötig wären.

Was bedeuten solche Analysen für die Kommunikation zwischen Praktischer Theologie und Dogmatik? Für die Dogmatik sind empirische Befunde notwendig, wenn sie eine Verbindung zwischen kirchlich approbiertem Glauben und der Lebenswirklichkeit herstellen. Für die Kirche kann nicht unerheblich sein, was die Menschen glauben. Aber die Dogmatik muss sich keineswegs nur mit Daten bedienen lassen, vor allem, wenn sie der Meinung ist, dass bestimmte Aspekte nicht oder ungenügend berücksichtigt wurden. Hier kann die Praktische Theologie von der Dogmatik profitieren, wenn letztere die einer Studie zugrunde liegenden Parameter kritisch aufnimmt oder ergänzt. Die konzeptuellen Definitionen von Begriffen, wie dies hier für das religiöse Gemeinschafts- und Religionsverständnis unternommen wurde, sind keine Frucht der Empirie, sondern der Theorie – einschließlich der Theologie. Eine Praktische Theologie, die sich empirisch versteht, bleibt dann Theologie, wenn sie es versteht, theologische Konzepte zu operationalisieren. Darin liegt der Unterschied zu sozialwissenschaftlichen Datenerhebungen, denen theologische Konzepte disziplinär fremd sind. Um aber theologische Begriffe

adäquat zu operationalisieren, ist die Praktische Theologie auf die Systematische Theologie angewiesen. Umgekehrt sollte sich die Systematische Theologie von praktisch-theologisch erhobener Empirie herausfordern lassen, ihre theologischen Begriffe auf den Prüfstand zu heben. Das wäre jedenfalls ein Stück praktizierte innertheologische Interdisziplinarität.

Dienst an der Freiheit – Die Sendung der Kirche und ihre Bedeutung für das ethische Handeln

Eine Skizze

Stephan Ernst

Die Frage, welche Bedeutung der Kirche für das ethische Handeln der Menschen zukommt, wird sehr unterschiedlich, ja kontrovers beantwortet. Aus lehramtlicher Sicht besteht der Anspruch, auf der Grundlage überlegener, geistgeleiteter Einsicht in das natürliche Sittengesetz verbindlich sagen zu können, was ethisch richtig und falsch, erlaubt und unerlaubt ist. Zwar wird das Gewissen des Einzelnen als letzte Instanz moralischen Urteilens und Handelns angesehen; dennoch hat sich – so der Anspruch – das Gewissen an den Vorgaben des Lehramts zu orientieren.¹ Aus der Sicht vieler Gläubiger wird dieser Anspruch dagegen als unangemessener Eingriff in die eigene moralische Urteilsfähigkeit des Einzelnen angesehen. Vor allem im Bereich der katholischen Sexualmoral hat dies dazu geführt, dass sich zwischen der Morallehre der Kirche und den faktischen Wertvorstellungen der Menschen nicht nur in der säkularen Gesellschaft, sondern auch bei den allermeisten Katholiken, ein unüberbrückbar erscheinender Graben aufgetan hat.² In seinem nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* hat Papst Franziskus zwar versucht, auf diese Situation zu reagieren,

¹ Vgl. etwa Johannes Paul II.: Enzyklika *Veritatis splendor*. 6. August 1993. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 111). Bonn 1993, n. 27.

² Vgl. dazu: Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Frage im Vorbereitungsdokument für die Dritte Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014, in: Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Texte zur Bischofssynode 2014 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz. 24. November 2014. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 273). Bonn 2014, 8–16.

indem er dem Gewissen des Einzelnen größere Freiheit und Kompetenz einräumt: Ethische Normen dürften nicht wie Felsblöcke auf Menschen geworfen werden, vielmehr müsse man in der Beurteilung konkreter Menschen und deren Handlungen an der jeweiligen konkreten Situation und den entsprechenden Umständen der Handlung Maß nehmen.³ Inhaltliche Auswirkungen auf die normativen Aussagen haben sich jedoch bisher daraus nicht ergeben.

Viele Menschen sind deshalb nach wie vor der Auffassung, Kirche habe sich aus ethischen Fragen grundsätzlich herauszuhalten. Kirche habe sich auf die Verkündigung des Evangeliums zu beschränken und nicht moralische Vorgaben zu machen. Andererseits wird immer wieder moniert, dass die Kirche zu wenig auf Unrechtssituationen in unserer Welt hinweist und zur Beseitigung des Unrechts unternimmt. Die Kirche gilt vielen immer noch als eine der letzten Institutionen, die verbindliche Werte und unverzichtbare moralische Grundüberzeugungen tradieren und in die Gesellschaft einbringen sollten.

So stellt sich aus theologisch-ethischer Sicht die grundsätzliche Frage, wie sich das Wesen der Kirche und die Begründung von Moral überhaupt zueinander verhalten. Hat die Kirche aufgrund der Offenbarung eine spezifische und unersetzbare Bedeutung für die Erkenntnis und Begründung dessen, worin wahrhaft humanes Handeln besteht? Welche Bedeutung kommt der Kirche hinsichtlich des gesellschaftlichen Diskurses über ethische Fragen zu? Und: Welche Bedeutung kommt dem Lehramt gegenüber den Laien hinsichtlich moralischer Bewertungen und Positionierungen zu? Im Folgenden kann es nur um eine skizzenhafte und andeutende Beantwortung dieser Fragen gehen, wie sie sich theologisch nach dem Zweiten Vatikanum darstellt. Dabei soll in einem ersten Schritt etwas zur grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Moral gesagt werden (I). In einem zweiten Schritt geht es um die Wesensbestimmung der Kirche sowie um das Verhältnis von Laien und Dienstämtern im Volk Gottes und ihre Aufgabe im Blick auf das ethische Handeln der Menschen (II). In einem dritten Schritt sollen dann einige Konsequenzen für die kirchliche Praxis angedeutet werden (III).

³ Vgl. Papst Franziskus: Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris laetitia*. 19. März 2016. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS; 204). Bonn 2016, nn. 305. 301–303.

I.

1. Das Zweite Vatikanum hat in der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* Offenbarung wesentlich als Selbstoffenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes bestimmt.

»Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14–14) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.« (DV 2)

Offenbarung besteht also nicht – so macht dieser Text deutlich – in der Mitteilung zahlreicher einzelner Aussagen über die Wirklichkeit Gottes, der Welt und des Menschen, deren Wahrheit der Mensch aufgrund seiner Vernunft nicht oder nur schwer erkennen kann und die er deshalb aufgrund der Autorität Gottes glauben, d.h. für wahr halten muss. Gegenüber einem solchen instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell, in dem Gott so vorgestellt wird, dass er über objektive, wenn auch verborgene Sachverhalte die Menschen informiert, bedeutet Offenbarung nach dem Text aus *Dei Verbum*, dass Gott uns Menschen lebendige Gemeinschaft mit sich selbst eröffnet hat. Nach diesem kommunikationstheoretischen Offenbarungsmodell teilt Gott in seinem Wort nicht irgendetwas von ihm Verschiedenes mit, sondern sich selbst: Gott öffnet sich selbst und lässt die Menschen teilhaben an der innergöttlichen Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist.

Glauben bedeutet entsprechend weniger den distanzierten intellektuellen Akt des Für-wahr-Haltens einzelner Satzaussagen, sondern ist der vom Geist Gottes selbst ermöglichte und getragene, die gesamte Existenz des Menschen umfassende Akt des Vertrauens auf Gottes Zuwendung. Allein in einem solchen glaubenden Vertrauen kann die Gewissheit gegeben sein, dass wir im Vorhinein zu all unserem Tun und Handeln von Gott unbedingt angenommen und gehalten sind. In einem solchen Glauben ist das Selbstverständnis des Menschen grundlegend verwandelt. Nicht mehr die Endlichkeit und Verletzbarkeit des Menschen haben das letzte Wort und beherrschen sein Leben. Vielmehr kann er daraus leben,

immer und in allen Situationen des Lebens – auch im Leid und im Sterben – von Gott verlässlich angenommen und in seiner Hand geborgen zu sein. Paulus formuliert dies so:

»Was kann uns scheiden von der Liebe Christi? Bedrängnis oder Not oder Verfolgung, Hunger oder Kälte, Gefahr oder Schwert? ... all das überwinden wir durch den, der uns geliebt hat. Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.« (Röm 8,35–39)

2. Im Blick auf das ethische Handeln des Menschen ist in dieser Konzeption des Zweiten Vatikanums die Einsicht enthalten, dass es in der Offenbarung nicht um die direkte Mitteilung konkreter einzelner Handlungsnormen geht, die der Mensch allein, aus sich selbst heraus nicht erkennen und in ihrer Gültigkeit begründen kann. Es geht in der Offenbarung nicht darum, den bereits bestehenden und der menschlichen Vernunft einsichtigen moralischen Normen noch weitere Gebote oder Verbote hinzuzufügen. Auch geht es nicht darum, den Verpflichtungsanspruch, der mit ethischen Normen verbunden ist, zu erhöhen oder zu verschärfen, indem etwa auf die Autorität Gottes verwiesen oder Lohn bzw. Strafe in Aussicht gestellt werden. Die Erkenntnis und Begründung ethischer Normen ist vielmehr allein Sache der menschlichen Vernunft und der Erfahrung mit der Wirklichkeit dieser Welt und mit dem realen Zusammenleben der Menschen. Auch ist bereits mit der Vernunfteinsicht das ethische Sollen als unbedingter Anspruch gegeben, der durch Offenbarung oder den Rückgriff auf Gottes Willen nicht noch einmal gesteigert werden kann. In der Offenbarung – verstanden als Selbstmitteilung Gottes – geht es vielmehr um ein neues Selbstverständnis des Menschen, das es ihm möglich macht, nicht mehr egoistisch zu handeln, sondern das, was man von sich her bereits als das ethisch Gute und Richtige erkannt hat, auch zu erfüllen. Die Offenbarung antwortet nicht auf die Frage, wie man das Richtige und Verantwortliche erkennen und begründen kann, sondern auf die Frage, wie man das Richtige und Verantwortliche, um das man bereits von sich her weiß, auch zu verwirklichen vermag. Wie lässt sich dies genauer verstehen?

Im Unterschied zur griechischen Philosophie (vor allem Sokrates) geht der christliche Glaube nicht davon aus, dass der Mensch, wenn er erst

einmal das Gute erkannt hat, es auch tun wird, sondern davon, dass der Mensch trotz seiner Einsicht in das Gute und Richtige es aus eigener Kraft nicht verwirklichen kann. So formuliert Paulus:

»Ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse ... Ich weiß, dass in mir, das heißt in meinem Fleisch, nichts Gutes wohnt; das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.« (Röm 7,15–20)

Der christliche Glaube geht somit von einer grundlegenden Unfreiheit des Menschen aus, die Paulus darin begründet sieht, dass alle Menschen von Anfang an unter der »Macht der Sünde« (Röm 6,18.22) stehen und »Sklaven der Sünde« (Röm 6,6.17) sind, dass sie unter der »Herrschaft der Sünde« (Röm 3,9) stehen, durch die der Mensch auf das Tun des Bösen festgelegt ist und von der er sich nicht aus eigener Kraft befreien kann. Dabei geht es nicht – wie im Determinismus – um die Behauptung einer prinzipiellen Unfreiheit des Menschen, die ihren Grund im geschlossenen Kausalzusammenhang der Natur hat, sondern um eine faktische Unfreiheit zum Tun des Guten, der aber alle Menschen unterliegen.

Fragt man nach einem heutigem Denken einleuchtenden Verstehenszugang zu dieser radikalen theologisch-anthropologischen These über die erbsündliche Verfasstheit des Menschen, so bietet sich – neben dem Konzept der strukturellen oder sozialen Sünde – vor allem der Verweis auf die grundlegende Existenzangst des Menschen um sich selbst an.⁴ Nach diesem Modell ist die Natur des Menschen, das also, was der Mensch von sich selbst her ist, wesentlich von Angst geprägt, die ihrerseits in der Endlichkeit, Sterblichkeit und Verletzbarkeit des Menschen ihren Grund hat. Die Angst des Menschen um sich selbst bringt ihn dazu, sich gegen all das, was ihn bedroht, zu sichern. Die gesamte Kultur des Menschen kann als Versuch solcher Sicherungsbemühungen verstanden werden. So gelingt es ihm zumeist auch, die Angst zum Verschwinden zu bringen. Sie kann allerdings jederzeit wieder auftreten und beherrschend werden, wenn sich der Mensch in seiner Sicherheit bedroht fühlt, etwa in Extremsituationen des Menschen, durch die Erfahrung von Fremdem oder durch Erpressung. Dann kommt es dazu, dass Menschen sich auch »um jeden

⁴ Vgl. dazu Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Norderstedt 2015, 21f.

Preis« zu sichern versuchen, auch um den Preis der Mitmenschlichkeit und der Gerechtigkeit. So kommt es zu Unmenschlichkeit, Lüge, Ungerechtigkeit und Gewalttaten.

Angesichts dieses Zusammenhangs, nach dem es aufgrund der endlichen, sterblichen und verletzbaren Natur des Menschen, die durch Zeugung weitergegeben wird, geradezu zwangsläufig zu Unrecht und Gewalt kommt, ist es verständlich, dass die bloße Aufforderung vonseiten der Ethik, Unrecht und Gewalttat zu unterlassen, keinen Erfolg haben kann, auch wenn die Strafandrohung noch so groß ist. Eine wirkliche Lösung des Problems kann erst dort in den Blick kommen, wo nicht nur das Symptom, sondern der Grund der Unmenschlichkeit des Menschen angegangen wird.

Der jüdisch-christliche Glaube bietet eine solche Lösung, indem er – zusätzlich zur endlichen, sterblichen und verletzbaren Natur des Menschen und wesentlich über sie hinausgehend – hinzusetzt, dass wir Menschen von Gott mit unbedingter Liebe angenommen sind, dass wir voraussetzungslos und unverlierbar hineingenommen sind in die Liebe zwischen Vater und Sohn, die der Heilige Geist ist. Im gläubigen Vertrauen auf diese Zuwendung Gottes muss nicht mehr unsere Endlichkeit, Sterblichkeit und Verletzbarkeit und damit nicht mehr die Angst um uns selbst das letzte Wort haben. Die Angst verschwindet zwar nicht, aber sie wird relativiert und muss nicht mehr zwangsläufig unser Handeln bestimmen.

In dieser Weise, indem der Glaube Menschen von der Sorge um sich selbst frei macht, befreit er zugleich zum selbstlosen Tun des Guten und damit aus der Knechtschaft der Sünde. In diesem Sinne schreibt Paulus: »Zur Freiheit hat uns Christus befreit.« (Gal 5,1) In diesem Sinne aber ist es auch die Befreiungserfahrung Israels im Exodus, an die im Vorspruch des Dekalogs erinnert wird (Ex 20,2; Dtn 5,6), die das Halten der Gebote möglich macht, wodurch Israel zugleich die geschenkte Freiheit wahren kann.

3. Ausgehend von dieser Einsicht lässt sich nun aber auch sagen, dass es bei dieser Befreiung zur Freiheit zum Guten nicht nur um die Befreiung zum *Wollen und Verwirklichen* des Guten geht, sondern dass damit zugleich auch die *Erkenntnis* des Richtigen und Guten berührt ist. Das Problem ethischer Erkenntnis nämlich besteht nicht darin, dass die praktische Vernunft des Menschen dazu prinzipiell nicht ausreichen würde, sondern

darin, dass sich der Mensch seiner praktischen Vernunft und damit der Erkenntnis des Guten und Richtigen nur allzu oft verweigert. Gefangen in den eigenen Interessen, Ängsten und Bequemlichkeiten nimmt er die Not anderer nicht mehr wahr und will das eigentlich ethisch von ihm Geforderte nicht sehen. Im Blick auf diesen Zusammenhang besteht die Bedeutung des Glaubens ebenfalls nicht darin, das ethisch Richtige überhaupt erst mitzuteilen und zu begründen, sondern darin, den Menschen durch die Relativierung seiner Angst um sich selbst bereit macht, sich der Wirklichkeit der Welt und dem Anspruch seiner eigenen Vernunft zu stellen. Durch den Glauben wird der Mensch bereit, den ethischen Anspruch zuzulassen und sich ihm zu stellen. In diesem Sinne schreibt Papst Benedikt XVI. in seiner Enzyklika *Deus caritas est*:

»Der Glaube hat gewiss sein eigenes Wesen als Begegnung mit dem lebendigen Gott – eine Begegnung, die uns neue Horizonte weit über dem eigenen Bereich der Vernunft hinaus öffnet. Aber er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst. Er befreit sie von der Perspektive Gottes her von ihren Verblendungen und hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht es der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das Eigene besser zu sehen.«⁵

Der Glaube ersetzt also nicht die Vernunft und ihre ethische Einsicht, sondern bringt sie zu sich selbst. Indem er nämlich die Angst des Menschen entmachtet, macht er es dem Menschen möglich, sich auf seine eigene Vernunft in ihrer eigenen Autonomie einzulassen und nicht seine Vernunft autonom und in Selbstbezogenheit zu gebrauchen.⁶

4. So lässt sich nach diesen skizzenhaften Ausführungen zusammenfassend festhalten: Die Erkenntnis und Begründung der Gültigkeit ethischer Normen (Gesetz) gehört nicht zum eigentlichen Inhalt der Offenbarung und des Glaubens, sie sind vielmehr Sache menschlicher Vernunft und Erfahrung. Der eigentliche Inhalt der Offenbarung besteht demgegenüber in der aus der Wirklichkeit der Welt und mit menschlicher Vernunft nicht ableitbaren Zusage der unbedingten Zuwendung Gottes (Evangelium). Allerdings sind Gesetz und Evangelium wesentlich aufeinander verwiesen. So besteht die eigentliche Bedeutung von Offenbarung und Glaube darin, den Menschen dazu zu befreien, der Einsicht in das Gute entsprechend zu handeln und die Einsicht in das Gute überhaupt zuzulassen. Damit aber ist das Gesetz, die Erkenntnis des ethischen Anspruchs und des

⁵ Benedikt XVI.: Enzyklika *Deus caritas est*. 25. Dezember 2005. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS; 171). Bonn 2005, n. 28a.

⁶ Vgl. Ebeling, Gerhard: Die »nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe«, in: Ders. (Hg.): Wort und Glaube. Bd. 1. Tübingen 1967, 107.

ethisch Richtigen die unverzichtbare Voraussetzung und der Anknüpfungspunkt für Offenbarung und Glaube, ohne den sie unverständlich bleiben. Denn Offenbarung und Glaube haben ihr Ziel gerade darin, den Menschen menschlich zu machen, indem sie wahrhaft mitmenschliches Handeln allererst ermöglichen.

II.

Ausgehend von dem bisher skizzierten Verhältnis von Offenbarung und Moral bzw. von Glaube und ethischem Handeln des Menschen stellt sich nun die Frage, welche Aufgabe der Kirche im Blick auf Moral und ethisches Handeln zukommt. Die Beantwortung dieser Frage setzt eine Vergewisserung über die grundlegende Wesensbestimmung der Kirche voraus, wie sie durch das Zweite Vatikanum festgehalten wurde.

1. Sieht man sich die zentralen Aussagen in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* an, so wird die Kirche hier wesentlich von ihrer Sendung her charakterisiert, die im sich offenbarenden dreifaltigen Gott selbst ihren Ursprung hat (vgl. LG 2–4) und darauf abzielt, allen Geschöpfen das Evangelium vom kommenden Reich Gottes zu verkünden. So heißt es zu Beginn von *Lumen gentium* programmatisch:

»Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Heiligen Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16,15).« (LG 1)

Vom auferstandenen Christus her erhält die Kirche »die Sendung, das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen« (LG 5). Von ihm ist sie als Volk Gottes, also »als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet« und wird von ihm »auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt« (LG 9).

Die Kirche ist – wie bereits in diesen wenigen Aussagen aufscheint – als Gemeinschaft der Glaubenden (*communio*) verstanden, aber als eine Gemeinschaft, die ihren Zweck nicht in sich selbst hat, die sich nicht gegenüber der Welt abgrenzt und allenfalls punktuell in Relation zur Welt

steht, sondern als eine Gemeinschaft der Glaubenden, die ihre wesentliche Bestimmung in der Bezogenheit auf die Welt hat und ihre Identität aus diesem Bezug auf die Welt gewinnt. Medard Kehl bringt dieses – im Vergleich zur vorkonziliaren Ekklesiologie, die vom Gedanken der gegenüber der Welt gerade abgegrenzten *societas perfecta* bestimmt war, – neue Verständnis der Kirche auf den Punkt wenn er schreibt:

»Man kann die nachtridentinische, bis zum 2. Vatikanum vorherrschende Ekklesiologie weithin bezeichnen als eine ›Ekklesiologie der Substanz‹: Die in sich stehende und zur Heilsvermittlung ›vollkommen‹ ausgestattete Institution ›römisch-katholische Kirche‹ ist der Leib Christi; die Beziehungen zu den anderen Christen und zur Welt können für ihr Kirche-Sein nur den Charakter von hinzukommenden, ihren substantiellen (d.h. heilsvermittelnden) ›Seinsbestand‹ nicht berührenden ›Akzidenzien‹ (›Zusatzphänomene‹) haben. Von diesem Denkschema hat sich das Konzil zu lösen versucht und die Grundlinien einer eher ›relationalen Ekklesiologie‹ entworfen... Demnach existiert die Kirche als Volk Gottes vor allem *in* und *aus* den verschiedenen Beziehungen (nach innen und außen), durch die sie als das soziale Subjekt des Glaubens konstituiert wird.«⁷

Dabei ist es für die ekklesiologische Konzeption des Zweiten Vatikanums entscheidend, dass die Sendung in die Welt und die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen eine Aufgabe des Volkes Gottes im Ganzen – und nicht nur des hierarchischen Amtes und der geweihten Amtsträger – ist. In der Abfolge der Kapitel von *Lumen gentium* steht – entgegen einem Vorentwurf – die Ausführungen über das Volk Gottes im Ganzen (Kap. II) vor der gesonderten Behandlung des hierarchischen Amtes (Kap. III) und der Laien (Kap. IV). Dabei wird im Kapitel über das Volk Gottes nicht nur das Königtum, sondern auch das gemeinsame Priestertum (vgl. LG 10) und Prophetenamt (LG 12) aller Gläubigen betont.

»So sollen alle Jünger Christi ausharren im Gebet und gemeinsam Gott loben (vgl. Apg 2,42–47) und sich als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Opfergabe darbringen (vgl. Röm 12,1) ; überall auf der Erde sollen sie für Christus Zeugnis geben und allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist (vgl. 1 Petr 3,15).« (LG 10)

2. Erst auf der Basis dieser grundlegenden Sendung der Kirche als Volk Gottes im Ganzen zur Verkündigung und Bezeugung des Glaubens in der Welt, lässt sich dann auch die Bedeutung des hierarchischen Amtes bzw. des Dienstamtes verstehen. Das Priestertum des Dienstes bzw. das

⁷ Kehl, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg 1994, 94.

hierarchische Priestertum unterscheidet sich nämlich vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« (LG 10). Es geht also nicht etwa um eine graduell höhere Form des Priestertums, um ein Mehr an Gnade und priesterlicher Würde gegenüber den Laien, sondern darum, dem Volk Gottes im Ganzen darin zu dienen, dass es seine Sendung der Verkündigung des Evangeliums wahrnehmen kann. Dieser Dienst und damit die Notwendigkeit des hierarchischen Amtes lässt sich darin sehen, dass zwar jeder Christ dazu berufen ist, den Glauben weiterzugeben und zu bezeugen, dass aber auch der Gemeinde im Ganzen noch einmal in amtlicher Form der Glaube verkündet und bezeugt werden muss. Das hierarchische Amt macht deutlich, dass auch die Gemeinde im Ganzen sich nicht selbst den Glauben ausdenkt, sondern dass sie stets auf das Hören der Botschaft und der Verkündigung konstitutiv angewiesen ist.

Ausgehend von dieser Zuordnung des allgemeinen und des hierarchischen Dienstantes wird dann auch die weitere Bestimmung über die Teilnahme des Volkes Gottes am Prophetenamt Christi verständlich. Über das Erste Vatikanum hinausgehend heißt es nämlich in *Lumen gentium* grundlegend, dass die Gesamtheit der Gläubigen aufgrund der Salbung vom Heiligen Geist im Glauben nicht irren kann. Diese Irrtumsfreiheit kommt dem Volk Gottes im Ganzen aufgrund des übernatürlichen Glaubenssinns zu, wenn die Gläubigen – Laien und Bischöfe – ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußern (vgl. LG 12). Damit wird die Unfehlbarkeit des Papstes, die das Erste Vatikanum festgehalten hatte, an die Irrtumsfreiheit des Volkes Gottes im Ganzen zurückgebunden. Beim Dienst des außerordentlichen Lehramts des Papstes geht es also darum, die Übereinstimmung der Glaubenden im christlichen Glauben festzustellen und amtlich zu verkünden, und nicht darum, irgendwelche Aussagen (z.B. historischer oder biologischer Art, die auf andere Weise als im christlichen Glauben zu verifizieren oder zu falsifizieren sind) als wahr zu erklären. Dabei hat die Unfehlbarkeit des Papstes ihren Grund nicht in seiner Person oder seinem Amt, sondern darin, dass wirkliche Glaubensaussagen, solche Aussagen also, die im Sinne der Selbstmitteilung Gottes zu verstehen sind und deren Wahrheit allein im Glauben zugänglich ist, bereits aus sich heraus unfehlbar wahr sind.⁸

⁸ Vgl. dazu Knauer, Glaube kommt vom Hören, 294–314.

3. Die hier angedeutete Konzeption einer *relationalen Ekklesiologie*, nach der die Kirche als Volk Gottes nicht nur punktuell, sondern im Ganzen und wesentlich auf die Welt bezogen ist, wird vom Zweiten Vatikanum noch deutlicher und weiter konkretisiert in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. Bereits der erste, programmatische Satz des Vorworts bringt diese wesentliche Bezogenheit der Kirche auf die Welt, in der es den Glaubenden ganz um die Welt geht und in der sie sich ganz von der Welt bestimmen lassen, zum Ausdruck:

»Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.« (GS 1)

Im Weiteren ist deshalb auch vom Dienst die Rede, die das Volk Gottes der Menschheit leisten soll, indem es mit der Menschheitsfamilie in einen Dialog eintritt über die Probleme, die sich den Menschen in der heutigen Welt stellen, und »dass es das Licht des Evangeliums bringt und dass es dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt« (GS 3). Im IV. Kapitel von *Gaudium et spes* wird diese Beziehung der Kirche auf die Welt weiter in den Hilfen entfaltet, die die Kirche der Welt geben kann und die umgekehrt die Kirche von der Welt her empfängt. So geht es zunächst um die Hilfe, die die Kirche dem einzelnen Menschen leisten möchte, die in der Verkündigung und Proklamierung der Freiheit der Kinder Gottes und in der Verwerfung jeder Art von Knechtschaft besteht und die sich im Respekt vor der Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung ausdrückt (vgl. GS 41). Weiterhin ist von den Hilfen die Rede, die die Kirche der menschliche Gemeinschaft bringen und mit denen sie das menschliche Schaffen unterstützen möchte (vgl. GS 42–43). Schließlich aber wird auch auf die Hilfe verwiesen, die die Kirche von der Welt her empfängt. Weil die Verkündigung des Evangeliums der jeweiligen Zeit gemäß erfolgen muss, muss die Kirche in lebhaftem Austausch mit der Gesellschaft und Kultur stehen, die es ihrerseits der Kirche ermöglichen, die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer zu erfassen, besser zu verstehen

und passender zu verkünden (vgl. GS 44). Dabei geht es nicht nur darum, die säkulare Wirklichkeit als solche wahrzunehmen, sondern zugleich auch darum, das Wahre, Gute und Gerechte, also das in der Welt sich erschließende Humanum zu identifizieren und aufzugreifen (vgl. GS 42).

III.

Wie lässt sich nun auf der Grundlage des oben dargestellten Verhältnisses von Glaube und Moral sowie ausgehend von dem gerade skizzierten Verständnis des Wesens der Kirche ihre Aufgabe im Blick auf Moral und ethisches Handeln umreißen?

1. Besteht der entscheidende Beitrag des jüdisch-christlichen Glaubens für das ethische Handeln des Menschen nicht in der Einsicht und Begründung von moralischen Normen, die ohne den Glauben nicht erkennbar sind, sondern in der Verkündigung der Zuwendung Gottes, die den Menschen von seiner Angst um sich selbst befreit und so wahrhaft selbstloses ethisches Handeln möglich macht, so besteht die wesentliche und eigentliche Aufgabe der Kirche im Blick auf das ethische Handeln des Menschen im strikten Sinne nicht darin, im einzelnen normativ vorzuschreiben, worin richtiges und verantwortliches Handeln besteht, sondern darin, die freimachende Botschaft des Evangeliums zu verkünden und so die Grundlage für wahrhaft ethisches Handeln zu vermitteln. Ihre wesentliche und eigentliche Aufgabe im Blick auf das ethische Handeln besteht so im Dienst an der Freiheit. Medard Kehl formuliert dies folgendermaßen:

»Wenn die Kirche sich als das innergeschichtliche Zeichen des eschatologischen Jerusalem, der ›neuen Stadt Gottes‹ verstehen darf, dann ist sie auf vorwegnehmende Weise bereits die ›Mutter der Freien‹: nämlich die ›ihren Kindern‹ vorgegebene und vermittelnde Form der Freiheit Jesu Christi. Durch das zur Freiheit rufende Wort der Verkündigung (Gal 5,13) und durch die in das befreite Leben des Auferstandenen hineinführenden Sakramente der Taufe und der Eucharistie (Röm 6,1–23; 1 Kor 10,16–22; 11,20–34) leistet die Kirche vornehmlich diesen vermittelnden Dienst an der befreienden Kraft des Geistes. Entgegen aller oft so ver-

fälschenden Praxis sind gerade auch die institutionellen Formen der Kirche dazu berufen, Zeichen und Werkzeug dieser Befreiung zu sein.«⁹

Für Kehl geschieht dieser Dienst an der befreienden Kraft des Geistes durch Identifizieren und Integrieren, dadurch also, die christliche Botschaft an ihren Ursprung zurückzubinden, aber auch für die jeweilige Zeit und Kultur auszulegen. Allerdings dürfe – so betont Medard Kehl weiter – diese wichtige Aufgabe nicht zu einem klein und unselbstständig haltenden Bemuttern werden, sondern müsse das Subjektsein aller fördern und zur Partizipation aller Glaubenden an den Lebensvollzügen der Kirche führen.¹⁰

Dieser Dienst an der Freiheit besteht allerdings nicht nur in der Verkündigung der christlichen Botschaft (*martyria*), sondern auch in der freimachenden und die Angst des Menschen um sich selbst entmachtenden liturgischen und vor allem diakonalen Praxis der Kirche, durch die die christliche Botschaft in ihrer befreienden Dimension bezeugt und erfahrbar gemacht wird. Dies gilt nicht nur für die Glaubenden untereinander, die sich gegenseitig die Zuwendung Gottes zusprechen und spürbar machen, sondern auch für die Kirche im Blick auf Welt und Gesellschaft bis hin zu Fragen der globalen Verantwortung sowie für die einzelne Kirchengemeinde vor Ort im Blick auf den kommunalen Bereich. Und dies gilt für den Dienst der geweihten Amtsträger gegenüber der Gemeinde; auch dieser Dienst muss auf die Freiheit der Gläubigen im Glauben zielen. Inhaltlich gehört zum Dienst an der Freiheit vor allem das Bemühen um Versöhnung und Gerechtigkeit, um Partei ergreifende Solidarität und Beistand für die ungerecht Behandelten und Armen, dann aber auch das kritische Hinweisen auf Verhaltensweisen und Strukturen, in denen – aus eigenen Interessen (etwa Machtinteressen), Ängsten oder Bequemlichkeiten der Handelnden – andere Menschen unterdrückt und in ihrer Freiheit beeinträchtigt werden¹¹. Auftrag der Kirche, der einzelnen Gläubigen und

⁹ Vgl. Kehl, Kirche, 400.

¹⁰ Vgl. Kehl, Kirche, 400f. Vgl. weiterhin: Kehl, Medard: Kirche – Sakrament des Geistes, in: Walter Kasper (Hg.): Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie (QD 85). Freiburg 1979, 167–180.

¹¹ Vgl. Kasper, Walter: Religion und Gesellschaft aus theologischer Sicht, in: Peter Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Tübingen 1985, 179: »Die Religion hat also im Dienst an der Freiheit des Menschen in der Gesellschaft eine kritisch-befreiende Funktion gegenüber allen Realmythologisierungen und Reideologisierungen des Politischen. Der Einsatz für die fundamentalen Rechte des Menschen ist ein integraler Bestandteil der christlichen Religion.«

der geweihten Amtsträger ist es, sich in der Kirche selbst und in der jeweiligen Gesellschaft und Kultur für die Freiheit und Gerechtigkeit und damit für das Subjektsein und die Partizipation aller einzusetzen. Gerade damit und nur so wird die Grundlage für die Verwirklichung mitmenschlichen und selbstlosen Handelns gelegt.

2. Sicher kann dies für den Dienst an der Freiheit nicht bedeuten, dass es um eine Freiheit geht, in der man Beliebiges tun und lassen kann. Entsprechend mahnt auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* im Blick auf das hohe Gut der Freiheit:

»Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden. Und diese Freiheit schätzen unsere Zeitgenossen hoch und erstreben sie leidenschaftlich. Mit Recht. Oft jedoch vertreten sie sie in verkehrter Weise, als Berechtigung, alles zu tun, wenn es nur gefällt, auch das Böse. ... Die Würde des Menschen verlangt daher, dass er in bewusster und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloß äußerem Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt sowie sich die geeigneten Hilfsmittel wirksam und in angestrengtem Bemühen verschafft. Die Freiheit des Menschen, die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen.« (GS 17)

Zum eigentlichen Dienst an der Verkündigung und Bezeugung der christlichen Botschaft von der zum ethischen Handeln befreienden Kraft der Zuwendung Gottes gehört deshalb auch, dass zur Sprache gebracht wird, worin ethisches und mitmenschliches Handeln besteht. Entsprechend hat die Kirche immer schon eine Morallehre entwickelt. Diese ist aber nicht als der eigentliche Inhalt der Offenbarung verstanden, sondern von vornherein der Vernunft und der menschlichen Erfahrung als Erkenntnisquellen zugeschrieben worden. Von Beginn der Kirche an wurde die Sittenlehre als natürliches Sittengesetz verstanden, das allen Menschen aufgrund ihrer Vernunft zugänglich ist.

Auch wenn die Unfehlbarkeit des Lehramts und auch die Irrtumsfreiheit aller Glaubenden für Sachen des Glaubens und der Sitten beansprucht wird, so geht es doch bei diesem Aspekt der Sitten nicht um einzelne konkrete Normaussagen, sondern um die Inhalte des Glaubens, insofern sie auch Bedeutung für das moralische Handeln des Menschen haben, etwa die Aussage, dass alle Menschen von sich her unter der Macht der Sünde

stehen und dass vor Gott wahrhaft gute und verdienstliche Werke nur aufgrund der Gnade möglich sind.¹² Andererseits muss die Kirche, wenn sie die zu ethischem Handeln befreiende Botschaft des Evangeliums verkündet, auch davon sprechen, worin ethisches Handeln überhaupt besteht. Nur so wird verständlich, dass es im Evangelium gerade darum geht, den Menschen zu wahrer Mitmenschlichkeit zu befreien.

Allerdings hat die Kirche dabei ihre Normaussagen nicht unter Verweis auf die Offenbarung und den Glauben zu begründen, sondern – wie die Welt, auf die sie sich bezieht – mit Vernunft und Erfahrung. Zwar kann man davon ausgehen, dass die Kirche aufgrund ihrer langen Geschichte einen Erfahrungsvorsprung in Fragen des ethischen Handelns hat, sodass eine davon abweichende Auffassung die Beweislast trägt. Andererseits kann es auch für die bisherige Morallehre der Kirche notwendig werden, ihre Normaussagen einer gewandelten gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation oder auch einer anderen Kultur anzupassen. Die Kirche müsste daran interessiert sein, immer wieder zu überprüfen, ob ihre Normaussagen tatsächlich in der jeweiligen Zeit und Kultur dem mitmenschlichen Handeln tatsächlich dienen oder nicht. Die im Vorfeld der Außerordentlichen Bischofssynode 2014 durchgeführte weltweite Befragung der Ortskirchen kann in diesem Sinne als Vergewisserung der Kirche über ihre inhaltliche Morallehre verstanden werden.

Angesichts dieser Einsicht kann der Dienst der Kirche an der Freiheit aber nicht darin bestehen, die eigene Erkenntnis des Sittlichen durch den Einzelnen in seinem Gewissen durch äußere Belehrung und Bevormundung zu ersetzen¹³; es kann nicht darum gehen, konkrete ethische Normen mit dem Anspruch unbedingter Wahrheit zu verkünden und die Laien darauf autoritativ zu verpflichten. Der Dienst der Kirche an der Freiheit müsste sich vielmehr darin zeigen, Bedingungen für einen angstfreien Erkenntnisprozess des Sittlichen zu schaffen, unter denen Menschen sich

¹² Vgl. dazu Schuster, Josef: Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramts in Fragen der natürlichen Sittlichkeit (FTS 31). Frankfurt a.M. 1984, 380–385.

¹³ Vgl. dazu Papst Franziskus, *Amoris laetitia*, n. 37. Vgl. aber auch Kasper, Walter: Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Joseph Ratzinger (Hg.): Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes. Düsseldorf 1978, 92: »Das neutestamentlich verstandene Amt ist Dienst am Evangelium von der Freiheit. Es schließt deshalb alle die Freiheit unterdrückende Macht unbedingt aus, es schließt aber geistliche Vollmacht (exousia) im Dienst an der Freiheit unabdingbar ein.«

nicht mehr ausschließlich von ihren eigenen Interessen, Ängsten und Bequemlichkeiten leiten lassen, sondern unter denen sie bereit werden, sich dem Blick auf das Ganze der Wirklichkeit zu stellen. Der Dienst der Kirche an der Freiheit müsste darin bestehen, Bedingungen zu schaffen, unter denen Menschen bereit werden, der Autonomie ihrer eigenen Vernunft zu folgen und nicht ihre Vernunft autonom zu gebrauchen.

Freiheit und Religion

Gerhard Droesser

»Tänzer haben die Fähigkeit, sich langjährig auf eine Sache zu fokussieren, sich dabei immer weiterzuentwickeln, nach den Sternen zu greifen.«¹

1. ›Gemeinschaft‹ als Ideologie

Was denkt man, wenn man an Religion denkt? Was ist mit dem Wort ›Religion‹ gemeint? In der Öffentlichkeit wird es heute mit einer Selbstverständlichkeit gebraucht, wie es vor kurzem nur in theologischen Zirkeln und nicht einmal im kirchlichen Milieu zu erwarten war. Aber heute scheint der Sinn des Wortes jedermann einzuleuchten und einer umständlichen Auslegung nicht bedürftig. Nicht anders unbekümmert werden Worte wie ›Islam‹ und ›Christentum‹ verwendet. Sie sind Zeichen, die von ihren traditionellen Sinnkontexten fast abgeschnitten sind, aber mit neuen Bedeutungen versehen werden: indem sie in Sätzen, Urteilen und Schlüssen verwendet, definiert und in aktuelle Kontexte eingewoben werden.

Heute wird das Wort ›Religion‹ vor allem in politischen Diskursen verwendet, und zwar in der Weise der Unterscheidung. ›Unsere‹ Religion ist von ›Eurer‹ Religion scharf geschieden. ›Wir‹, die wir die Definitionsmacht haben, wollen mit ›Euch‹ nichts zu tun haben und wir können es auch nicht, selbst wenn wir wollten. ›Islam‹ ist ein Wort für die Stigmatisierung

¹ Blavier, Jean-Christophe, in: Stuttgarter Zeitung (26.08.2016).

einer sozialen Gruppe, der Immigranten, und erfährt dadurch einen Bedeutungszuwachs, dass ihm ausschließlich negative Affekte und Bewertungen assoziiert werden: ›Islam ist Terrorismus‹, darum muss man sich vor den Immigranten fürchten und ihren Zustrom verhindern. Das Urteil sagt nichts darüber, was Islam und Terrorismus an sich sind; seine Intention ist politisch und gibt sich über die Versatzstücke einer antiislamischen Rhetorik den Anstrich der Rechtmäßigkeit. Mehr aber sagt es über die Haltung der Menschen, die es vollziehen und akzeptieren, mindestens so viel, dass mit ihm eine quasi-ontologische Aussage über die ›Natur‹ einer Religion und ihre vorgeblich unabänderlichen Eigenschaften getroffen wird. Die ontologische Definition erhält ohne Umschweife den Rang eines kategorischen Imperativs; aus dem Sein folgt das Sollen: den Fremden, der kommt, gar nicht erst ›herein‹ zu lassen, oder ihn wieder fortzuschicken, ihm auf jeden Fall Schlimmes anzudrohen und auch zuzufügen. Das Prädikat des Satzes, die Definition dessen, was der Islam angeblich ist, ist durchaus beliebig und oberflächlich, in allen Prädikationen kommt es nur auf die Grundformel der Exklusionsmoral an. Die Ignoranz in Religionsangelegenheiten zeigt sich ja auch daran, dass Aussagen über das Christentum tunlichst vermieden werden, die ja doch naheliegen würden, wenn man die religiöse Überlegenheit des Eigenen exponieren möchte. Weil man der theologischen Kontroverse nicht standhalten kann, weicht man lieber auf die schon in der Wortwahl schwammige konservative Vorstellung der ›abendländischen Kultur‹ aus. Das besinnungslose Absingen von Weihnachtsliedern evoziert lediglich die Stimmung, die die Neuheit mit dem Christlichen verbindet.

Der Gebrauch der Worte ›Religion‹ und ›Islam‹ sagt also wenig über die Sache selbst; sie klärt sich nicht durch theologische Erwägungen noch durch soziologische Analysen. Er indiziert vielmehr die Überzeugungen einer bestimmten Sprechergruppe, vielleicht nur den kleinsten gemeinsamen Nenner, in dem die unterschiedlichsten Motivationen und Interessen ihrer Mitglieder zusammenkommen: so stellt sich die Gruppe die soziale Welt vor, so hätte sie sie gerne eingerichtet. Es ist eine Weltanschauung, die sich als fundamentale Wahrheit behauptet, sich nicht als Meinung neben anderen Meinungen akzeptieren kann. Dann aber sind nicht die diffusen Aussagen über den Charakter der fremden Religion von vorrangigem Interesse, sondern der Wahrheitsanspruch, mit

dem sie vorgetragen werden. Fällt dieser naiv oder strategisch mehr oder weniger geschickt erhobene Anspruch nicht ihrerseits in die Dimension des Religiösen?

Die Geste des Ausschließens ist eine der transhistorischen und transkulturellen Möglichkeiten menschlicher Selbstbehauptung, von Gesellschaften sowohl wie von Individuen. Menschen konstituieren ihr Selbstsein und ihren Lebenszusammenhang, indem sie sich als Andere des Anderen bestimmen. Nicht nur durch formale Unterscheidung: hier Griechen, dort Barbar, sondern durch eine des Ranges und der Ehre nach. ›Wir sind die besseren Menschen, wenn Ihr überhaupt Menschen genannt zu werden verdient«. Unter der Voraussetzung des exkludierten Anderen wird der Zwang, der die Individuen zur Gruppe bindet, als sinnvoll erfahren, und dies umso mehr, je schrecklicher die Fremdgruppe gezeichnet und die Eigengruppe idealisch überhöht wird. Nur wer im Eigenen behaust ist, hat Aussicht auf ein lebenswertes Leben. Selbstkonstitution durch Ausschluss ist einerseits eine ethische Figur: sie betrifft den Habitus und die Praxis der Gruppenmitglieder. Aber sie ist auch eine religiöse Figur: die Gemeinschaft ist nicht eine Assoziation neben anderen, sondern sie gilt als – unpersönliche absolute Macht; weder nach außen noch nach innen toleriert sie wesensfremde Andersheiten. Die soziale Regel ist göttliches Gebot und fordert von den Gemeinschaftsgliedern in jedem Detail ihrer Alltagspraxis unbedingten Gehorsam. Abweichungen bedrohen das soziale Ganze, Ketzer werden verbrannt, die Erinnerung an sie wird ausgelöscht, man kann weitermachen, als seien sie nie gewesen.

Die heute wieder aufblühenden Gemeinschaftsideologien zeigen, dass ihr Idealtypus nicht nur für die Rekonstruktion längst vergangener Epochen der sozialen Evolution greift. Für vormoderne Gesellschaften freilich waren auf Gemeinschaft setzende Ordnungskonzepte viel selbstverständlicher zu akzeptieren als in modernen Gesellschaften, in denen sie der Kritik alternativer Konzepte ausgesetzt sind. Ihre Anhänger bilden eine politische Partei, die nicht einfach die Macht des sozialen Ganzen ist, sondern sie in Konkurrenz mit anderen Parteien zu erringen sucht. ›Gemeinschaft‹ ist uns keine Selbstverständlichkeit, schon gar nicht im Politischen. Man kann nur so tun ›als ob‹.

Moderne Gemeinschaftskonzepte suchen künstlich – und damit selbstwidersprüchlich – ein absolutes ›Wir‹ herzustellen. Sie müssen sich un-

ausweichlich in einer vielstimmigen und agonalen sozialen Realität behaupten, die es gemäß dem von ihr verkündeten homogenen Kulturbegriff gar nicht geben dürfte und die durch ihn nicht repräsentierbar ist. Umgekehrt besteht vonseiten der Gesellschaft auch kein Bedürfnis, in diesem Begriff aufzugehen, was einer Selbstzerstörung gleich käme. Das Gemeinschaftskonzept, sobald es auf dem Markt der Meinungen seine Ware anbietet, wird an sich relativiert: es zeigt sich als Mittel eines partikularen Herrschaftsinteresses; das wiederum ist seinen Anhängern zu verbergen, die von ihm die ›ganze Wahrheit‹ und erschöpfenden Lebenssinn erwarten. Deren Wahrheitsanspruch erhält sich nur dann in seiner Reinheit, wenn er sich negativ gegen die gesellschaftliche Umwelt verhält, sich jeder relevanten Diskussion ihrer Ideale verweigert. Diese kreisen formal und abstrakt um sich, während andere Positionen als unwahr negiert und nicht der Unterredung wert ausgeschlossen werden. Die sich in ihrer Absolutheit einnistende, sich aller Relationierung entziehenden Ideologie ist die eines sturen, von sich besessenen Sektenbewusstseins, Heilsversprechen für die Auserwählten, mögen sie der Zahl nach noch so viele sein. Ihre religiöse Gewaltfigur ist gegen die Andersheit des Anderen gerichtet, den sie zum Feind deklariert, den es einerseits – in beliebigen Verkörperungen – zu vernichten gilt, der aber andererseits als Bedingung der eigenen Selbstdefinition immer wieder neu vorauszusetzen ist. Die Einheitsideologie hält sich durch den Dualismus von ›dieser‹ und ›jener Welt‹ operationsfähig. Sie braucht das Gegenbild, damit ihr eigenes Wesen erscheinen kann. Ihr ist jeder beliebige andere potentiell ›Terrorist‹. Ohne Feind keine Gemeinschaft.

Die Romanutopien George Orwells (›1984‹) und Boualem Sansals (›2084‹) spielen die Konsequenzen durch, die eine fundamentalistische Politik, einmal zur Macht gelangt, für das gesellschaftliche Leben hat. Sie sind nicht Ausgeburten einer frei schwebenden Phantasie, sondern die literarische Verarbeitung der realgeschichtlichen Erfahrungen, die Gesellschaften des 20. und 21. Jahrhunderts unter faschistischer, kommunistischer und islamistischer Herrschaft zu erleiden hatten. Politischer Fundamentalismus ist eben nicht als eine faktisch unwahrscheinliche, abstrakte Möglichkeit der Moderne zu erwägen, sondern als eine realobjektive Möglichkeit, die sich nicht nur einst verwirklicht hat – und schlimmer in der brutalen, gottverlassenen und begriffslosen Empirie als in der

stilisierenden Fiktion – sondern für Gegenwart und Zukunft konstante Drohung bleibt: so könnte es wieder werden.

In diesen Utopien hat ›die Partei‹ das Herrschafts- und Wahrheitsmonopol, sie ist allmächtig und allwissend. Das Zentrum ihrer Entscheidungen ist in ein tiefes Dunkel getaucht, niemand weiß, wer entscheidet und über was; nur, dass er dem Parteiwillen unbedingten Gehorsam schuldet. Zweck des Parteiwillens ist die pure Machterhaltung, nicht etwa das gesellschaftliche oder individuelle Wohl. Kriegerische Auseinandersetzungen – und es bleibt unklar, mit wem und wozu und ob überhaupt – legitimieren die Aufrechterhaltung des Kriegszustands nach innen, gegen all die Menschen, die der Illoyalität verdächtig sind. Illoyal ist der, der einen eigenständigen Gedanken denkt, der es gewagt hat, von der Parteidoktrin abzuweichen. Wer denkt, thematisiert die absolute Macht, relativiert sie als Objekt, stellt sie in Frage. Deshalb werden die Intellektuellen der Partielite totaler Beobachtung unterworfen, Gehirnwäsche und schließlich die physische Liquidierung sind an der Tagesordnung. Gegenüber der Heiligen Herrschaft – bei Sansal definiert sich der ›Apparat‹ durch eine ausgefeilte politische Religion und Theologie – ist das Individuum völlig wertlos, es kann keine ›angeborenen‹ und ›unveräußerlichen‹ Rechte für sich reklamieren. Man wird es töten, wenn es an der Zeit ist. Aber die Macht ist erst befriedigt, wenn es ihre Opfer zum Eingeständnis ihrer eigenen Wertlosigkeit führt, zur Einsicht, dass ihr Negieren ein *crimen laesae maiestatis* ist und mit Recht die Elimination der Dissidenten auf sich zieht. Dann nämlich weiß sie sich als anerkannte Macht.

In der Fiktion der Romanautoren ist die christliche Epoche und die bürgerliche Gesellschaft vernichtet und nur noch aus wenigen Überbleibseln zu erahnen. Aber für beide Schriftsteller ist die individuelle Freiheit der Ort der Kritik, von dem die totalitäre Gesellschaft als menschenunwürdig beschrieben und verworfen werden kann. Faktisch wird in ihr die Freiheit unterdrückt, aber nicht als objektive Möglichkeit, die dem Einzelnen die Revolte erlaubt. Auch wenn er der Macht zum Opfer fällt, hat er die Freiheit aus Freiheit gewählt, hat er seinem Leben einen eigenen Sinn gegeben. Diese Botschaft adressiert sich an den Leser: Was willst du? Was ist dir wichtig? Was sollen wir tun, wenn wir unser Leben ohne Angst und in Freundschaft führen wollen? Die Geste der Gewalt wird hier konfrontiert mit der Geste der Befreiung, die die Selbstverständlichkeit von

Gewalt durchbricht. Auch sie ist religiös. Ihr Ursprung, ihre Bewegungsrichtung und ihr letzter Zweck aber sind der Gemeinschaftsreligion entgegen.

2. Säkulare Gesellschaft und weltbürgerliches Ethos

Was hat Religion mit individueller und gesellschaftlicher Freiheit zu tun? Das Projekt der Moderne ist auf Aufklärung gestellt. Im 18. Jahrhundert findet es zu seinen Rahmenordnungen. Individualität und Gesellschaft müssen neu beschrieben und im Begriff neu konstruiert werden, und zwar in allen Lebensdimensionen – im Privaten, Politischen und Ökonomischen. Und auch im Religiösen. Die Ideologie einer von Gott gewollten harmonisch ausgewogenen Ständeordnung hält dem Druck neuer Erfahrungen – Chancen und Problematiken – nicht stand. Kirchliche und politische Autoritäten werden unglaubwürdig, verlieren ihre Aura. Die traditionale Legitimation realer Herrschaft als Partizipation an einer objektiv vorgegebenen kosmischen Vernunft weicht dem Prinzip der subjektiven Vernunft, die sich potentiell in jedem einzelnen Menschen findet und von ihm, wenn er es nur will, verwirklicht werden kann. Der Gebrauch der subjektiven Vernunft geht zusammen mit der Erfahrung der subjektiven Freiheit. Das Individuum kann und soll sich selbst bestimmen. Vernünftig – und nicht willkürlich – ist die Selbstbestimmung, wenn sie nicht nur auf das subjektiv besondere Interesse und Glücksstreben setzt, sondern dieses zugleich durch Rücksicht auf das Freiheitswesen anderer Individuen reguliert. Die Freiheit des Einzelnen bestimmt sich durch die Reflexion auf die Freiheit des Anderen, sie relativiert sich als Moment einer sozialen Relation. Der Andere ist niemals nur Objekt, mit dem man beliebig wie mit einer herrenlosen Sache umspringen kann. Der Eine wie der Andere sind autonomes Subjekt, Selbstzweck oder ›Person‹. Jedem kommt gleiche ›Würde‹ zu, die ihm von niemandem unter keinen Umständen entzogen werden kann. Diese reziproke Anerkennung der Subjekte als Personen ist nicht nur die Grundlage aller empirischen interindividuellen Beziehungen, sondern auch das Richtmaß aller gesellschaftlichen Organisationen, insbesondere des Staates, dessen vornehmster Zweck der Schutz und die Beförderung der individuellen Freiheitszwecke ist. Die

positive Gesetzgebung ist durch die Freiheitsethik informiert und bleibt Gegenstand ihrer Kritik. Staatsorgane und Staatshandeln legitimieren sich durch die Erfüllung der Funktion, auf die sie durch praktische Vernunft verpflichtet sind.

Eine sich unter dem Prinzip allgemeiner Vernunft organisierende Gesellschaft wird niemand aufgrund seiner ethnischen Herkunft oder Konfession von sich ausschließen können. Dazu besteht keine Rechtsgrundlage. Die physischen oder kulturellen Eigenschaften eines Individuums betreffen nicht seine moralische Kompetenz und damit auch nicht seine Fähigkeiten, sich als Mitglied einer bürgerlich verfassten staatlichen Ordnung einzufügen. Aber auch die traditionellen kulturellen Eigentümlichkeiten einer Gesellschaft sind, sofern sie sich auf die allgemeine Vernunft verpflichtet, sekundär. Nur noch verwaltungstechnisch können die Grenzen zwischen Staaten gerechtfertigt werden, nicht mehr durch nationalistische Ideologien: Mittel für das friedliche Zusammenleben der Menschen diesseits und jenseits ihrer selbst.

Welche Bedeutung und welche Funktion hat ›das Religiöse‹ – um es von den expliziten Religionen abzusetzen – in der modernen Organisationsform der bürgerlichen oder liberalen Gesellschaft? Was hat es mit dem Freiwerden des Einzelnen zu tun? Wie unterscheidet es sich von der Religiosität, die die Gemeinschaftsideologie benutzt?

Obenhin lässt sich leicht sagen, dass sich in unserer Gesellschaft eine Vielzahl außerkirchlicher und auch nicht christlicher religiöser Expressionen zeigt. Aber welche Phänomene als religiös zu bezeichnen sind und warum, bleibt unklar. Nicht anders ihr Stellenwert: sind sie nicht Relikte oder Revivals mythischer Welterzählungen, die, so schien es, das säkulare Ethos längst hinter sich gelassen hat? Und auf deren irrationale Effekte, die dann unübersehbar werden, wenn sie aus ihren Subkulturen in die Öffentlichkeit drängen, man nicht doch lieber verzichten würde? Welchem genuine Bedürfnis kommen diese für einen Markt zurechtgemachten Sinnangebote entgegen?

Wäre die Religion der Gegenwart nur museal, aus Pietät gepflegt, könnte die ethische Theorie über sie hinweggehen; wäre sie nur Agitationsmittel fundamentalistischer Politik, würde sie bevorzugter Gegner und Gegenstand der ethischen Kritik. Religion wäre derart als Epiphänomen politischer Auseinandersetzung bestimmt; wären ihre politischen und

ökonomischen Ursachen erkannt und beseitigt, wäre es auch mit ihr bald zu Ende, sie würde zur harmlosen Folklore, eine Touristenattraktion. Das Projekt der Moderne dagegen bliebe den Grundsätzen nach religionslos und anti-religiös nur auf die menschliche Vernunft gestellt. Die moderne Welt wäre ein für alle Mal entzaubert und hätte mit den Folgen dieser Desillusionierung fertig zu werden. Wieweit kann man es noch aushalten in einer Welt ohne ›Heil‹, ohne ›Erlösung‹, ohne Hoffnungen, die die Sinnlosigkeiten des Weltlaufs kompensieren? (Max Weber). Man kann – wenn man sein Leben unter das Signum des ›heroischen Pessimismus‹ stellt, so handeln, wie man es hier und jetzt für richtig hält, ohne sich auf ein letztes ›wofür?‹ beziehen zu können.

Dagegen aber ist zu fragen, ob in dieser die instrumentelle Rationalität und dezisionistische Irrationalität verabsolutierenden Modernitätstheorie nicht wesentliche Konstituenten des Menschseins unterschlagen sind; und dass es deswegen auch zu Verkürzungen und Vereinseitigungen des praktischen und religiösen Vernunftbegriffs kommt. Die Reduktionstheorie einer kahlen Aufklärung, der der Hain zu Hölzern wird, hat denn auch gewichtige Opponenten gefunden; schon Friedrich Schleiermacher wies darauf hin, dass die Religiosität eine eigene ›Provinz im Gemüte‹ begründe, die rational gar nicht aufzulösen sei. Im religiösen Erleben werde der individuelle Mensch seiner wesentlichen Verbundenheit mit der Gottheit bewusst. Die ausgearbeiteten religiösen Äußerungen – positive Religionen, Kirchen, Theologien – seien diesem Urerleben gegenüber sekundär, als Werk des systematisierenden Verstandes ihm entfremdet. Auch Georg Simmel erkennt den Eigensinn des Religiösen und als wesentliche Möglichkeit der menschlichen Selbstexpression. Nicht aber gilt sie ihm als Ermöglichung und Realisierung einer realen Begegnung von Gott und Mensch. ›Gott‹ ist ein Produkt der religiösen Einbildungskraft, deren Eigentümlichkeit es ist, dem Menschen ein Gegenüber zu entwerfen, das, obwohl an sich Fiktion, von ihm als reales Objekt und absolute Macht, der er sich vorbehaltlos hingibt, geglaubt wird. Die Religionstheorie hat sich von theologischen Konnotationen befreit, ihr Thema ist die rein anthropologische Bedeutung des Religiösen: wie strukturiert sich das menschliche Dasein? Welche individuellen und sozialen Selbstverhältnisse bringt das religiöse Apriori hervor? Für das ›fromme‹ Empfinden des ›Heiligen‹ ist es völlig gleichgültig, an welchem Inhalt es seine Formkraft kristallisiert,

vergleichbar dem Lieben, das an den empirischen Qualitäten seines Objekts nicht hängen bleibt, sondern sie apriori durchformend das Liebesobjekt erschafft, nicht anders als das liebende Subjekt, das von ihm ›überfallen‹ oder ›ergriffen‹ wird.

Dieses methodische Absehen von expliziten, ausgearbeiteten und inhalts erfüllten Religionssystemen erlaubt, sich dem Verständnis der Religiosität des modernen Menschen zu nähern. Das religiöse Apriori – die Relation von absolutem Grund und schlechthin abhängigem Dasein – wird sich, ausgehend von der religiösen Phantasie von Individuen oder Gruppen, in den verschiedensten Glaubensweisen niederschlagen. Die kritische Reflexion wird zunächst die strukturelle Form, die ja, naiv erlebt, in den gegebenen Phänomenen verdeckt ist, zu identifizieren haben. Phänomene werden unter der bestimmten Rücksicht der religiösen Form vergleichbar, sie verlieren den Charakter beliebiger Freizeitunterhaltungen. Als Glaubensweisen sind sie für die jeweiligen Subjekte letztverbindlich und heilsbedeutsam. Aber ebenso wird die Theoriebildung aus dem hypothetischen Allgemeinbegriff des Religiösen die Besonderheit der religiösen Konfigurationen darzustellen suchen, die Variationen der Grundform, und die Eigentümlichkeiten der religiös sublimierten Inhalte exponieren. Die Unterschiede der religiösen Expressionen werden also auf der Ebene ihrer wissenschaftlichen Darstellung nicht zu gleichgültigen Daten oder bloßen Kuriosa entspannt; vielmehr wird die ihnen innewohnende Spannung in den Prozess kritischer Vergleichung aufgenommen: welche Lebensform wird durch die untersuchte Religionsfigur angezeigt, welche praktischen Konsequenzen ergeben sich aus der Glaubensweise für das an sie gebundene Subjekt? Das theoriebildende Subjekt aber kann sich hier nicht aus der Untersuchung ausblenden und so tun, als hätte es mit seinem Gegenstand nichts zu tun. Es wird so in die Untersuchung hineingezogen, dass es im Vorgang des Verstehens sich nicht nur selbst besser verstehen lernt – seine eigene Glaubensweise –, sondern auch genötigt wird, zum Sinnanspruch seines Gegenüber Stellung zu nehmen: ›was hast du mir zu sagen?‹ und: ›wieweit kann dein Glaube mich überzeugen?‹ Die Hermeneutik führt zur Selbstprovokation des sie anstrebenden Subjekts. Sie hat die Unmittelbarkeit des naiv gelebten Glaubens unterbrochen, sie realisiert sich im Modus der Reflexion. Das theoriebildende Subjekt muss sich darum bemühen, die für es selbst wesentlichen

Positionen in Sprache zu fassen. Die kritische Thematisierung des Anderen führt zur Thematisierung des eigenen Selbst und des absoluten Grundes, aus dem es sich versteht.

›Sehen‹ kann man nur, weil man in einer Perspektive steht. Die allgemeine Theorie der Religion ist aus dem Gesichtspunkt der allgemeinen christlichen Ethik entworfen. Das Prinzip dieser Ethik ist die Freiheit. Freiheit ist die Hinsicht, unter der sich die faktischen religiösen Expressionen und die ethischen Praktiken, die mit ihnen verwoben sind, messen lassen müssen. ›Wieweit ist ein bestimmtes Glaubensethos befreiend, wieweit freiheitshemmend?‹ ist der Leitfaden der konkreten Urteilsbildung. Dass die Betonung des Ethischen auch wieder Vereinseitigungen des Religionsbegriffs mit sich führt, ist klar. Das Feld der religiösen Phänomene lässt nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Deutungen, sondern ebenso von Perspektiven zu. Hier soll lediglich der anderen Seite der ethischen Vernunft, ihrer *conditio sine qua non*, nachgefragt werden. Ziel der Konstruktion ist, die Religiosität des vorgeblich glaubenslosen Menschen ans Licht zu bringen, seine Religion zu würdigen, aber auch kritisch zu beurteilen und ihm womöglich den Blick auf realitätsgemäße Glaubensformen freizugeben.

3. Vergewisserung – Religion der Individualität

Den Begriff des Religiösen möchte ich im Zusammenhang mit dem für die Ethik fundamentalen Begriff der individuellen Selbstkonstitution genauer festlegen. Dass jedes Individuum an sich autonomes moralisches Subjekt ist, ist der Grundsatz vernünftiger Gesellschaftskonstruktion. Diesem Subjektsein aber vorausgesetzt ist das individuelle Selbst. Was ist damit gemeint? Kein Substrat, kein Aggregat von Empfindungen und Neigungen. Sondern vielleicht eher: ein gegebenes Leben, das sich ekstatisch (Helmut Plessner) transzendiert und aus der Position eines *au-delà* seines Daseins inne, sich seiner selbst bewusst wird; das als je einzelnes, unersetzbar bei sich anfängt und sich wie immer zu vollenden sucht. Dass das individuelle Leben ›gegeben‹ ist, heißt, die Kontingenz seines Daseins wahrzunehmen: ›Warum bin ich und nicht vielmehr nicht?‹ Der Ansatz kann nach zwei Richtungen gelesen und erläutert werden. Im Trivialver-

stand ist das Individuum durch vielfältige, für das Wissen uferlose, empirische Umstände, von denen jeder auch hätte anders fallen können, konditioniert. Es wäre nichts weiter als ›Kreuzungspunkt‹ (Wilhelm Dilthey) sozialer Determinanten. Nach der anderen Version aber bezeichnet die Kontingenz des Individuums das von allen äußeren Beziehungen unterschiedene eigenständige und eigenwertige Sein, das in einem geschichtsjenseitigen Grund seinen Ursprung hat. Das Individuum ist in sein Dasein ›geworfen‹. Selbstvergewisserung hieße dann per se, sich dieser ›schlecht-hinnigen Abhängigkeit‹ (Schleiermacher) als der notwendigen Bedingung des Selbstseins bewusst zu werden, sie zu interpretieren, aber nicht – selbstüberheblich – zu substituieren.

Der Begriff ›gegebenes Leben‹ (Trutz Rendtorff) ist kritisch gegen ein säkulares Weltverständnis gewandt, nach dem das Für-sich-werden der menschlichen Freiheit zugleich ihre Verabsolutierung bedeuten würde. ›Die Gesellschaft‹ – wie sie ohne Rücksicht auf die Spontaneität subjektiver und intersubjektiver Praktiken als Absolutes hypostasiert wurde – ist kein Ersatz für Gott. Sie ist nicht die allbestimmende Wirklichkeit. Das Wort ›Mensch‹ dagegen eröffnet eine Sinndimension, in der die *condition humaine* ohne geschichtsdogmatischen Zwang wahrgenommen und beschrieben werden kann. Auch der sich als frei erfassende Mensch bleibt Geschöpf Gottes. Der Ausdruck ›Leben‹ vermeidet eine dualistische Anthropologie, Unterscheidungen können als Strukturen in die mit ihm angezeigte Dimension eingetragen werden. Gemeint ist der ›ganze Mensch‹, der alles, was ihm geschieht und was er tut, in den Zusammenhang seines Lebens, in seine individuelle Lebensgeschichte integriert. Das gegebene Leben ist kein fixes Etwas, keine Addition von Fakten, sondern ein Prozess der Selbststrukturierung oder der ethisch reflektierten ›Lebensführung‹. Auch religiöse Vorstellungen sind als Deutungskategorien Momente der Lebensinterpretation; sie beanspruchen das Leben und werden von ihm beansprucht. Sie sind nicht sein Gegensatz. Abgekoppelt und in die Eigenwelt eines geschlossenen System nur sich bedeutender Zeichen versetzt, dienen sie nicht mehr dem Leben, sondern erschweren oder hemmen es; aus diesen Blockierungen sind sie dann erneut hermeneutisch zu befreien und therapeutisch wieder mit ihrer praktischen Funktion zu vermitteln. Wohl aber sind religiöse von ethischen Vorstellungen unterschieden und setzen sich wechselseitig voraus.

Das Individuum ist in der Bewegung der Selbstvergewisserung oder Lebensdeutung. Die Lebensdeutung ist kein einmaliger Akt, sondern ein lebenslanger Prozess, der sich freilich auf unterschiedlichste Weise gemäß den jeweiligen subjektiven Fähigkeiten und je nach dessen objektiven Schicksalen – intensiviert in Krisensituationen – durch verschiedene Ausdrucksmittel und aus verschiedenen Perspektiven artikuliert. Die Lebensdeutung ist keine Repetition und bloße Abbildung des empirischen Lebenslaufs, sondern seine Verdichtung in Gefühle, Bilder, Erzählungen. Diese verfestigen sich zu Haltungen, die als Vorurteilsstrukturen (gesetztes Woher) oder bestimmte Antizipationen (gesetztes Wohin), als sich auslegender Sinnhorizont, die aktuelle Praxis des Individuums orientieren.

›Autonomie‹ ist demnach nicht ein unmittelbar Gegebenes und auch nicht durch abstrakte Setzung (Sprung) zu erreichen; das Wort bezeichnet lediglich ein ethisches Niveau, auf das die Lebensdeutung zielen kann – nicht muss –, das sie aber keineswegs von vornherein hat. Dass der Weg in sein Ziel findet: die fragmentarische erinnerten Lebensinhalte zu einem harmonischen Ganzen fügt, ist nur ihre ideale Möglichkeit. Das Ich kann die eigene Deutung durch Fremddeutungen ersetzen, es kann unangenehme Wahrheiten beschönigen, verdrängen, sich in Lebenslügen verstricken. Es kann vom Wege abkommen. Es kann sich in der Welt des ›Man‹ (Martin Heidegger) vergessen. Dann wird entscheidend, dass es fähig bleibt, sich zu verinnern, die Bewegung seiner Selbstinterpretation für neue und eigene Erfahrungen wieder aufzunehmen oder zu entdecken, sodass es sich nicht an ein gewordenes Selbstbild als vermeintlich Absolutes klammern muss. Zur Selbstanschauung – der Selbstzentrierung – gehört immer die Selbstkritik oder die Dezentrierung – das Wahrnehmen und Überschreiten der Grenzen und Unschärfen der gewordenen Deutungsgestalt. Das Selbst verhält sich dann zu seiner gewordenen und jetzt relativierten Selbstdarstellung, gibt sich in neue Strukturierungsvorgänge hinein. Öffnung auf Anderes, das Zulassen von Irritationen, ist gerade die Bedingung der Erhaltung des Selbst im Leben, seiner inneren Bewegtheit. Die Materie des Lebens ist weit komplexer und unübersichtlicher als die Erzählungen, die sie ja immer in bestimmter Weise aufheben, damit ebenso aufklären wie verhüllen. Ein sich absolut verschließendes System aber, das alles Werden strikt kontrollieren will, stirbt ab.

Die gewordenen Identitätsstrukturen werden durch ihre Relativierung nicht entwertet, sie sind in der ›Lebenserfahrung‹, die das Selbst in den Begegnungen mit Anderen und mit sich gemacht hat oder zu machen glaubte, aufgehoben. Auch die Entlarvung: ›Wie konnte ich mich so über mich täuschen?‹ macht das vergangene Ereignis ja nicht ungeschehen. Die vergangenen Struktureinheiten werden aus einem neuen Gesichtswinkel repräsentiert und zum Gegenstand kritischer Beurteilung. Sie erscheinen nun als das, was sie an sich sind, als fragmentarische Versuche, die in vielem Sinn machen, einen absoluten Sinn aber nicht geben können. Wo sie ihn verhiessen, war es eine Illusion. Aber gerade im Zuge ihrer Desillusionierung, dem Herausstellen ihrer relativen Bedeutung, verweisen sie auf ein Absolutes, das sie nicht sind, das jenseits ihrer liegt, auf ein anderes Anderes.

Das Negieren des gewordenen Selbst, all dessen, was einem lieb und wert geworden ist, öffnet das Selbstbewusstsein auf die Spannung von Endlichem und Unendlichem, in der Terminologie Lévinas': der inhalts-satten Welt (›chez-soi‹) und dem inhaltsleeren, nur im Fragen als ›dass‹ angezeigten ›ganz Anderen‹ (›Autrui‹). Diese Grundspannung ist die Bedingung, dass die weltimmanente Praxis nicht als zirkuläre Bewegung, sondern als Bewegung ›nach vorwärts‹ oder ›über sich hinaus‹ gedeutet werden kann. Würde die menschliche Wirklichkeit schlechthin affirmiert, würden alle in ihr sich herausbildenden und sich differenzierenden Wert-einstellungen gleichgültig, es würde sich nicht mehr lohnen, um ihre Wahrheit zu streiten. Man könnte nicht mehr unterscheiden lernen, was im Leben wichtiger und was weniger wichtig ist. Wertpräferenzen wären von willkürlichen und schnell wechselnden Launen und Moden diktiert. Die sinnprozedierenden Kommunikationen wäre flach angelegt, auf Unterhaltung und Zerstreuung ihrer Adressaten: auf ihr ›Divertissement‹ (Blaise Pascal) und eben nicht auf ihre Sammlung und Selbstkonfrontation. Die auf Dauer gestellten Glücksangebote hätten die Frage nach dem wahren Glück, nach der Vollendung des individuellen Selbst verstellt (Milan Kundera).

Existentielle Selbstvergewisserung und relative Selbstfindung gehört zu jedem individuellen Lebensprozess. Zu jedem Leben gehört, dass es sich einen Wert gibt und – sei es in begrifflicher Klarheit oder in vagem vorsprachlichem Meinen – ein absolutes Wertzentrum, von dem es sich

versteht, in Anspruch nimmt. Das religiöse Fragen ist im Lebensvollzug präsent. Jedes Leben fragt nach Wahrheiten, die es im Ganzen und Besonderen gültig sprechen, ›rechtfertigen‹. Religion fängt nicht jenseits der Dramatik des Alltagslebens an. In jeder existentiell triftigen Situation muss entschieden werden, was das Subjekt zu tun sich schuldig glaubt, was ihm die Sache wert ist. Die Antwort auf die Fragen ›Was sind meine Ideale?‹ und ›Wie kann ich ihnen hier und jetzt entsprechen?‹ stehen nicht im Katechismus. Die Alltagspraxis ist kein Allotria und die Religion ist nicht eine Möglichkeit, die der eine hat, der andere nicht.

Gewiss ist die Qualität der ethisch-religiösen Reflexion abhängig von den Umständen: dem ethischen Niveau der allgemeinen Kultur, in denen ein Mensch aufwächst, seinen besonderen Bildungsgeschichten – dem Einfluss, den andere Individuen oder Gruppen auf ihn ausüben; sie erleichtern oder erschweren es, in schwierigen individuellen oder sozialen Situationen die moralisch als richtig empfundene Haltung auch zu zeigen, im Denken und Sprechen Übersicht über die konkrete Lage und das für sie erforderliche ›richtige‹ Handeln zu gewinnen. Das ist nicht selbstverständlich. Und: dass die durch die Werte ausgezeichneten Wertobjekte den ethischen und religiösen Erwartungen nicht standhalten, ja, sich als Irrtum oder Lüge erweisen, ist gängige Erfahrung; dass die von ihnen ermöglichten Sinnkonstellationen zerbrechen, dass Werte selbst ihre Zeit haben und vergehen, desavouiert indes nicht das Wertsetzen überhaupt, sondern kann zum Entwurf von Sinnkonstellationen führen, die tragfähiger, plausibler und verbindlicher die Vermittlung von Welt und Absolutem zu repräsentieren scheinen, als die vorangegangenen. Religiöse Produktion und Religionskritik gehören zusammen.

Das selbstbewusste religiöse Negieren durchbricht den Druck der sich totalisierenden Immanenz, es wird in seinem Tun und Sprechen in den Grenzbereich hineingezogen, in dem es genötigt wird, auch den Bedeutungsanspruch seiner Zeichen selbstkritisch einzuholen – es sind Zeichen für das ganz Andere und nicht Definition, die uns seines Seins versichern würde. In der Ontologisierung seines Namens würde das ganz Andere ja dann wieder zum beherrschbaren ›Idol‹. Das Bezeichnen des Absoluten muss mitsagen können, dass das Bezeichnete es von sich abweist. Der angesagte Stellenwert des Absoluten bleibt leer. Dieses Scheitern der grenzüberschreitenden Mystik, dass sie auf die Leere des Zeichens zurückge-

worfen wird, hat dennoch Rückwirkungen auf die Deutung der Alltagspraxis, die sich nun – ohne metaphysische und ontologische Sicherungen – als eine Praxis, die dem Absoluten gegenüber ist, verstehen lässt.

Freiheit wurde zunächst durch die anthropologische Figur der Revolte angezeigt, durch sie wird der falsche Absolutheitsanspruch einer sich in sich verschließenden Wirklichkeit negiert. Hält aber das Subjekt an seiner abstrakten Selbstbeziehung fest, wird es ebenso realitätsblind wie die Gemeinschaftsideologie, der es opponiert. Dann würde es ja jegliches Maß verlieren, alles wäre möglich, qualitative Unterscheidungen würden sinnlos dann, wenn das Subjekt auf seine empirische Bestimmtheit vergisst. Diese seine empirische Konstitution aber gilt es gerade, in die Bewegung des Transzendierens aufzuheben, und zwar so, dass es ein Moment einer neuen religiösen Erfahrung wird. Die abstrakte Reflexion führt auf das Selbst zurück, von dem die Bewegung ausging, sie gewährt die Distanz, aus der es neu gesehen, wahrgenommen, besprochen werden kann. Das Absolute ist dann nicht mehr ein fixierter Punkt, sondern öffnet sich als Dimension, in der die subjektive Selbsterfahrung aufgeht und zur Erscheinung wird. Der Erfahrungsprozess ist dann nicht mehr als die bloße Entfaltung eines gegebenen Möglichkeitsbestandes vorzustellen; die Reflexion auf das Absolute reißt einen Sinnhorizont auf, in dem sich neue Möglichkeiten des Selbst eröffnen können. Das Neue geht dann nicht aus einer Substanz hervor, sondern es ereignet und zeigt sich. Es ist kein Ding, sondern die Perspektive, in der das Selbst sich selbst thematisiert. Die neue Sichtweise materialisiert sich am gegebenen Selbst, sie ist vermittlungsfähig, weil das reflektierende mit dem reflektierten Selbst identisch ist. Das verstehende Subjekt wendet sich auf sich als zu verstehendes Selbst zurück. Das Neue ist der Referenzpunkt oder *point de départ* der hermeneutischen Reflexion, ein nur relativ verschlossenes Fremdes, der im Zuge des Verstehens des Gegebenen seinerseits mit erschlossen wird. Im Vorgang des Verstehens wird das Neue – seine provozierende Frage – mit dem gegebenen Sinn vermittelt, integriert, aber nicht verwaschen und vergleichgültigt. Vielmehr bleibt es die Herausforderung, auf die sich die gegebenen Sinnstrukturen – die Traditionen und Erfahrungen des Selbst ihrerseits einzustellen haben.

Die gegebenen Erfahrungen – Selbstbeschreibungen – legen Standards vor, die von der neuen Lebensdeutung nicht unterboten werden sollten.

Traditionen und Novum werden selbstkreativ zusammengeführt. Die Deutung ist nicht willkürlich, sie gestaltet sich in der Auseinandersetzung mit den vorgegebenen Sinnstrukturen: sie verantwortet sich vor ihnen und macht sich darin verbindlich. Sie gewinnt ihre bestimmte Form durch Kritik und Selbstkritik. Die Deutung lässt sich von den Einwänden – dem Widerstand der vorgegebenen Bedeutungen – treffen und ist bereit, sich zu korrigieren, ihre Intuitionen argumentativ auszulegen.

Die religiöse Reflexion, die zunächst auf das ganz Andere zielte, ohne sich seiner bemächtigen zu können, von ihm vielmehr zurückgewiesen wird auf das Selbst, kann dieses nun als relational verfasst bestimmen. Der verborgene und schweigende Gott (das abstrakte Absolute) ist die Provokation der subjektiven Selbstbestimmung – der verschlossene Grund der subjektiven Freiheit, die sich eben durch diese Abweisung aus sich – durch Selbstsetzung – begründen muss. Das Zweite ist, dass die abstrakte Selbstsetzung des Subjekts (das Ich der Revolte) genauso dunkel ist wie die Bedingung seiner Möglichkeit, solange es sich nicht als Moment oder Indikator seines – leiblich, geschichtlich, kulturell – vorgegebenen Selbst erfasst, mit dem es sich hermeneutisch zu identifizieren lernt. Die unge löste Frage nach dem ›Woher‹ treibt das Selbst auf sich zurück. Die Frage nach seinem ›Wer‹ ist ihm aufgegeben, die Antwort darauf liegt im verstehenden Konstituieren seines subjektiven Ethos. Die Ethosformation ist die Positionierung des Selbst gegenüber dem in seiner Abstraktion provozierenden Absoluten.

4. Verantwortung – emanzipatorische Praxis

Das sich verstehende Subjekt erfasst sich in Relation mit dem ›gesellschaftlichen Anderen‹ (George Herbert Mead) – eine universale Kategorie, die sich ebenso in Institutionen wie in individuellen Akteuren konkretisiert, der ihm in vielerlei Weisen die Chancen seine soziale Identität vorprogrammiert. Das ethische Selbstverstehen, das sich aus der religiösen Reflexion herkömftig und damit als frei weiß, kann sich gegenüber den sozialen Vorgegebenheiten nur relativierend verhalten. Die sozialen Realitäten sind nicht das Ganze, sondern Moment der sozial-individuellen Relation, die im Selbst aufgehoben sind. Sie zu relativieren, heißt nicht,

sie als belanglos wegzuschieben, sondern nur, dass die ethische Reflexion sich zu ihnen aus der Distanz verhält, derart fähig ist, sie wahrzunehmen und begrifflich zu bestimmen. Wo die aus der religiösen Reflexion ermöglichte Distanzierung nicht gewonnen ist oder wieder verfällt, wird der gesellschaftliche Andere zu einem Absoluten, in dem das Selbst sich vergisst und auflöst.

Die Kategorie des gesellschaftlichen Anderen steht nicht für ein undurchdringliches und in sich unterschiedsloses Kollektiv, sondern für eine Vielzahl von Subjekten, auf die das individuelle Selbst bezogen ist. Das Selbstverstehen spricht sich ja nicht nur für sich aus, sondern adressiert sich an Andere, von denen es seinerseits angesprochen wird. Die Anderen reagieren auf seine Äußerungen, nehmen Stellung, tragen ihre Ansichten vor, die für das Selbst wieder Anregung zur Fortsetzung der Kommunikation ist. In diesem Sprachspiel bilden sich Themen, klären sich Positionen, präzisieren sich Argumentationen. Wenn es die Einwürfe der Anderen ernst nimmt, wenn es auf ihre Stimmen hört, kann das Selbst nicht auf seiner unmittelbaren Meinung beharren, es wird sich von ihnen belehren und verändern lassen. In den Wechselreden decken die Individuen sich gegenseitig Möglichkeiten auf, die sie für sich als isolierte Einzelne nicht hätten erfahren können. Dem Wahrnehmen und Zulassen der gesellschaftlichen Vielfalt im subjektiven Wissen korrespondiert der Aufbau einer komplexen Identität, in der die verschiedenen Reaktionsmöglichkeiten in ihrer Differenz festgehalten, aufeinander abgestimmt und zusammengehalten werden müssen.

Die Wechselreden haben ihr Ziel in einer Praxis, die das Miteinander individueller Subjekte ermöglicht. Die individuelle Ethosbildung öffnet sich im Sprechen auf den Anderen und wird darin konstitutives Moment des allgemeinen Ethos. Sein Maß ist die wechselseitige Anerkennung der basalen Freiheit eines jeden Individuums. Alle Exklusionen sind sekundär, künstliche Grenzziehungen. Grundsätzlich folgt die Ethik der Idee, dass meine Freiheit so wertvoll ist wie die deine und die aller Menschen. Die eigene Lebensführung wäre darum so anzulegen, dass Selbstwerdung nicht mit der Durchsetzung egozentrierter Interessen verwechselt wird. Wenn ich mein Gegenüber nicht als Freiheitszweck anerkenne, laufe ich Gefahr, auch von ihm nur als bloßes Mittel gebraucht zu werden. Vielmehr gilt es, schon um der eigenen Freiheit willen, die Freiheit des Anderen zu

fördern. Diese interindividuelle Anerkennungsstruktur gilt nicht nur für die nahen Beziehungen zwischen Ich und Du, sondern ebenso für die transindividuellen institutionellen Formen, die die Individuen nicht gewaltsam zum Regelgehorsam anhalten, sondern die allgemeinen, gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Selbstwerdung besorgen sollten. Anzuerkennen sind sie, soweit sie im Modus des Anerkennens operieren.

Die moderne liberale Ethik folgt nicht dem Leitspruch des *laissez faire, laissez aller*. Sie beginnt vielmehr bei der Sorge des Einzelnen für sich selbst: ›werde ich in meinem empirischen Sein und Tun meiner Freiheitsbestimmung gerecht? Oder lasse ich mich von Ideen und Interessen beherrschen, die mich von meiner Bestimmung abführen?‹ Darin liegt, dass man sein Leben nicht irgendwie wie nebenbei zur Kenntnis nimmt, sondern dass man es prüft und ständig korrigiert, sich vor sich verantwortet. Das ethische Selbstbewusstsein erweitert sich zur Sorge des Einzelnen für den Anderen, übernimmt Verantwortung für ihn: ›was kann ich tun, damit er seine Freiheitsbestimmung erfasst und ihr folgen kann?‹ Die individuelle Ethik wird so zur allgemeinen Ethik, ohne dass sie an einer abstrakten, nur gesinnungshaften Weltzuwendung ihr Genügen hätte. Der konkrete Andere zeigt sich in der jeweiligen Situation, in der mein Sprechen und Handeln ihn erreichen kann. Er ist da und verlangt Aufmerksamkeit, gleichgültig, ob es mir angenehm ist oder nicht. Die allgemeine Ethik realisiert sich in konkreten Dialogen, in sich verändernden Situationen, mit verschiedenen Akteuren, auf unterschiedlichen Systemebenen.

›Religiös‹ nennen wir die Bewegung, die die individuelle Reflexion im Fragen nach ihrem absoluten Grund vollzieht. Sie gibt sich Ausdruck im Fühlen, Vorstellen, Denken und Handeln. Sie ist ›Anrede‹ des ganz Anderen, das Existieren entwirft sich als Moment einer dialogischen Beziehung. In ihrer idealen Form scheitert die Reflexion, sobald sie versucht, ihr ›Woraufhin‹ positiv zu bestimmen, sie wird von ihm auf sich zurückgewiesen; Gott entzieht oder verbirgt sich, lässt sich nicht besitzen. Transzendenz ist nicht in Immanenz auflösbar.

5. Die Signatur des Christlichen

Aber die Frage nach dem absoluten Grund lässt das individuelle Selbstbewusstsein nicht unverändert. Es erfährt sich als von seinen weltlichen Beziehungen befreit, es steht nicht mehr unter ihrer Macht (Heteronomie), nicht aber von ihnen abgeschnitten. Es kann ihnen als endliches, aber freies Subjekt gegenüberreten. Weltpraxis wird zur Freiheitspraxis. Diese Praxis ist ›säkular‹ oder ›vernünftig‹. Und sie ist per se religiös, Anrede des ganz Anderen. Aber wie ist das Anreden möglich, wenn nicht ›Welt‹ und die ihr immanenten Beziehungen vom Absoluten berührt wären, nicht nur als das, was die Reflexion a fronte anzieht und bewegt, sondern als das, was aller Reflexion vorhergehend a tergo sich mit ihr und der Wirklichkeit des Menschen identifiziert? Dass die Immanenz also von vornherein in Transzendenz aufgehoben ist, und der Mensch doch er selbst ist, nämlich unter der Bestimmung seiner Freiheit steht? Dass Gott sich an sich, von vornherein, mit dem Menschen und seinem Für-sich-werden identisch macht? Dann wäre die asymmetrische Dialogstruktur, die sich im religiösen Fragen ergibt, weit weniger ins Unsichere gestellt, sofern Gott die Grundformel menschlichen Seins und Sollens nicht abstrakt als Lehre publiziert, sondern die Freiheitspraxis eines Menschen – Menschen unter Menschen – als sein Wort autorisiert. Menschliche Praxis als Anrede Gottes wäre dann Antwort auf das von ihm ohne Vorleistung – gratis – gegebene Wort, die sich wie auch immer unvollkommen, angefochten und von den Mächten der Finsternis bedroht, in den Prozessen der Humanisierung von Gesellschaften und Individuen konkretisiert.

Nun ist der christliche Glaube an die Offenbarung des Christus in Jesus für den modernen Menschen nicht mehr durch die nicht hinterfragbare Autorität einer wenigstens in den Grundaussagen homogenen Tradition und die sie tragenden sanktionsbewehrten kirchlichen Institutionen gesichert. Die expliziten Fassungen des christlichen Glaubens sind zwar in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit präsent, aber, wenigstens von außen her gesehen, als ein Sinnangebot neben vielen anderen. Niemand kann dazu gezwungen werden, sich explizit als Christ zu bekennen. Das Bekenntnis ist Ausdruck der individuellen Freiheit, in der sich individuelle Lebenserfahrung reflektierend zusammenfasst und affirmiert. Der individuelle Glaubensakt affirmiert das ›ganze Leben‹; sofern die individuelle

Reflexion ihr Selbst über den Kontext sozialer Strukturen vermittelt weiß, geht es nie um das ›Heil der individuellen Seele‹ allein. ›Deine‹ Geschicke gehören zu ›meiner‹ Lebenserfahrung, soweit der Andere, er mag sein, wer er wolle, – je nach Interaktionsebene abstrakter oder konkreter – dem Selbst begegnet, nimmt es an ihm Interesse. Der christliche Glaube ist ›weltoffen‹. Das Interesse aber ist nicht egozentriert, sondern ebenso wie auf die eigene so auf die Personwerdung des Anderen und damit auf die Humanisierung der vermittelnden sozialen Lebensformen gerichtet. Die Verwirklichung der spezifisch christlichen Wesensformel – so einfach im Wortlaut, und doch: welche Herausforderung für die Interpreten! – ist darum nicht die Applikation einer starren Regel, sondern ein schöpferisches Unternehmen, das sich elastisch auf sehr verschiedenartige Situationen, institutionelle Formen und individuelle Dispositionen einlassen kann. Die spielerische Natur ihres Ansatzes: die Formel situationsadäquat in die richtige Praxis zu übersetzen, befähigt, in den komplexen, polyphonen Wirklichkeiten der Moderne die eigene Stimme – durchaus dissonant – einzufügen und im ›unmarked space‹ der ethischen Situation die maßgebenden Akzente zu setzen, ohne sich je eines ›Erfolgs‹ rühmen zu wollen.

Für die moderne Gesellschaft bleibt der christliche Glaube grundweisend, auch für Menschen, die sich nicht explizit als Christen bekennen und doch sein Ethos zu ihrer Sache machen. Er ist die Stütze des individuellen und des institutionellen Freiheitsethos der Moderne. Seine Idee, die sich nicht gegen die Wirklichkeit sondern in ihr realisiert, zielt darauf, dem Einzelnen wie der Gesellschaft ein Leben ›in Fülle‹ zu ermöglichen. Im Konflikt mit konkurrierenden säkularen Ethiken – utilitaristischen oder hedonistischen Typs, aber auch mit den Ethiken anderer Religionen, gar mit den Fundamentalismen jeder Couleur – wird sie überzeugen, darum, weil ihr das ganze Leben und die Vielfalt seiner Strukturierungen wertvoll ist, weil sie jede gegen das Leben gerichtete Gewalt verwirft. Keine Religion geht tiefer auf die Bedürfnisse und die Bedürftigkeit des modernen Menschen ein als sie.

Die Plätze des Armen und des Reichen in der »Synagoge« (Jak 2,2–4)

Konrad Vössing

Otmar Meuffels hat in seinem »eschatologischen Triptychon« die Bedeutung der Mahl-Gleichnisse und Parabeln in Jesu Verkündigung hervorgehoben;¹ dabei spielt der Gegensatz von Arm und Reich eine nicht unbedeutende Rolle.

In diesem Zusammenhang ist es vielleicht von Interesse, dass wir im Jakobusbrief nach Meinung einiger Exegeten ein weiteres (oft übersehenes) Beispiel für eine solche Mahlbeschreibung haben, eine Bankettszene also, in der dieser sichtbare Gegensatz paränetisch genutzt würde. Von einem Mahl ist an der betreffenden Stelle (2,2–4) allerdings mit keinem Wort die Rede. Man müsste also annehmen, dass allein der Zusammenhang für diese Identifizierung ausreicht, was die Mehrzahl der Interpreten verneint.² Der Text ist aber auch unabhängig von dieser Frage von großer historischer Bedeutung, stellt er doch ein in dieser frühen Zeit seltenes Zeugnis für eine christliche Gemeindeversammlung dar. Allerdings handelt es sich nicht um eine detaillierte Beschreibung (was für den Althistoriker natürlich besonders misslich ist), sondern um eine Wertung und Bewertung sub

¹ Vgl. Meuffels, Otmar: Ein eschatologisches Triptychon. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung. Tübingen 2012, 102–106.

² Die Vielzahl der Forschungsbeiträge kann hier natürlich nicht aufgenommen werden. Einen Überblick über die Thematik bieten: Konradt, Matthias: Theologie in der »stroherenen Epistel«. Ein Literaturbericht zu neueren Ansätzen in der Exegese des Jakobusbriefes, in: Verkündigung und Forschung 44 (1999), 54–78; Niebuhr, Karl Wilhelm: A New Perspective on James? Neuere Forschungen zum Jakobusbrief; in: ThLZ 129 (2004), 1019–1044; Taylor, Mathew E.: Recent Scholarship on the Structure of James; in: Currents in Biblical Research 3 (2004), 86–115; Allison, Dale C.: A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of James. Edinburgh 2013.

specie aeternitatis bzw. des Endgerichts³ (weshalb die folgenden Überlegungen beim Jubilar und Adressaten dieses Bandes auch wegen der eschatologischen Implikationen vielleicht Interesse finden).

Es geht in dem gesamten Passus bekanntlich um das richtige Verhalten gegenüber Arm und Reich bzw. um die Warnung davor, Reichtum und Stand zu bevorzugen:⁴

2. ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῇτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῇτι,
»Falls nämlich in Eurer ›Synagoge‹ ein goldberingter Mann in feiner Kleidung,⁵ aber auch ein Armer in schmutziger Kleidung erschienen sind,
3. ἐπιβλέψατε δὲ ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἶπητε, Σὺ κάθου ὧδε καλῶς,
blickt ihr auf den, der die feine Kleidung trägt, und sagt zu ihm: »setz du dich hier gut hin«
καὶ τῷ πτωχῷ εἶπητε, Σὺ στῆθι ἢ κάθου ἐκεῖ ὑπὸ τὸ ὑποπόδιόν μου,
und dem Armen sagt ihr: »bleib du stehen oder setz dich dort unterhalb von meinem Fußschemel.«
4. οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;
Habt ihr dann nicht untereinander Unterscheidungen gemacht und seid zu Richtern geworden mit bösen Erwägungen?«

Die generelle Stoßrichtung dieses Textes und des ganzen Passus, aus dem er stammt, ist klar, die präzise Situation und ihre Einzelheiten, die uns hier eben besonders interessieren, sind es mitnichten (der Jakobusbrief kann leider auch nicht lokalisiert werden). Wer sind die Adressaten, also die angesprochenen »Brüder«, und um was für eine ›Synagoge‹ geht es? Welche Platzordnung ist gemeint, und welches ist der Status des Armen und des Reichen in Bezug auf die angesprochene Gemeinde? Letzteres

³ Vgl. Schnelle, Udo: Der Jakobusbrief. Handeln und Sein; in: ders. (Hg.). Theologie des Neuen Testaments. Göttingen 2014, 578–593; hier: 592f.

⁴ In Jak 2,1–13 wird auf verschiedenen Ebenen die unterschiedliche Behandlung von Armen und Reichen in der Gemeinde kritisiert; vgl. Ahrens, Mathias: Der Realitäten Widerschein oder Arm und Reich im Jakobusbrief. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung. Berlin 1995; Kloppenborg Verbin, John S.: Patronage avoidance in James, in: HTS 55 (1999), 755–794; Edgar, David Hutchinson: Has God Not Chosen the Poor? The Social Setting of the Epistle of James. Sheffield 2001; Ebner, Martin: »Wohlan denn, ihr Reichen...!« (Jak 5, 1). Ein Gemeindetraum im Jakobusbrief: Option für die Armen, in: Große Kracht, H.-J. / Spieß, C. (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie. Paderborn 2008, 33–48.

⁵ Zu den Einzelheiten vgl. Burchard, Christoph: Der Jakobusbrief. Tübingen 2000, 98; die Aussage »der Ring ... kennzeichnet nicht notwendig einen Senator oder Ritter« kann man getrost verstärken: hier geht es sicher nicht um ein Standesabzeichen.

ist wichtig für eben diese Ordnung, und mit der Frage nach der Stellung der beiden Protagonisten soll, da hier die Antwort relativ leicht zu sein scheint, auch begonnen werden.

Ausgangspunkt soll V. 4 sein, d.h. die suggestive Frage, ob das inkriminierte Verhalten die Brüder nicht zu ungerechten Richtern mache. Methodisch wichtig ist es, *ou diakrithête en heautois* nicht mit Blick auf die sich daraus ergebenden Folgen für die Plätze in der Versammlung zu interpretieren, sondern mithilfe der naheliegenden Bedeutung der Worte. Denn ein konkreter Bezug auf die zuvor beschriebene Platzordnung ist alles andere als zwingend und darf jedenfalls nicht vorausgesetzt werden. Dass »Unterschiede« gemacht werden, ist klar, und ebenso deutlich ist, dass diese vom Autor abgelehnt werden, aber Unterschiede zwischen wem?

Ein Teil der Exegeten versteht unter *en heautois* einen übertragenen Ausdruck für »in eurem Inneren«, und übersetzt im Sinne von: »habt ihr dann nicht mit zweierlei Maßstäben gemessen?« Dies würde aber bedeuten, dass schon im Begriff »Unterschiede machen« (*diakrínein*) etwas für das Publikum leicht erkennbar Negatives lag, was aber im Kontext des Jakobusbriefes und überhaupt des NT nicht naheliegt.⁶ Die Aufforderung in 1 Kor 11,13, *en heautois* zu urteilen, ist gerade keine Parallele;⁷ denn hier geht es um die (wünschenswerte) Beurteilung von richtig und falsch, und *en heautois* ist eher eine Floskel, die auch fehlen kann (s. 1 Kor 10,15), in Jak dagegen um verdammenswertes Dividieren. Dieses ist ja nicht dadurch problematisch, dass es im Innern der Urteilenden geschieht, sondern dadurch, dass es die Armen beschämt, also gerade vor aller Augen stattfindet.⁸ Dass die kritisierte Unterscheidung auch im Innern stattfindet, ist zwar richtig, für den Autor hier aber ohne Bedeutung.

Daraus ergibt sich, dass das wörtliche Verständnis von *en heautois* unbedingt vorzuziehen ist: »ihr habt Unterschiede *bei euch* gemacht«, d. h. also: »innerhalb eurer Gemeinschaft«. Erst durch diesen Zusatz wird das kritisierte Fehlverhalten und die Richtung der Ermahnung deutlich. Dieser Vorwurf bzw. die Warnung vor solchen Unterschieden innerhalb der Ge-

⁶ Vgl. etwa den Vorwurf, das notwendige *diakrínein* zu versäumen, in 1 Kor 11,29.

⁷ So aber: Burchard, Jakobusbrief, 99f.

⁸ Mußners Argument (Mußner, Franz: Der Jakobusbrief. Auslegung. Freiburg i.Br. u.a. 1987, 119), die falschen Unterscheidungen würden ja »nicht offen ausgesprochen«, vernachlässigt die sehr wohl offene Wertung, die in der Platzzuweisung steckt.

meinde liegt völlig auf der Linie des Jakobusbriefes, der das Lob der Armen verkündet, den Reichen und Mächtigen aber eine scharfe Warnung zukommen läßt. Beide Gruppen sind dabei innerhalb der Gemeinde angesiedelt. Der erste und der vierte Vers unseres Kapitels sind ja sehr klar aufeinander bezogen: Jener warnt generell vor der sozialen Bevorzugung bei den Christen, dieser weist (mit einer rhetorischen Frage) darauf hin, wie sie konkret vonstatten geht.

Hieraus ergibt sich nun aber eine Schwierigkeit für die Platzordnung in der ›Synagoge‹. Denn wenn die Unterschiede, um die es geht, diejenigen innerhalb der Gemeinde sind, dann sind auch der konkrete Arme und sein reicher Gegenspieler fraglos Teil dieser Gemeinde.⁹ Nun ist dies im Hinblick auf die Sozialgeschichte der frühen Christen nicht weiter verwunderlich; denn es hat sich schon seit längerer Zeit die Sichtweise durchgesetzt, dass die gesellschaftliche Struktur der Gemeinden in etwa der ihrer städtischen Umgebung entsprach, also keineswegs nur aus »Armen« bestand, vielmehr auch (sehr viel weniger) Mitglieder aus den höheren Schichten umfasste, während das Gros aber weder der alleruntersten noch der obersten Gruppe zugehörte.¹⁰ Dies ergibt sich übrigens auch aus der hier in Frage stehenden Mahnung, die ja offenbar voraussetzt, dass sowohl der Arme als auch der Reiche für die Adressaten unseres Textes in sozialer Hinsicht eher Außenseiter waren. Die Schwierigkeit ist nun die, dass für die in Frage stehende Platzordnung ein Szenario gefunden werden muss, in der weder dem Reichen noch dem Armen von vornherein klar war, wohin er ›platztechnisch‹ gehörte, obwohl beide keine Fremden in dieser ›Synagoge‹ waren.

Schon dies macht die erwähnte These problematisch, dass es hier – wie in anderen (und prominenteren) Texten des NT – um die Feier des ›Herrenmahls‹ ging, also um die Teilnahme an einem Mahl bzw. um die guten oder schlechten Plätze dabei.¹¹ Denn diese Feiern fanden ja häufig

⁹ Es ist somit kaum möglich, den Reichen als Nicht-Christen zu verstehen (so etwa Wall, Robert: *Community of the Wise. The Letter of James*. Valley Forge 1997, 103–105; auch Burchard, Jakobusbrief, 99 hält die *idiotai ē apistoi* in 1 Kor. 14,23–25 für eine Parallele; aber diese werden von Paulus zu Beginn des Satzes klar der ›ganzen Gemeinde‹ (*ekklēsia holē*) gegenübergestellt, was in Jak 2 hier gerade nicht der Fall ist.

¹⁰ Vgl. Schöllgen, Georg: *De ultima plebe. Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner*, in: M. Hutter et al. (Hg.): *Hairesis. Festschrift Karl Hoheisel zum 65. Geb.* (JbAC Erg.-Bd. 34, 2002). Münster 2002, 159–171.

¹¹ So Klinghardt, Matthias: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Li-*

und regelmäßig statt, und es ist ganz unwahrscheinlich, dass dabei die Platzordnung nicht im Wesentlichen feststand. Im übrigen würde eine Einordnung in den Bankettkontext voraussetzen, dass man bei diesem Mahl nicht zu Tisch lag, sondern saß, was zwar eine willkommene Information wäre – wir wüssten dann nämlich, dass es Variationen der Körperhaltung beim gemeinsamen Essen der Gemeinde gegeben hat: im Korinthus des Paulus lag man bei Tisch¹² –, sich aber abgesehen von der eben genannten Schwierigkeit auch daran stößt, dass hier offenbar ein Sitz mit Fußschemel vor den Augen der Adressaten erscheinen soll, was für ein Essen völlig unpassend wäre. Wenn man bei größeren Essen, um den Aufwand zu beschränken, Sitzgelegenheiten benutzte, dann waren dies immer Bänke (*subsellia*, griech. *bathra*),¹³ auf denen man dichter zusammen sitzen konnte, niemals aber Einzelsitze und erst recht nicht solche fast zeremonieller Natur, die hoch gebaut und deshalb mit einem Fußschemel versehen sein konnten, der natürlich ebenfalls nicht zum Sitzen geeignet war.¹⁴

So interessant dies also auch wäre, die Szene führt uns offenbar nicht in das »Herrenmahl« (um mit Paulus zu sprechen) der Gemeinde,¹⁵ und, wie gleich hinzugefügt werden soll, auch nicht in den Teil, der heute Wortgottesdienst genannt wird. Denn aus dem ersten Korintherbrief wissen wir zwar, dass man dabei durchaus saß (hier war ja auch die ganze Gemeinde eng versammelt, was für das vorangegangene Essen offenbar gerade nicht galt);¹⁶ es steht aber nach wie vor die Schwierigkeit im Raum, dass der Arme und der Reiche erst einen Platz angewiesen bekommen müssen, also offenbar nicht ausgemacht war, wohin sie gehörten. Auch für den »Wortgottesdienst« ist schwer vorstellbar, dass die Plätze den regelmäßigen Gemeindemitgliedern immer wieder neu zugeteilt wurden.

Allerdings könnte man hier auf eine Stelle aus der sog. Didascalia Apostolorum verweisen, einer ins mittlere 3. Jahrhunderts zu datierenden

turgie frühchristlicher Mahlfeiern. Tübingen/Basel 1996, 179.

¹² ...wie auch bei den Gastmählern Jesu, s. Lk 7,36–38; Joh 13,23–25.

¹³ Vgl. Vössing, Konrad: Das »Herrenmahl« und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler, in: JbAC 54 (2011), 41–72, hier: 54f.

¹⁴ Vgl. Restle, Marcell: Herrschaftszeichen, in: RAC 14 (1988), 937–966, hier: 959.

¹⁵ Das Verhältnis der paulinischen Theologie zu Jak 2,9–26 (üblicherweise als kritische Reaktion darauf verstanden, vgl. aber: Berger, Klaus: Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments. Tübingen/Basel 1994, § 93.) ist zwar für die – nach wie vor strittige – Datierung des Briefes relevant, kann hier aber beiseite bleiben.

¹⁶ Vgl. Vössing, Herrenmahl, 67f.

(wohl syrischen) Kirchenordnung; hier wird im 12. Kapitel beschrieben, wie Fremde in die gottesdienstliche Versammlung kommen, die ihren Platz nicht kennen. Die Diakone sollen dafür sorgen, dass jeder seinem Stand gemäß (Verheiratete, Verwitwete usw.) plazierte wird. »Wenn aber, während ihr sitzt, ein anderer kommt, sei es ein Mann oder eine Frau, die eine Ehrenstellung in der Welt haben, entweder aus dem Ort selbst oder aus einer anderen Gemeinde, dann nimm du, oh Bischof, wenn du das Wort des Herrn verkündest oder zuhörst oder vorliest, keine Rücksicht auf die Person und verlass nicht den Dienst deines Wortes und bestimme ihnen den Platz, sondern bleibe ruhig, wie du bist und unterbrich nicht dein Wort; und die Brüder selbst mögen sie empfangen.« Und wenig später heißt es: »Wenn aber ein armer Mann oder eine arme Frau kommen, entweder aus seiner Gemeinde oder aus einer anderen Gemeinde, und besonders wenn sie in hohen Jahren stehen, und es ist kein Platz da für solche, so schaffe du ihnen Platz von ganzem Herzen, oh Bischof, selbst wenn du auf dem Boden sitzen müsstest ...«¹⁷

Ist Jak 2 ein Vorläufer dieser Ermahnung, d. h. geht es schon hier um die Konkurrenz um Sitzplätze im Gottesdienst? Dieser Schluß scheint zunächst nahe zu liegen. Aber man sollte zunächst nicht übersehen, dass die beiden Texte aus ganz unterschiedlichen Epochen stammen, aus dem 1. Jahrhundert und aus dem 3. Jahrhundert, als die christlichen Gemeinden ihren ersten großen Zuwachs bekamen. Die Folgen waren Fremde in der Versammlung, gelegentliche Platznot und das Ende der im 1. Jahrhundert noch üblichen Situation, dass sich die Mitglieder alle untereinander kannten. Vor allem aber passt die ›Parallele‹ aus der Didaskalie nur für den einen Teil der in Jak 2 beschriebenen Szenerie, nämlich für das Verhalten gegenüber dem Reichen, während deren dazugehörige Antithese, die bewußt demütigende Platzierung des Armen, gerade nicht vorkommt. Das übliche Verhalten, das der Autor der Kirchenordnung ändern will, ist die Nichtbeachtung des Armen. Ein konstitutives Element der Mahnung in Jak 2, nämlich die Armen nicht vor aller Augen zu beschämen, bleibt also ohne ›Sitz im Leben‹, wenn man die Szene auf Ehrenplätze im Gottesdienst bezieht.

¹⁷ Zitiert nach: Schöllgen, Georg: Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie (RAC, Erg.-Bd. 26). Münster 1998, 182.

An dieser Stelle muss auf die Frage eingegangen werden, ob es überhaupt zulässig ist, eine gewisse Realitätsnähe der Szene in Jak 2 zu erwarten. Die Forschung experimentiert seit langem mit verschiedenen rhetorischen Modellen und literarischen Genres, die als Muster fungiert haben könnten.¹⁸ Aber abgesehen von der Tatsache, dass eine auch nur ansatzweise erreichte *communis opinio* nicht erkennbar ist, scheint es auch unwahrscheinlich, dass die beispielhafte Szene – unabhängig davon, ob sie konkret vorgekommen, nur imaginiert, rhetorisch geformt, paränetisch fingiert oder wie sonst auch immer gestaltet ist – nicht in sich stimmig und für die Kommunikationssituation der Adressaten passend sein sollte. Natürlich kann nicht völlig ausgeschlossen werden, dass dieses Exempel dem Autor einfach missglückt ist, aber für eine plausible Rekonstruktion des Gemeinten (und mehr ist ohnehin nicht erreichbar) ist diese Möglichkeit irrelevant.

Um die Frage nach dem Charakter der Versammlung beantworten zu können, muss näher auf den Begriff *synagogê* eingegangen werden. In den Kommentaren wird viel darüber diskutiert, welcher genaue Bezug zum Judentum hier vorauszusetzen ist. Bemerkenswert ist ja, dass in keinem anderen Text des NT die Versammlung der Christen so genannt wird. Dass die christliche Gemeinde, um die es geht, einen jüdischen Hintergrund hat, ist sicher. Daraus folgt aber nicht, dass mit *synagogê* hier die jüdische gottesdienstliche Versammlung oder ihr Raum gemeint ist.¹⁹

›Synagoge‹ ist – und das ist für den heutigen Leser irreführend – überhaupt kein auf das Judentum beschränkter Begriff,²⁰ sondern die ziemlich weit verbreitete griechische Bezeichnung für Versammlungen, auch solche des Volkes, eines Vereines usw.²¹ In späteren christlichen Schriften ist

¹⁸ Der Ausgangspunkt all dieser Überlegungen ist Dibelius' Kommentar von 1921 (Dibelius, Martin: Der Brief des Jakobus. Hg. v. Heinrich Greeven. Göttingen ¹²1984) und seine Diskussion der Beispiele in Jak, die ihm keinerlei Verbindung zur historischen Situation der Gemeinde zu haben schienen; für eine kritische Bewertung der Diskussion vgl. Kloppeborg Verbin, *Patronage avoidance*, 758–768, der zu recht darauf hinweist, dass rhetorische Exemplifizierung und Adaptation an eine bestimmte Situation der Adressaten sich nicht nur nicht ausschließen; diese Anpassung ist in der Regel sogar Teil der rhetorischen Strategie.

¹⁹ Vgl. Allison, *Epistle of James*, 32–50. 377. 385–388. Zuletzt wurde hier eine komplizierte (wenig überzeugende) Theorie aufgestellt, derzufolge die ›Synagoge‹ in Jak 2,2 tatsächlich eine jüdische war, während die Protagonisten in Kap. 2,2–4 Christen waren, die dorthin kamen; der Brief sei für Ebioniten geschrieben. Einer der Widersprüche ist, dass die Warnung vor sozialer Bevorzugung dann ja an die jüdischen Autoritäten ginge.

²⁰ Vgl. Ahrens, *Realitäten* Widerschein, 114.

²¹ Das Problem der *synagogê*-Belege in der Septuaginta ist, dass es sich dabei um die Über-

der Begriff für die Versammlung der Gemeinde durchaus anzutreffen,²² während im Jakobusbrief die christliche Gemeinde generell *ekklēsia* heißt (5,14). Nirgends findet sich in den frühchristlichen Belegen *synagōgē* in der Bedeutung ›Gebäude‹ oder ›Raum‹, und auch im Zusammenhang unseres Textes ist sie wenig wahrscheinlich: geschildert wird ja nur der ›soziale Raum‹ des Geschehens, während die Lokalität unbeleuchtet bleibt.²³ Wenn also weder die Räumlichkeit noch die christliche Gemeinde generell (die *ekklēsia*) gemeint ist, liegt es nahe, nach einer besonderen Art von Versammlung zu suchen. Wir brauchen somit eine ›synagōgē‹ der christlichen Gemeinde, die nicht gottesdienstlich war und bei der den Protagonisten, einem Reichen und einem Armen, ein Platz zugewiesen werden musste. Die beste Lösung hier ist nun tatsächlich die schon von einem halben Jahrhundert von Roy Ward gefundene, demzufolge es sich um eine Art Gemeindegericht handelt. Tatsächlich wissen wir aus dem 1. Korintherbrief (6,1–8), dass die frühen Christengemeinden versuchten, die Streitigkeiten zwischen ihren Mitgliedern intern zu regeln, und zwar mithilfe von christlichen Richtern (»ist also nicht ein einziger Weiser unter euch, der ein unparteiisches Urteil fällen könnte für seinen Bruder?«) und ohne das Gerichtswesen der Städte in Anspruch zu nehmen.²⁴

setzung von mehreren verschiedenen hebräischen Wörtern, deren Hauptbedeutungen »Versammlung« oder »Zusammenkunft« ist, handelt.

²² Ign. Pol. 4,2; Trall. 3; Pastor Hermae 43,9 (mand. XI) 13. 14; Justin. Dial. 63,5; Dionys. v. Alex. in Eus. HE 7,9,2. 11,11f.

²³ Dies macht die Überlegungen von Rost (Rost, Ludwig: Archäologische Bemerkungen zu einer Stelle des Jakobusbriefes (Jak 2,2f.), in: Palästinajahrbuch 29 (1933), 53–66) problematisch, der die Szene mit konkreten Synagogen-Bauten und ihrem Mobiliar in Beziehung setzt. Auch Maser (Maser, Peter: Synagoge und Ecclesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus und der christlichen Bildkunst, in: Kairos 32 (1990), 9–26; wieder in: Maser, Peter: Facetten des Judentums. Ausgewählte Aufsätze zur Begegnung von Christen und Juden sowie zur jüdischen Geschichte und Kunst. Nordhausen 2009, 279–312; hier: 286) sieht in den Begriffen ›eintreten/hinsetzen/stehtenbleiben‹ Hinweise auf die *synagōgē* als Raum; aber sie alle werden ja gerade ohne konkreten räumlichen Bezug zu einem Gebäude verwandt.

²⁴ Ward, Roy B.: Partiality in the Assembly. James 2:2–4, in: HThR 62 (1969), 87–97 (basierend auf seiner unveröffentlichten Diss., Harvard Univ. 1966); vgl. dazu: Lewis, Loyd A.: The Law Courts in Corinth. An Experiment in the Power of Baptism, in: A. J. Hultgren / B. Hall (Hg.): Christ and His Communities (ATHR; 11), New York 1990, 88–98; Winter, Bruce W.: Civil Litigation in Secular Corinth and the Church. The forensic Background of 1 Corinthians 6.1–8, in: NTS 37 (1991), 559–572; Mitchell, Alan C.: Rich and Poor in the Courts of Corinth. Litigiousness and Status in 1 Corinthians 6.1–11, NTS 39 (1993), 562–586. Vgl. auch die Kommentare: Lindemann, Andreas: Der Erste Korintherbrief. Tübingen 2000; Schnabel, Eckard J.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Wuppertal/Gießen 2006; Zeller, Dieter: Der erste Brief an die Korinther. Göttingen 2010.

Diese Interpretation hat den Charme, dass sie eine ganze Reihe offener Fragen unseres Textes beantwortet: nicht nur die Platzanweisung (auf die gleich noch näher eingegangen wird), sondern auch den sonst ziemlich ›holprigen‹ Übergang in Vers 4, wo der Unterschiede machenden Gemeinde unvermittelt vorgeworfen wird, schlechte Richter zu sein.²⁵ Aufgelöst wird auch der Widerspruch bei der Deutung der ›Synagoge‹ als gottesdienstliche Versammlung, der oben schon thematisiert wurde: Warum sollte dem Armen überhaupt ein Platz angeboten werden, da er ja als einfaches Mitglied der Gemeinde sicher zusammen mit anderen ›schlecht betuchten‹ Christen aufgetreten ist, denen insgesamt eher wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde?²⁶

Ganz natürlich ist dagegen diese Platzanweisung, wenn der Arme hier eine besondere Funktion (eben als direkter Kontrahent des Wohlhabenden) hat. Das Paar ist nicht zufällig herausgegriffen, sondern es sind die Hauptpersonen dieser ›synagoge‹ (wie den zeitgenössischen Hörern und Lesern sofort klar war – hierzu s. unten), und da es sich nicht um ein formalisiertes städtisches Verfahren, sondern um eine Art privates Schiedsgericht handelt, werden ihnen vom Herrn der Veranstaltung Plätze zugewiesen, in diesem Fall sehr ungleiche. Wir müssen annehmen, dass die Praxis generell üblich war, und auch die Ungleichbehandlung passt zum Gerichtswesen der Umwelt griechisch-römischer Städte, das nicht auf Unparteilichkeit ausgerichtet war, sondern darauf, dem sozialen Vorrang auch vor Gericht Anerkennung zu verschaffen. Man denke nur an die Rhetorik der allgegenwärtigen Gerichtsreden, die prinzipiell sehr viel mehr Anstrengung auf die Auf- und Abwertung der betroffenen Personen als auf die Einzelheiten des in Frage stehenden Sachverhalts verwendeten.

Aus historischer Perspektive ist interessant, wie in Jak (aber auch in 1 Kor) der emphatische – im griechisch-römischen Schrifttum, wie gesagt, ungewöhnliche, wenn auch nicht beispiellose – Versuch gemacht wird, die gleichsam ›natürliche‹ positive Voreingenommenheit in Konflikten

²⁵ Vgl. Ahrens, *Realitäten Widerschein*, 115: »Jak scheint also seine Argumente in 2,2–7 durchgängig aus dem Rechtsbereich entnommen zu haben.«

²⁶ Vgl. Maier, Gerhard: *Der Brief des Jakobus. Historisch-theologische Auslegung zum NT*. Wuppertal u.a. 2004, 109. Maier hat die Auffälligkeit, dass dem Armen überhaupt ein Platz zugewiesen wird, thematisiert, jedoch in einen falschen Zusammenhang gestellt. Für ihn ist diese Sonderbehandlung des Armen »ganz positiv zu registrieren«, wobei aber offen bleibt, warum der Briefschreiber dieses Lob hier, mitten in seiner Kritik, ausgesprochen (und zugleich so verborgen) haben sollte.

zugunsten von Reichtum und sozialem Prestige, die *prosôpolêmepsia*, zu neutralisieren.²⁷ Dies geschieht mit zwei Argumenten, die jeweils aus der Lehre Jesu und aus der Umwelt der Gemeinde entwickelt werden. Es heißt ja in V. 5, Gott habe die Armen zu Erben seines Reiches erklärt, während in V. 6 dargelegt wird, dass die Christen von ›den Reichen‹ unterdrückt, dass sie von ihnen vor Gericht gezogen und verleumdet werden. Es ist deutlich, dass die hier erwähnten ›Reichen‹ weder Mitglieder der Gemeinde noch deren auswärtige Besucher sind, sondern Teil der als potentiell feindlich gezeichneten städtischen Umwelt und ihrer gegliederten Sozialstruktur. Gerade auch vor diesem Hintergrund sollen die Christen, wenn sie ›bei sich‹ (*en heautois*) sind, die sozialen Unterschiede nicht zum Tragen kommen lassen.²⁸

Dass hier ausdrücklich das vom sozialen Gefälle bestimmte weltliche Gerichtsverfahren als Negativbeispiel (und als einzige konkrete Form der Unterdrückung) genannt wird, stärkt noch einmal unsere Interpretation, dass es auch bei der ›Synagoge‹ in V. 2 um einen – aber eben innergemeindlichen – Streitfall geht. Allerdings müsste dies dann den Hörern und Lesern durch Signale kenntlich gemacht worden sein, die auf diese Sphäre verwiesen. Denn es ist ja nicht anzunehmen, dass es nur der Gesamtzusammenhang war, der das Verständnis in diese Richtung lenkte.

Die Interpretation steht hier vor der Schwierigkeit, dass wir das Vokabular des frühchristlichen innergemeindlichen Streitaustrags nicht kennen und folglich nicht ohne Hypothesen auskommen. Immerhin kann man den oben schon erwähnten Begriff *prosôpolêmepsia* aus Vers 1, der gewis-

²⁷ Der für Jak 2 zentrale Begriff der *prosôpolêmepsia* (wohl Septuaginta-Griechisch, vgl. Burchard, Jakobusbrief, 96f.) bezeichnet im NT meist das Gegenbild zur göttlichen Gerechtigkeit: Apg 10,34; Röm 2,11; Gal 2,6; Eph 6,9; Kol 3,25; 1 Petr 1,17. Dieser Gegensatz ist eine Tradition schon der jüdischen Tora: Lev. 19,15; Dtn 1,17; 10,17; 16,19. Was die griechisch-römische Literatur angeht, ist tatsächlich auffällig, wie isoliert der Kampf des Hesiod (7. Jh. v. Chr.) gegen die »gabenfressenden Könige« (›Werke und Tage«, 263) ist, weshalb man sogar eine Verbindung zur Welt der Propheten des Alten Israel gezogen hat (vgl. Seybold, Klaus / Ungern-Sternberg, Jürgen von: Amos und Hesiod. Aspekte eines Vergleichs, in: K. Raaflaub (Hg.), Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen. München 1993, 215–39).

²⁸ Dass der Wohlhabende aus V. 2f also einer der ›Reichen‹ (*plousioi*) aus V 6f. sei (vgl. Popkes, Wiard: Adressaten. Situation und Form des Jakobusbriefes. Stuttgart 1986, 54; Ruckstuhl, Eugen: Jakobusbrief, 1.–3. Johannesbrief. Würzburg 1985, 16; Allison, Epistle of James, 376), trifft also schwerlich zu. Ihr sozialer Standort ist zwar jeweils von der Distanz zu den Armen geprägt, der Protagonist von Jak 2,2f., der Teil der Gemeinde ist und für einen konkreten (kleinen) Teil von ihr steht, hat aber wenig zu tun mit diesen *plousioi* (s. auch 1,10f. und 5,1–6), die einen abstrakten – und abschreckenden – Typus repräsentieren sollen.

sermaßen die Überschrift des 2. Kapitels ist, (»Hütet euch vor falschen Rücksichten auf die Person«) als ein solches Signal ansehen: denn er gehört in die Sphäre der Gerechtigkeit des göttlichen Richters.

Aber auch der ungewöhnliche Gebrauch des Begriffs *synagôgê* (statt *ekklêsía*) für die Gemeindeversammlung, der im ganzen neutestamentlichen Schrifttum nur hier vorkommt, erfordert eine Erklärung. Wenn damit tatsächlich die nicht-gottesdienstliche Versammlung gemeint war (und diese als solche vornehmlich zur Streitregelung zusammentrat), haben wir sowohl eine Begründung des auffallenden Wortgebrauchs als auch die erforderliche Verständnishilfe für die antiken Adressaten.²⁹ Möglich (wenn auch bislang nicht beweisbar) ist es auch, dass in diesem Zusammenhang auch der Begriff *eiselthein* (wie heute der Ausdruck »es sind erschienen...« in der Rechtssprache) ein klares Signal dafür war, dass es um zwei Kontrahenten geht, die in bzw. vor die Gerichtsversammlung der Gemeinde gekommen sind.

Geleitet wurde diese offenbar von einem Einzelnen, wie dies auch in den jüdischen Diasporagemeinden üblich war, deren Praxis dabei sicher im Hintergrund stand. Das Prinzip eines kollektiven Gerichts war im paganen Bereich ebenso bekannt wie im jüdischen. Allerdings treffen wir es nur, wenn gleichsam »das gesamte Volk« im Spiel ist. Die christlichen Gemeinden aber sahen sich bekanntlich durchaus als untereinander verbundene Einzelglieder eines (neuen) Volkes, und für diese einzelnen Gemeinden und ihre judikative Befriedung kommt eigentlich nur ein Einzelrichter in Frage, der zwar vor der Gemeinde agierte und insofern als ihr Bevollmächtigter, aber nicht im Team.

Der Vor»sitzende« tat dabei genau dies, d.h. er saß (wie wohl auch der passive Teil der Gemeinde), und sein Sitz kann deshalb mit der »kathedra in der Synagoge« zusammengebracht werden, die die Autorität des Lehrens und des Richtens zusammenführte.³⁰ Dies bringt wohl (hier nur anzudeutende) Konsequenzen für die Leitungsstruktur der Gemeinde mit sich, die bislang übersehen wurden: »Kathedra« hat für uns die – sich aus der späteren Entwicklung ergebende – falsche Implikation der alleinigen Son-

²⁹ Das Gegenargument, dass wir keinen anderen frühchristlichen Beleg für diese Bedeutung haben, ist deshalb schwach, weil diese im betreffenden Schrifttum sonst gar nicht isoliert wird. 1 Kor 6,1–8 etwa kommt völlig ohne einen Begriff für die »Gerichtsversammlung« aus.

³⁰ Vgl. Mt 23,3. Vgl. Dresken-Weiland, Jutta / Drews, Wolfram: Kathedra, in: RAC 20 (2004), 600–682, hier: 621–623.

derstellung und des dauerhaften Vorrangs des dort Sitzenden. Für die jüdische *kathedra* galt dies nicht. Beim Lesen und Erklären wechselte man sich hier ab.³¹ Was wir aus den Gemeinden des Paulus zum ›Wortgottesdienst‹ hören, spricht ebenfalls für variierende ›Hauptpersonen‹³² Durchaus möglich ist also, dass dieser Wechsel auch als Hintergrund von Jak 2 anzunehmen ist, dass unterschiedliche (jeweils besonders qualifizierte) Personen auf dieser *kathedra* saßen und beispielsweise die Schrift erklärten.

Nichts deutet darauf hin, dass dies beim Richter in dieser frühen Zeit anders war. Wie er bestimmt bzw. eingesetzt wurde (wahrscheinlich durch die Episkopen), ist natürlich eine wichtige Frage, führt hier aber zu weit. Festzuhalten ist jedenfalls, dass der Streit zwischen Gemeindemitgliedern, der unserer Interpretation zufolge den Hintergrund von Jak 2,2–4 bildet, wahrscheinlich unter dem Vorsitz eines einzelnen Richters verhandelt wurde, wie es ja auch ein Einzelner ist, der dabei – sitzend – die Plätze bestimmt. Aus rabbinischen Quellen wissen wir, dass die Kontrahenten üblicherweise vor dem Richter standen³³. Wenn dieser hier dem Reichen ebenfalls einen ›guten Sitzplatz‹ anbietet,³⁴ ist dies also ein deutliches Zeichen der Parteilichkeit.

Die Kritik des Briefautors daran zeigt jedoch, dass es ihm nicht um ein individuelles Fehlverhalten geht. Die problematische Ungleichbehandlung durch den Platzanweiser erfolgt offenbar ganz in Übereinstimmung mit der angesprochenen (und gerügten) 2. Person Pluralis: »Ihr«. Dies bezieht sich in erster Linie auf die (offenbar noch kollektive) Gemeindeleitung, in deren Namen und mit deren Zustimmung der Richter in der beschriebenen Weise agierte, sie fällt aber auf die ganze Gemeinde zurück. Es ist also folgerichtig, dass der Autor am Schluss unseres Abschnitts vom Versagen nicht nur eines, sondern *der* Richter (im Plural) spricht.

³¹ Dies zeigt die bekannte Szene aus der Synagoge von Nazareth: (Lk 4,20): Jesus las aus der Schrift vor und »setzte sich« dann, um anzuzeigen, dass nun die Auslegung folgte.

³² 1 Kor 14,23–33. Hierzu passt Pastor Hermae 43,1 (mand. XI): »Er zeigte mir Menschen, die auf einer Bank saßen, und einen anderen auf einem Sessel (*kathedra*)«; die Stehenden werden daraufhin als Gläubige bezeichnet, der auf der Kathedra dagegen als falscher Prophet. Er sitzt nicht einfach bequemer, sondern beansprucht Lehrautorität (vgl. Tert. praesc. haer. 36).

³³ Ward, *Partiality in the Assembly*, 91.

³⁴ Ob *kalôs* in V. 3 wirklich als Adverb zum Hinsetzen oder als Interjektion (›bitteschön‹) zu verstehen ist, lässt sich nicht entscheiden; vgl. Allison, *Epistle of James*, 391.

Übrigens darf die hier geforderte Distanz zur Elite keinesfalls so verstanden werden, dass die Gemeinde prinzipiell »Partei ergreifen« soll »für die Armen«, ohne sich an »weltlichen Wertordnungen« zu orientieren.³⁵ Davon ist nirgends die Rede. In den frühchristlichen Gemeinden wusste man genau, dass den Konflikten, die zwischen einzelnen Personen und ihren Interessen entstanden und die gemeindeintern gelöst werden sollten, mit einer prinzipiellen »Option für die Armen« nicht beizukommen war bzw. nur um den Preis der Zerstörung einer urteilenden Institution. Diese sollte sich nur dadurch von den städtischen Gerichten unterscheiden, dass die dort übliche umgekehrte Tendenz nicht zum Zuge kam.

Zum Abschluss soll nun noch der Platz des Armen näher betrachtet werden. Auffallend ist zunächst der Unterschied zwischen der Bitte an den Wohlhabenden, doch an einem bestimmten Ort Platz zu nehmen, und der herabwürdigenden Aufforderung an den Armen, sich einfach »hier oder da« zu postieren. Aber was hat es genau mit dieser Alternative auf sich? Schwer verständlich ist dabei die Rolle des Fußschemels (*hypopodion*). Es bleibt zunächst etwas rätselhaft, wo der Arme denn nun genau sitzen könnte (wenn er nicht stehen will). Die Formulierung ist dem Autor offenbar schlecht gelungen, was sich auch an der Überlieferungsgeschichte ablesen lässt: Die Handschriften variieren zwischen *hypo* und *epi* (was nicht auf Verschreibungen zurückgehen kann), wobei letzteres wahrscheinlich eine sekundäre »Verbesserung« darstellt, da es gewissermaßen eine Abmilderung des problematischen *hypo* sein sollte, einer Präposition, die, wörtlich verstanden, bedeuten würde »unter dem Fußschemel« oder »unterhalb« von ihm, während *epi to hypopodion* so etwas wie »an den Fußschemel heran« heißt. Ersteres – die Platzierung »unter« dem Schemel – hat einem Abschreiber verständlicherweise nicht eingeleuchtet, ohne dass seine »Interpretation« den Ausdruck aber wirklich klarer machte.

Wo aber sollte der Arme denn nun seinen Platz haben? Wie haben wir uns diesen Fußschemel überhaupt vorzustellen, der in unserer Szene als Teil der richterlichen Kathedra dargestellt wird? Es ist fraglich, ob wir in dieser frühen Zeit von einem regelrechten Thronen und einer derartigen Heraushebung des Richters ausgehen dürfen. Sie wäre jedenfalls nur hier

³⁵ Vgl. Balz, Heinz / Schrage, Werner: Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. Göttingen 1993, 27; mit Verweis auf »1,27; 2,15f. u.ä.«. Dort geht es aber um Barmherzigkeit gegenüber Notleidenden, hier um eine Verhandlung.

bezeugt. Aber selbst wenn es dieses *hypopodion* gab, spielte es keine reale Rolle bei der Platzanweisung. Ob ›unter‹ oder ›an‹ dem Fußschemel – beides dürfte kaum wörtlich zu verstehen sein. Da der Arme ja Streitgegner ist, könnte ein Sitzen zu Füßen des Richters auch bedeuten, dass er besonders dicht beim Vorsitzenden positioniert wäre, geradezu unter seinem Schutz, was der eigentlichen Aussage des Bildes, nämlich seiner Distanzierung, entgegenstände. Als reale Körperhaltung wäre ein Platz zu Füßen des Richters jedenfalls zumindest doppeldeutig.

Dieses Bild dürfte nicht die dingliche Realität widerspiegeln. Allen Adressaten des Jakobusbriefes war der Psalm 110 vertraut, der meistzitierte Psalm des Neuen Testaments.³⁶ Hier findet man im ersten Vers die Aufforderung, sich zur Rechten Gottes zu setzen – bekanntlich eine der Wurzeln der frühen christologischen Bekenntnisbildung – und die (gebeugten, wie vorauszusetzen ist) Feinde als Fußschemel zu benutzen. Der Fußschemel war also allseits bekanntes Sinnbild einer herausragenden Autoritätsstellung und zugleich einer Demütigung der Verlierer. Vermutlich war dies der Grund für die Wahl des (für uns im Original nicht mehr rekonstruierbaren) Ausdrucks, der gar keine praktische Bedeutung hatte, sondern nur die klare Herabwürdigung des Armen und die Anmaßung des Richtenden und seine Herrscher-attitude drastisch zutage treten lässt. De facto ergeht bei dieser Interpretation also nur die Aufforderung an den Armen, sich irgendwo hinzustellen, da die grotesk übersteigerte Alternative keine reale Möglichkeit darstellt.

Halten wir zum Schluss den historischen Ertrag der hier verteidigten Deutung fest. Abgesehen von der präziseren Bestimmung des Begriffs *synagōgē* haben wir einen Beleg für die große Bedeutung der innergemeindlichen Rechtsprechung, die im 1. Jh. nicht nur gefordert (1 Kor 6), sondern auch – geprägt wohl von der Realität jüdischer Diasporagemeinden – auch intensiv vollzogen wurde. Zugleich lernen wir, wie schwer es in christlichen Gemeinden war, traditionelle Formen der antiken Vergemeinschaftung zu praktizieren, ohne dabei die mit ihnen fest verbundenen Mechanismen der Rangordnung zu übernehmen. Paulus' Erster Korintherbrief zeigt dies für das gemeinsame Herrenmahl, bei dem die Korinther ganz ›un-

³⁶ Vgl. Hengel, Martin: »Setze dich zu meiner Rechten!« Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1, in: M. Philonenko (Hg.). *Le Trône de Dieu*. Tübingen 1993, 28–99.

schuldig« die übliche Aufteilung in statusabhängige Mahlrunden fortführten.³⁷ Im Jakobusbrief treffen wir auf die – zunächst offenbar ebenso wenig hinterfragte – Praxis, bei Streitigkeiten zwischen Gemeindemitgliedern dem Bessergestellten den vor den antiken Gerichten üblichen ›Platzvorteil‹ zu gewähren.

Das historische Bild wäre allerdings unvollständig, wenn wir nur auf die Ermahnungen des Korintherbriefs und des Jakobusbriefs blicken würden, die die sündhafte Abkehr von der Botschaft Jesu in den Vordergrund stellen. Ihnen lassen sich zwar ähnliche Zeugnisse aus dem 2. und 3. Jahrhundert an die Seite stellen,³⁸ sie alle richteten sich aber gegen ein System sozialer Asymmetrie, das mehr war als die Folge moralischer Schwäche. Es war die bewährte Funktionsweise der (in der Regel wie kleine Pyramiden geformten) gesellschaftlichen Gruppen im römischen Reich, dass ihre Spitzen Reichtum und Macht nicht nur akkumulierten, sondern davon im Wege patronaler Distribution auch wieder zurückgaben.³⁹ Dauerhaften Erfolg konnte christliche Herrschafts- und Gesellschaftskritik also allein dann haben, wenn das traditionelle System nicht nur attackiert, sondern in seinen Funktionen ersetzt wurde. Das aber wäre ein anderes (und weit schwierigeres) Thema.

³⁷ Vgl. Vössing, Herrenmahl, 64–68; vgl. auch: ders.: Platzordnung, in: Reallexikon für Antike und Christentum 27 (2016), 966–968.

³⁸ In der sogenannten *Epistula Apostolorum* (2. Hälfte 2. Jh.) wird ausdrücklich dazu aufgefordert, ohne Ansehen der Person und Furcht vor den Reichen zu lehren (siehe die genannte Ausgabe S. 146–149) und vor dem Schmeichler gewarnt, »der die Person ansieht« (Vgl. Schmidt, Carl / Wajnberg, Isaak: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Hg. v. C. Schmidt. Leipzig 1919, 146–149). Auch hier ist der Hintergrund die nachzuahmende göttliche Gerechtigkeit. Zur Didascalia (3. Jh.) s. die nächste Anm.

³⁹ Zu diesem Aspekt von Jak 2 vgl. Kloppenborg Verbin, Patronage avoidance. Auch in Korinth war es die (von Paulus übergangene) Kehrseite der unterschiedlichen Essensgruppen beim ›Herrenmahl‹ gewesen, dass innerhalb dieser Gruppen (aber eben nicht gemeindefeindlich) sehr wohl geteilt wurde, vgl. Vössing, Herrenmahl, Anm. 56 und 63. In der Didascalia wird mehrfach vor einer Bevorzugung von Reichen bei der innergemeindlichen Rechtsprechung gewarnt. In Kapitel 5 und 9 wird dabei auch die mögliche Motivation eines so handelnden Bischofs genannt: Geschenke, und zwar nicht unbedingt persönlicher Art, sondern auch an die Gemeinde. Erst in Kap. 15 wird deutlich, dass diese Zuwendungen der Reichen eine zentrale Funktion hatten, weil nur mit ihrer Hilfe die Armenfürsorge und der Unterhalt der Kleriker gesichert war; zu diesem strukturellen Problem der Gemeinden vgl. Schöllgen, Die Anfänge der Professionalisierung, 185–188.

Sakramentaler Materialismus

Enrique Dussels Eucharistieverständnis und die Frage nach der Methode der Theologie im Horizont marxistischer Kritik

Jürgen Bründl

1. Eine Berufung zum gerechten Aufbau dieser Welt

Mit der programmatischen Option für die Armen und der aus ihr folgenden Priorisierung einer Praxis der Befreiung markiert die lateinamerikanische Theologie einen epistemologischen Bruch, der das theologische Projekt der Moderne nachhaltig verändert. Der Grundlagenstreit, den sie damit hervorgerufen hat, macht bisweilen vergessen, dass die Befreiungstheologie zunächst nur die lehramtliche Präzisierung des ekklesialen Selbstverständnisses umsetzt, die das II. Vatikanische Konzil unter dem Leitbegriff der Pastoral verbindlich festschreibt. In bislang nicht gekannter Weise unterstellt sich die Kirche hier einer Mission, die sie an die Problemlagen der gegenwärtigen Welt verweist. Sie eröffnet damit eine neue Phase der Auseinandersetzung mit dem säkularen bzw. atheistischen Humanisierungsprojekt des Marxismus. Gerade ihm bietet die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* »ein aufrichtiges und kluges Gespräch« an, für das sie den eigenen Ausgangspunkt wie folgt beschreibt: »Die Kirche aber bekennt, auch wenn sie den Atheismus gänzlich verwirft, dennoch aufrichtig, dass alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, ihren Beitrag leisten müssen [...]«¹ (GS 21,6).

¹ Übersetzung beider Zitate nach: Hilberath, Bernd Jochen / Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen

Diesen Sendungsauftrag macht die Befreiungstheologie zum bestimmenden Prinzip ihres theologischen Denkens und Handelns. Während jedoch das Konzil die Atheisten zunächst »herzlich« einlädt, »das Evangelium Christi mit offenem Herzen zu betrachten« (vgl. GS 21,6),² d.h. um die Erkenntnis wirbt, dass der Einsatz für die Armen und Unterdrückten über die weltanschaulichen Grenzen hinweg eine Grundlage der Zusammenarbeit bilden könnte, geht die Befreiungstheologie einen Schritt weiter: Sie macht sich die marxistische Gesellschaftsanalyse als theologische Methode zu eigen, da die ökonomische Kritik die angemessenen Instrumente bereitstellt, eine Praxis der Befreiung aus ungerechter Armut und Unterdrückung zu etablieren und auf diese Weise Kirche zu konstituieren. Unter Berufung auf Gustavo Gutiérrez hat Bruno Kern auf die weitreichenden Konsequenzen dieser Methodenwahl hingewiesen: nämlich dass sich Theologie über die Rezeption der marxistischen Analyse zugleich der Perspektive eines historischen Materialismus aussetzt, was ihr Selbstverständnis nicht unverändert lassen kann.³

Der in Argentinien geborene Theologe und Philosoph Enrique Dussel vertritt in diesem Zusammenhang fraglos eine der markantesten Positionen theologischer Marxismus-Rezeption. Exemplarisch macht sein Verständnis der Eucharistie sichtbar, dass gerade ein materialistischer Akzent die Theologie für die historischen Kontexte und konkreten Praktiken der Befreiung von Unterdrückung sensibilisiert und der christlichen Erlösungsbotschaft auf diese Weise Glaubwürdigkeit verleiht. Dussels Ansatz klärt damit über einen wirkmächtigen Strang des pastoralen Aufbruchs auf, den das II. Vatikanische Konzil ausgelöst hat. Die nachfolgende Darstellung wird zunächst die notorisch schwierige Beziehung zwischen dem Glauben der Kirche und der marxistischen Ökonomiekritik als einen Streit um die Maßgeblichkeit profaner Geschichte auch für das kirchliche Heilshandeln betrachten und seine Bedeutung für ihr pastorales Selbstverständnis klären. In der doppelten Auseinandersetzung mit der Marx'schen Religionskritik auf der einen, den lehramtlichen Instruktionen zur Befreiungstheologie auf der anderen Seite soll dann die spezifische Position des »sakramentalen Materialismus« der Eucharistietheologie Dussels eine

(HThK.VatII 1). Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004, 620f.

² Übersetzung nach: HThK.VatII 1, 621.

³ Vgl. Kern, Bruno: Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Mainz 1992, 210.

Standortbestimmung ermöglichen, welche den grundsätzlichen Stellenwert des Methodenwechsels, der mit dem befreiungstheologischen Format der Option für die Armen verbunden ist, zur Geltung bringen und zugleich das atheistische Gefälle der marxistischen Weltanschauung zurückweisen kann.

2. Widerstreit der Ideologeme

Das Verhältnis von Christentum und Marxismus prägen weltanschauliche und epistemische Verwerfungen, die den Dialog zwischen ihnen von Anfang an behindert haben. So bestand für Marx kein Zweifel an der Triftigkeit der Feuerbach'schen Religionskritik. Unter ihrer Maßgabe nahm er den christlichen Glauben v.a. als die illusionäre Bewusstseinsform der kapitalistischen Gesellschaftsordnung seiner Zeit wahr. Unterstützung für die revolutionäre Befreiung der Arbeiterklasse erwartete er von ihm nicht. Auf der anderen Seite griff das römisch-katholische Lehramt mit der Enzyklika Papst Leos XIII. *Rerum novarum* die soziale Frage zwar als ein Problem auf, dem die Kirche nicht länger ausweichen durfte, namentlich »weil Unzählige ein wahrhaft gedrücktes und unwürdiges Dasein führen«⁴. Aber zugleich grenzte sich derselbe Papst entschieden von den revolutionären Zielen der nach seinen Worten »wühlerische[n] Partei«⁵ des Sozialismus ab. Besonders die Forderung nach Vergemeinschaftung des Privateigentums untergräbt in den Augen Leos die bestehenden Herrschaftsverhältnisse, und zwar zum Schaden aller. An ihrer Stelle ruft er zur Reform der bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsweise auf. Sie soll ihr Maß in einer gottgegebenen natürlichen Gerechtigkeit finden, die am Privatbesitz und damit auch an der ungleichen Verteilung des Reichtums festhält, dem Arbeiter aber zumindest eine eigene Lebensgrundlage für seine Familie zu schaffen erlaubt. Zum besonderen Schutz der Armen nimmt die Enzyklika den Staat in die Pflicht und appelliert an das Gewissen

⁴ *Rerum novarum* Nr. 2. Gesamtes Dokument zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre. Bd. 1: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen v. Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ. Hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung. Köln/Kevelaer 1989, 41–80, hier: 42.

⁵ *Rerum novarum* Nr. 1, 42.

der besitzenden Klasse, mit ihrem Reichtum verantwortungsvoll umzugehen.⁶ Die hier zum ersten Mal aufgerufene Option für gesellschaftlichen Ausgleich und Verständigung, die der Lehrtext von *Rerum novarum* dem Klassenkampf als »Grundfehler« des Sozialismus gegenüberstellt, wird die weitere Soziallehre der Kirche bis heute prägen. Ihr Reformwille stellt sich allerdings der marxistischen Sichtweise als unzureichender Revisionismus dar, der die bestehenden Unrechtsverhältnisse schlimmstenfalls sogar stabilisieren kann. Denn – so die marxistische Gegenkritik – die kapitalistische Gesellschaftsordnung sei an sich nicht humanisierbar, sondern rufe die Entfremdung des Menschen und in deren Folge die antagonistische Aufspaltung zwischen Armen und Reichen strukturell hervor.

An der Wurzel dieser Auseinandersetzung liegt eine jeweils charakteristisch unterschiedliche Vorstellung von Normativität. Das kirchliche Lehramt argumentiert schöpfungstheologisch und naturrechtlich mit einem allem zeitlichen Werden enthobenen, ewig gültigen Maßstab. Entsprechend erweist sich nicht allein die kulturelle Institution des Privateigentums als Ausdruck des göttlichen Willens,⁷ der Schöpfer hat bereits die Natur selber »zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie«⁸ bestimmt. Die revolutionäre Aufhebung des privaten Besitzes und der Klassenkampf tasten deshalb nicht nur die natürliche Ordnung und das gesunde Urteil menschlicher Vernunft an, sondern sie stellen darüber hinaus eine Auflehnung gegen Gott und seine gute Einrichtung der Welt dar. Dem Menschen bleibt nach dieser Auffassung einzig die Freiheit, innerhalb der gegebenen Ordnung und mit ihr verantwortungsvoll umzugehen. Diese göttliche Schöpfungsordnung bildet den systemischen Bezugspunkt der kirchlichen Soziallehre, die ihre universalen Geltungsansprüche damit verbürgt, dass Gottes Gesetz allen Wechselfällen irdischer Geschichte voraus, ja zugrunde liegt und ihnen deshalb auch ein immer gültiges Maß vorzugeben vermag.

Ganz anders Marx und Engels: Ihre Analyse nimmt den Ausgangspunkt nicht im Allgemeinen, sondern spezifisch, d.h. bei der Relativität der geschichtlichen Wirklichkeit. Den Gegner, von dem sich dieser Wechsel des Blickpunktes absetzt, machen die beiden jedoch nicht zuerst in der Theo-

⁶ Vgl. *Rerum novarum* Nrr. 16–19. 25–27. 51–55. 59–61.

⁷ Vgl. *Rerum novarum* Nr. 7, 45.

⁸ *Rerum novarum* Nr. 15, 51.

logie des Christentums aus. Vielmehr attackiert das Autorenpaar, wie die wohl erst nach dem Tod von Marx kompilierte Programmschrift *Die deutsche Ideologie* belegt,⁹ die Systemphilosophie Hegels und seiner Nachfolger. Ihre Kritik gilt der Abstraktheit der idealistischen Position, weil deren Fokussierung auf das sogenannte Wesentliche die historischen Realitäten zum Verschwinden bringt. Konträr zu der Methode spekulativer Verallgemeinerung erheben Marx und Engels die Materialität des geschichtlichen Lebens zum einzig wissenschaftlichen Forschungsgegenstand. Die objektive Materie des Historischen, ihr Material, verstehen sie als Produkt menschlicher Praxis und rücken damit die konkrete und vielgestaltige Ökonomie all jener fundamentalen und im Übrigen individuellen Tätigkeiten in das Zentrum der Aufmerksamkeit, aus denen sich das Alltagsleben aufbaut. Die basalen Praktiken realer Menschen machen Geschichte, was im Verständnis von Marx und Engels bedeutet: Erst diese praktische Tätigkeit ermöglicht auch die theoretischen Formen der gesellschaftlich-kulturellen Selbstverständigung des Menschen so, wie sie in Philosophie, Theologie, Kunst und vielen anderen Ausdrucksgestalten mehr ihren Niederschlag finden. Statt sich auf die Ausdeutung der Genannten zu konzentrieren, muss das vorrangige Interesse der Wissenschaft deshalb zunächst der menschlichen Produktivität und ihren Organisationsformen gelten. In diesem Sinn stellt der Text der *deutschen Ideologie* programmatisch fest: »es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt«¹⁰.

Der Satz zeigt den epistemologischen Bruch mit Hegel und den Junghegelianern unmissverständlich. Mit ihm stellen Marx und Engels aber auch das methodische Verfahren der Wissenschaft in Gegensatz zu der Glaubensperspektive von *Rerum novarum*: An die Stelle einer Normierung der Wirklichkeit durch absolute Maßstäbe – seien diese nun geistphilosophischer oder metaphysisch-religiöser Art – tritt eine genealogische Betrachtung, die jedes Ordnungskonzept auf die Materialität der menschl-

⁹ Vgl. Jones, Gareth Stedman: Karl Marx – Greatness and Illusion. Allen Lane 2016, 192. Dass Hegels Philosophie und insbesondere die *Phänomenologie des Geistes* dennoch einen prägenden Einfluss auf Marx' Denken ausübte, legt Jones ebd., 194–199 dar.

¹⁰ Marx, Karl / Engels, Friedrich: Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke. Bd. 3 (MEW 3). Berlin 1990, 9–530, hier: 26.

chen Tätigkeit und deren geschichtlich-relativer Entwicklungsgänge zurückführt. Eine solche Umorientierung muss das philosophische Projekt von der spekulativen Allgemeinheit der Ideen abkehren. Insofern sie die Analyse methodisch der historischen Wirklichkeit materieller Produktion zuwenden, betonen Marx und Engels im Gegenteil gerade die Bedingtheit der so genannten höheren, geistigen Welt und enthüllen die Auffassung der vermeintlichen Allgemeingültigkeit ihrer Prinzipien als ein falsches Bewusstsein: »Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbstständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein.«¹¹

Unschwer lässt diese Bestimmung bereits das Basis-Überbau-Schema erkennen, das Marx im Vorwort zur *Kritik der politischen Ökonomie* von 1859 pointiert ausformulierte.¹² Dieses Schema hat zu der dezidiert atheistischen Deutung des marxistischen Wissenschaftsbegriffs wesentlich beigetragen. Dass dessen Methode als »historischer Materialismus« bezeichnet wurde, geht ursprünglich auf Engels bzw. genauer: auf die Rückübersetzung einer seiner Schriften aus dem Englischen zurück.¹³ Allerdings sollte der provokante Titel nicht vorschnell im Sinn einer naiv materialistischen Weltanschauung missdeutet werden. Marx' und Engels Methode des historischen Materialismus reduziert die Bezeichnung der verschiedenen gesellschaftlichen Wirklichkeitsbereiche und insbesondere die Religion nicht zu einem Epiphänomen bloß ökonomischer Determinanten. In einer differenzierten Würdigung des Basis-Überbau-Theorems kann Bruno Kern zeigen, dass sowohl Marx, v.a. aber Engels sich ausdrücklich »gegen die Vorwürfe des Ökonomismus bzw. ökonomischen Determinismus« verwahren und in diesem Zusammenhang sogar wechselseitige Einflussnahmen zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen

¹¹ MEW 3, 26f.

¹² Vgl. Marx, Karl: Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie, in: Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. Bd. 13 (MEW 13). Berlin 1961, 7–11, hier: 8f.

¹³ Zur Begriffsgeschichte vgl. das Lemma »Materialismus, historischer, materialistische Geschichtsauffassung«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart 1980, 859–868, hier: 860.

Bereichen annehmen können.¹⁴ Tatsächlich klagt die Position des historischen Materialismus für das wissenschaftliche Verständnis von Religion die Beachtung der real-historischen Gesellschaftsformation ein, in die ihre faktische Gestalt – gleichwie alle anderen kulturellen Äußerungen des Menschen – eingebettet bleibt. Die zeitgenössische Organisation der Produktionsweise besitzt deshalb auch für sie eine fundamentale Bedeutung. Unter dieser Maßgabe hat Marx die Frage nach dem Stellenwert der Religion für die notwendige Veränderung der kapitalistischen Gesellschaft in Richtung einer gerechteren Ordnung zu bestimmen versucht und ist dabei zu einem kritischen, doch aufs Ganze gesehen weniger eindeutigen Urteil gekommen, als ein weit verbreitetes Klischee bisweilen glauben macht.

3. Zur Ambivalenz eines nur protestierenden Glaubens

Marx' pointiert historischer Erkenntnisperspektive ist es geschuldet, dass er das Christentum allein im Blick auf seine ideologische Gestalt betrachtet, d.h. als die der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer kapitalistischen Produktionsweise »entsprechendste Religionsform«.¹⁵ Deshalb ist seine Kritik auch nicht an den weltanschaulichen Gehalten der christlichen Lehre interessiert. Der Einleitungssatz seines kurzen Textes *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* erklärt die inhaltliche Auseinandersetzung mit der Religion zwar zur »Voraussetzung aller Kritik«, hält sie jedoch mit Bezug auf die linkshegelianische Ausdeutung des idealistischen Paradigmas durch Feuerbach zugleich für »im wesentlichen beendet«.¹⁶ Für Feuerbach stellt Hegels dialektische Identifikation von Gott und Welt eine theoretische Kippfigur dar, der zufolge sich theologische Aussagen prinzipiell in anthropologische Aussagen überführen lassen, wodurch sich aller metaphysische Schein auflöst.¹⁷ Der christliche Glaube enthüllt als die ihm zu-

¹⁴ Vgl. Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 222.

¹⁵ Vgl. Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band, in: Karl Marx / Friedrich Engels – Werke. Bd. 23 (MEW 23). Berlin ²³2008, 93.

¹⁶ Vgl. Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: MEW 1 (¹³1981), 378–391, hier: 378.

¹⁷ Vgl. Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, in: Ludwig Feuerbach – *Gesammelte Werke*. Bd. 4. Berlin ²1984, 443f. [Erstausgabe 1841].

kommende Wahrheit eine Projektion, die das menschliche Wesen als göttliche Illusion an den Himmel wirft und die Erkenntnis der natürlichen Vollkommenheit des Menschen verstellt. Aufklärung über diese epistemische Selbsttäuschung bietet nach Feuerbach allein der avancierte Humanismus philosophischer Religionskritik.

Marx teilt diese Auffassung vom entfremdenden Charakter der Religion. Auch seiner Meinung nach kann menschliche Existenz nur zu sich selbst finden, wenn nicht Gott sondern »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei«¹⁸. Marx geht aber insofern über Feuerbach hinaus, als er die philosophische Aufklärung nicht auf die Ebene eines abstrakten Wissens um das menschliche Gattungswesen einschränkt. Wie Bruno Kern zeigt, zielt sein zunächst politisch ausgerichtetes Argument auf die antidemokratische Verstrickung der (evangelischen) Kirche in die restaurative Politik des preußischen Staates.¹⁹ In den Augen von Marx wirken die religiösen Illusionen der autonomen Selbstbestimmung des Menschen nicht nur theoretisch, sondern historisch und praktisch entgegen. Die *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* stellt in Absetzung von Feuerbach fest:

»Der Mensch, das ist kein abstraktes außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt [...]. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil *das menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt.«²⁰

Anstelle einer begrifflich-abstrakten Wesensschau rückt Marx die konkreten gesellschaftlichen Bedingungen ins Blickfeld, welche den illusorischen Status religiöser Wahrheit als Theorie einer verkehrten Welt bzw. eines falschen Selbstverständnisses des Menschen aufzudecken ermöglichen. Denn der religiöse, sprich: *christliche* Glaube an Gott fasst das Wesen des Menschen nur abstrakt, d.h. unter Absehung seiner konkreten Geschichte auf. Allein aufgrund seiner Allgemeinheit vermag das religiöse Blendwerk die Aufmerksamkeit von den manifesten Formen der gesellschaftlichen Ausbeutung abzuziehen. Marx stimmt also Feuerbachs These, der zufolge der Mensch die Religion macht, zu. Als Menschenwerk ist sie in seinen

¹⁸ MEW 1, 385 [Kursiv von Marx].

¹⁹ Vgl. Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 318f.

²⁰ MEW 1, 378 [Kursiv von Marx].

Augen jedoch das Produkt spezifischer historischer Verhältnisse und deren ideologischer Spiegel. Die Inhalte ihrer Heilsverheißung müssen deshalb zwar auch als »fantastisch« entlarvt werden, aber nur damit eine realistischere Einstellung gefunden werden kann, über die der Mensch sich aus seinen tatsächlichen Unterdrückungsverhältnissen befreien kann. »Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen Glücks* des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen Glücks*«, schreibt Marx und fügt hinzu: »Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*.«²¹ Auf diese Weise enthüllt er Feuerbachs Kritik der Religion in der Tat als »Voraussetzung«, was zugleich heißt: nur als Voraussetzung der weiteren und substantiell entscheidenden Kritik, die nach Marx nicht dem Glauben, sondern den ihn hervorbringenden gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen zu gelten hat: »Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik*.«²² Denn wer den religiösen Glauben an die Unterwerfung des Menschen durch Gott zurückweist, kann sich auch praktisch dafür einsetzen, alle realgeschichtlichen »Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«²³ Obwohl sich nach Marx der »Kampf gegen die Religion« deshalb nur »mittelbar« gegen die Unterdrückung in der Welt richtet, einzig »deren geistiges *Aroma*« betrifft,²⁴ macht er den marginalisierten Menschen immerhin die ihnen zukommende Autonomie und Würde bewusst, was diese dann zur aktiven Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse befähigen kann.

Marx' Hauptwerk *Das Kapital* verschiebt den Ansatzpunkt der Analyse im Vergleich zur Hegelschrift noch einmal. Nicht die politische Regierungsform, sondern das ökonomische Format der Produktion von Waren organisiert hier die strukturelle Entfremdung der Sozialverhältnisse. In der kapitalistischen Gesellschaft kreieren spezifische Produktionsweisen einen Markt, der nicht den Gebrauch, sondern den Tausch als allgemeine Quelle der Wertbildung ansieht, d.h. Reichtum allein in der Form von Warenakkumulation kennt. Sogar die menschliche Arbeit, die faktisch

²¹ MEW 1, 379 [Kursiv von Marx].

²² MEW 1, 379 [Kursiv von Marx].

²³ MEW 1, 385 [Kursiv von Marx].

²⁴ Vgl. MEW 1, 378 [Kursiv von Marx].

alle Werte schafft, indem sie das Leben der Arbeiter verausgabt, erhält den Charakter einer Ware, d.h. lediglich einen Tauschwert, der ihrem Gebrauch nicht adäquat ist. Das bedeutet, dass auch Arbeit gekauft und – wie ein beliebiges Ding – in Privatbesitz überführt werden kann. Allerdings reduziert diese Warenform Menschen, die nichts als ihre Arbeitskraft besitzen, zu bloßen Produktionsfaktoren des Eigentums anderer. Marx zufolge spaltet die kapitalistische Arbeitsorganisation deshalb das gesellschaftliche Leben klassenspezifisch in zwei Gruppen: die Kapitaleigner, die andere für sich arbeiten lassen, und die Arbeiter. Während jene von den Vorteilen des Systems profitieren, werden diese nicht nur ökonomisch ausgebeutet. Denn da das Lohnverhältnis den Arbeitern einerseits die Produkte ihrer Tätigkeit vorenthält, indem sie diese allein dem kapitalistischen Warenbesitzer zuspricht, die Arbeiter jedoch andererseits nichts weniger als das eigene Leben in deren Herstellung investiert haben, erfahren sie sich fundamental entmenslicht. Mehr noch: auch den Kapitalisten zwingt der Warenfetischismus, um den diese Wirtschaft kreist, Konkurrenz- und Effizienz-Regulatorien auf, die humane Belange weitgehend ausblenden. Allerdings liegt die Wahrheit dieses gesellschaftsweiten Unterdrückungszusammenhangs nicht offen zutage. Der Arbeiter erhält ja den vereinbarten Lohn und der Kapitaleigner mehrt seinen Besitz. Auf lange Sicht allerdings zerstören die periodisch wiederkehrenden systemischen Krisen des Kapitalismus die Lebensgrundlagen beider.

Vor diesem Hintergrund greift Marx im *Kapital* auch die religionskritische Geste wieder auf, mit welcher der frühe Text *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* im Glauben anthropologisch die Abstraktion vom wirklichen Menschen und politisch ein Ideologem der Unterwerfung erkannt hatte. *Das Kapital* erneuert diese Kritik nun mittels einer Analogie auf ökonomischer Basis: Wie der Warenfetisch Wert als eine Natureigenschaft der Dinge erscheinen lässt und die eigentlich Wert bildende, da die Lebenszeit der Produzenten verbrauchende Investition menschlicher Arbeitskraft unkenntlich macht, so ersetzen die Projektionen religiöser Art die realen gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen durch bloß erfundene metaphysische: »Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der

den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.«²⁵ Christlicher Glaube und Warenfetischismus bespielen nach Marx also ein- und denselben Vorgang der Verblendung. Aber während die religiöse Entfremdung wiederum allein auf ideologischem Gebiet funktioniert, d.h. ein *fantastisches* Wissen von Gott und Mensch suggeriert, verbirgt der Warenfetisch die materiellen Bedingungen, aus denen dieses falsche Bewusstsein entsteht. Sein illusionärer Charakter tarnt die dehumanisierende Wirkweise der kapitalistischen Ökonomie des Warentausches, nämlich dass sie die Positionen von Subjekt und Objekt der gesellschaftlichen Beziehungen systematisch vertauscht.²⁶ So werden die Menschen den Sachzwängen eines Profitkalküls unterworfen, über das die Warenverhältnisse ihre exzessive Herrschaftsgestalt erhalten – die Kapitalform. Deren Gesetz ist die Verwertung des Werts zu Mehrwert, die paradoxe Erzeugung von Gewinn aus einem Tauschprozess, der doch nach dem Prinzip der Wertgleichheit funktionieren soll, faktisch aber auf der Ausbeutung der allein Wert schaffenden Arbeiter beruht. Dass Profitorientierung nicht als Betrug, sondern als Standard wirtschaftlichen Handelns erscheint, dieses falsche Bewusstsein, das den Kapitalismus bis zu seinen neoliberalen Spielarten in der Gegenwart prägt, fasst Marx sprechender Weise durch eine trinitätstheologische Analogie. Sie spiegelt die Substanzlosigkeit der Mehrwertproduktion in der vermeintlichen Unproduktivität, welche die ewige Zeugung des göttlichen Sohnes aus dem Vater als personales Nullsummenspiel persifliert. Marx wörtlich: »Er«, gemeint ist der Wert, »unterscheidet sich als ursprünglicher Wert von sich selbst als Mehrwert, als Gott Vater von sich selbst als Gott Sohn, und beide sind vom selben Alter und bilden in der Tat nur eine Person [...].«²⁷ Einmal mehr belegt dieses Zitat, dass Marx' Kritik sich nicht inhaltlich mit den Vorstellungen des Christentums oder seiner Theologie auseinandersetzt. So kommt es auch nicht darauf an, dass zwischen Gott Vater und Sohn dogmatisch keine Person-Einheit besteht. Die entsprechende Gegenkritik würde schon allein deshalb ins Leere laufen, weil Marx die theoretische Uminterpretation der religiösen Legitimationsformen des kapitalistischen Systems prinzipiell nicht genügt. An

²⁵ MEW 23, 86f.

²⁶ Vgl. MEW 23, 87.

²⁷ MEW 23, 169. Zur Stelle vgl. auch Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 330–332.

ihrer Stelle verlangt bereits seine elfte These gegen Feuerbach die praktische und d.h. revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit.²⁸ Die Umgestaltung der Produktionsverhältnisse soll dann auch das Verschwinden ihres religiösen Selbstverständnisses nach sich ziehen.

Mit der Erwartung der Auflösung aller gläubigen Illusionen könnte deshalb alles gesagt sein. Überraschenderweise verhält es sich nicht so. Marx gesteht dem religiösen Verhalten der Menschen trotz ihrer ideologischen Bedenklichkeit eine Ambivalenz zu, die vor dem Hintergrund der durchgehend kritischen Grundtendenz seiner Aussagen nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Eingeschoben zwischen der Charakterisierung der heilsamen Ernüchterung, welche durch die Aufhebung der Religion erreicht werden soll, und ihrer Charakteristik als der falschen Bewusstseinsform ungerechter sozio-ökonomischer Verhältnisse, finden sich in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* folgende, in der Tat bemerkenswerte Sätze:

»Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.«²⁹

Der Textausschnitt verknüpft die religiöse Thematik markant gerade mit dem »Elend«, dem Leid der Menschen. Ihrer realen Not verhilft der Glaube zum Ausdruck. Aber nicht nur das, er tut dies zudem in der Form des Protestes, der diese Not als Unrecht und Unmenschlichkeit anklagt. Das Zugeständnis einer derart realistischen Einschätzung der Lage ist beachtenswert, da es die von Marx durchgängig behauptete Funktion der Religion als Legitimationsform kapitalistischer Klassenherrschaft konterkariert. Zumindest ein ungebrochen positives Herrschaftsideologem kann der Glaube folglich nicht sein. Er nennt das Unrecht der Ausbeutung von Menschen durch Menschen beim Namen. Seine Artikulation ist Protest gegen das wirkliche Elend der Unterdrückten, das folglich in ihm auch zutreffend erkannt wird.

Allerdings belässt es Marx dann auch bei dieser Andeutung. Denn wirksame Relevanz für den gesellschaftlichen Veränderungsprozess traut er dem gläubigen Protest nicht zu. Zu stark macht sich seine Verankerung

²⁸ Vgl. Marx, Karl: Thesen über Feuerbach, in: MEW 3, 5–7, hier: 7.

²⁹ MEW 1, 378 [Kursiv von Marx].

der Religion im idealen Bereich des Überbaus geltend, als dass von ihr ein substanzieller Beitrag zur Revolution der materiellen Verhältnisse zu erwarten wäre. Als bloßer »Seufzer« und Gemütsausdruck verändert der religiöse Protest die harten Realitäten nicht, sondern macht sie sogar in gewisser Weise erträglich, insofern er das Leiden an ihnen sowohl emotional wie durch die illusorische Hoffnung auf eine jenseitige Welt kompensiert. Der Opiat-Vorwurf, in den das Zitat mündet, fasst Marx' Sicht deshalb treffend ins Bild.³⁰ Der Sache nach kodiert er Feuerbachs Religionskritik, die abstrakt von einer nur *wesenhaften* Selbstentfremdung des Menschen handelt, in ein konkret historisches, näherhin sozio-ökonomisches Dispositiv um, das die kapitalistische Unterdrückung der Arbeiter ideologisch auf ein erträgliches Maß abmildert, um auf solche Weise ebenso die notwendige Bewusstwerdung der Ausgebeuteten zu verhindern wie den daraus folgenden Umsturz der Herrschaftsverhältnisse.

Dieser Vorwurf ist bis heute nicht abgegolten. Anders als Feuerbachs Wesenskritik klagt er v.a. die geschichtliche Praxis des Glaubens als Wahrheitskriterium für dessen Theologie ein. Dass die Soziallehre der Kirche die Herausforderung durch das historische Elend gerade der Arbeiter angenommen hat, wurde bereits erwähnt. Ebenfalls offen zutage liegen die Probleme, die ihre traditionelle Lehrgestalt mit dem realgeschichtlichen Fokus auf die Bewährung des Glaubens hat. An die systematische Theologie ist deshalb die Frage zu richten, welche praxisbezogene Reflexionsform sie bereitstellen kann, um dem Vorwurf, der Glaube sei ein Sedativum, das dem wirklichen Leid der Menschen nicht abhelfen, sondern nur die Opfer ruhigstellen würde, zu begegnen. Eine auch für die marxistischen Kritiker glaubwürdige Antwort wird allerdings das Kriterium erfüllen müssen, dass sie den Boden des historischen Materialismus nicht einfach zugunsten des ewigen Normativs einer göttlichen Schöpfungsordnung verlässt. Theologisch ist das auch nicht nötig. Der materialistische Akzent bedeutet zumindest in seinem Entstehungskontext keine ontologische Aussage über den Aufbau der Welt. Er artikuliert vielmehr die Zuwendung zur historischen Wirklichkeit im Sinn einer Option für die individuell tätigen Menschen, die konkret Geschichte machen. So betont es – wie gezeigt – die *Deutsche Ideologie*. Dass spätere Systembildungen die weltan-

³⁰ Zu einer Theologie-affineren Würdigung gelangt hier: Kern, *Theologie im Horizont des Marxismus*, 325.

schaulichen Gewichte im Marxismus verlagern, nimmt diesem Ursprung nicht seine Autorität. Andererseits bildet der Glaube an die Wirksamkeit Gottes in der Geschichte und seine besondere Zuwendung zu den Armen und Geknechteten eine der fundamentalen Überzeugungen der jüdisch-christlichen Tradition. Die Möglichkeit eines kontradiktorischen Widerspruchs ihrer und der marxistischen Auffassung lässt sich zwar nicht ausschließen, drängt sich aber auch nicht auf. Zumindest steht die Möglichkeit einer Verknüpfung offen. Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat im Gefolge der pastoralen Wende des II. Vatikanischen Konzils paradigmatisch Versuche ausgearbeitet, beide Traditionen miteinander zu vermitteln. An ihrer Glaubwürdigkeit entscheidet sich, ob und gegebenenfalls wie Theologie die marxistische Gesellschaftsanalyse rezipieren kann, was letztendlich auch eine Antwort auf die Frage bedeutet, ob sie die Herausforderung einer historisch-praktischen Bewährung des Glaubens anzunehmen vermag.

4. Eucharistie und Ökonomie

Eine profilierte marxistische Position innerhalb der Befreiungstheologie artikuliert das Oeuvre Enrique Dussels. Seinen philosophischen Ausgangspunkt bildet zunächst Emanuel Lévinas' existenzial-ethische Phänomenologie des Anderen. Um die Unterdrückung der armen Völker in der dritten Welt jedoch nicht allein als totalisierende Herrschaftsform des Westens, sondern konkret in ihrer sozio-ökonomischen Funktionsweise erfassen zu können, rezipiert er dann auch den frühen Marx der *Grundrisse*-Schrift.³¹ Dussels Hauptwerk *Ethik der Gemeinschaft* dehnt die Linie dieser Rezeption schließlich auf Marx' Spätwerk aus, dessen Kritik an der politischen Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts es in dem internationalen Rahmen einer Dependenztheorie für die Gegenwart reformuliert.³² So gelingt ihm eine konzise Analyse der tatsächlichen Abhängigkeit, welche die als unterentwickelt diffamierten Staaten der glo-

³¹ Vgl. Dussel, Enrique: La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los *Grundrisse*. México 1991.

³² Vgl. Dussel, Enrique: *Ethik der Gemeinschaft* (BThB. Die Befreiung in der Geschichte). Düsseldorf 1988; v.a. 117–196.

balen Peripherie an die hegemonialen Zentren Nordamerika und Europa bindet. Methodisch kombiniert Dussel Grundaussagen marxistischer Gesellschaftskritik mit originär biblischer Theologie und verleiht damit der Überzeugung Ausdruck, dass systematische Glaubensreflexion im Horizont eines historischen Materialismus realitätskritische Bedeutung gewinnt. Sein programmatischer Aufsatz *Theologie der Befreiung und Marxismus* weist zum einen historisch die Annäherung zwischen der christlichen Kirche und revolutionären Gruppierungen in Lateinamerika, insbesondere in Nicaragua nach. Zum anderen stellt er einen konstitutiven Zusammenhang her zwischen der Glaubens-Praxis der Menschen als Bezugspunkt und Voraussetzung christlicher Theologie und der Notwendigkeit, diese Praxis in ihren sozio-ökonomischen Kontexten näher zu entfalten.³³ Aufgrund der spezifischen Situation in der Dritten Welt misst Dussel der marxistischen Analyse dabei einen Vorrang zu, da sich ihre Perspektive *methodisch* auf die Entlarvung des Bedingungsverhältnisses von Armut und Ausbeutung konzentriert. Dussel betont den methodologischen Akzent ausdrücklich im Blick auf lehramtliche Vorbehalte gegen die Befreiungstheologie. Ihnen hält er entgegen, dass die weltanschauliche Position des *dialektischen* Materialismus, welche die kommunistisch-leninistische Parteilinie nach dem Tod von Marx zur offiziellen Doktrin erhoben hat, bei den Befreiungstheologen auf »einhellige Ablehnung« stößt.³⁴ Mit Verweis auf zahlreiche theologische Gewährsmänner entfaltet Dussel das Selbstverständnis eines der sowjet-kommunistischen Orthodoxie gegenüber kritischen und deshalb eigenständigen »lateinamerikanischen und anti-ökonomistischen Marxismus«³⁵. Dieser befreiungstheologische Sonderweg verortet die marxistische Gesellschaftsanalyse in einem kulturübergreifenden Setting und erhält durch die pastorale Ausrichtung an der Option für die Armen eine fundamental kirchliche bzw. missionarische Markierung.

Im Zusammenhang der vorliegenden Analyse verdient vor allem die Abgrenzung des historischen Materialismus Marx'scher Prägung von seiner dialektischen oder – wie Dussel sagt – *kosmologischen* Auffassung Auf-

³³ Vgl. Dussel, Enrique: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, in: I. Ellacuria / J. Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1. Luzern 1995, 99–130, hier: 105.

³⁴ Vgl. Dussel: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, 108.

³⁵ Dussel: *Theologie der Befreiung und Marxismus*, 113.

merksamkeit. Denn das, was in der *Deutschen Ideologie* als methodischer Ansatzpunkt wissenschaftlicher Forschung erscheint – die produktive Praxis der menschlichen Individuen, aus der sich die Materialität der Wirklichkeit historisch, d.h. als Geschichte bildet – wird erst im Lauf der kommunistischen Lehrentwicklung zu einem ontologischen System der Welt im Ganzen ausgebaut. Im Ausgang von der in ihrem Kern hegelianischen Überzeugung, die Dialektik sei das revolutionäre Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, und unter dem Einfluss der mechanistischen Naturauffassung seiner Zeit dehnte zwar bereits Engels ihre Bedeutung auch auf die Natur aus. Die daraus folgende und aus Sicht heutiger Naturwissenschaft überholte materialistische Reduktion der Wirklichkeit auf Körper und deren Bewegung erhebt aber erst Stalin zur weltanschaulichen Doktrin.³⁶ Aufgrund ihrer explizit atheistischen Eigenart bietet sie für die Befreiungstheologie keine Anschlussmöglichkeit. Anders verhält es sich jedoch mit Marx' historischem Materialismus, der – wie gesagt methodisch – bei der Betrachtung der menschlichen Produktivität ansetzt. Dussel hat dessen theologische Relevanz in einem weiteren Aufsatz Anfang der achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts exemplarisch erprobt. In *Das Brot der Feier: Gemeinschaftszeichen der Gerechtigkeit* stellt er den sakramentalen Heildienst der Kirche am Beispiel der Eucharistie in den umfassenden Zusammenhang der ökonomischen Verhältnisse, in denen und durch die Menschen leben. Der Text verbindet eine Reflexion über das Brot als dem fundamentalen Produkt menschlicher Arbeit mit der kultischen Opfergabe und dem Leidenkörper des Märtyrers. Nur in diesem dreifachen Bezug lässt sich das Glaubensgeheimnis des sakramentalen Charakters der Eucharistie nach Dussel hinreichend kennzeichnen. Das bedeutet auch, dass v.a. der Kirche bildende Grundvollzug der Eucharistie auf die Erörterungen der profanen Geschichte und ihrer Ökonomie nicht verzichten darf.

Aus diesem Grund erzählt Dussel zunächst von einem historischen Kontext, der in die Kolonialgeschichte Spaniens aus dem 16. Jahrhundert gehört: die Bekehrung des Bartolomé de las Casas. Mit Bezug auf dessen autobiografische Lebensbeschreibung referiert Dussel, wie de las Casas aktiv an der Unterwerfung Haitis und Kubas teilnimmt und noch nach seiner Priesterweihe von der systematischen Ausbeutung der indigenen

³⁶ Vgl. das Lemma »Materialismus, dialektischer«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Basel/Stuttgart 1980, 851–859, hier: 853f.

Bevölkerung durch die spanischen Eroberer profitiert, was heißt, dass er Indios als Arbeitssklaven für sich nach Gold schürfen und sein Landgut bebauen lässt. Zur Lebenswende kommt es, als er für eine Messe des spanischen Gouverneurs auf Kuba über eine Stelle aus dem Buch *Jesus Sirach* zu reflektieren beginnt, in der es u.a. heißt: »Ein Brandopfer von unrechtem Gut ist eine befleckte Gabe, Opfer der Bösen sind (Gott) nicht wohlgefällig. Der Höchste nimmt die Gaben der Gottlosen nicht an, auch für eine Menge Brandopfer vergibt er die Sünden nicht. Man schlachtet den Sohn vor den Augen seines Vaters, wenn man ein Opfer darbringt vom Gut der Armen. Das Brot ist das Leben der Armen, wer es ihnen vorenthält[,] ist ein Mörder. Den nächsten mordet, wer ihm den Unterhalt nimmt; Blut vergießt, wer dem Arbeiter den Lohn vorenthält« (Sir 34, 21–27)³⁷. Die augenfällige Interdependenz zwischen dem biblischen Text und der Ausbeutung der Indios durch ihre Eroberer, zu denen sich Bartolomé de las Casas selber rechnen musste, veranlasst ihn, die ihm durch das Sklaven-System des »repartimiento« übereigneten Indios zu befreien, den ungerecht erwirtschafteten Wohlstand als Grundherr aufzugeben und sich den Rest seines Lebens für die Belange der Unterdrückten in der neuen Welt einzusetzen.

Dussel greift nun das für Bartolomé's Bekehrung zentrale Zitat aus *Jesus Sirach* auf und entfaltet seine prinzipielle Bedeutung unter der systematischen Fragestellung, welches Brot als eucharistische Gabe dargebracht werden kann bzw. welche historische Bedingungen für den sakramentalen Vollzug der Eucharistie gegeben sein müssen, damit ihre Feier nicht zu einem blasphemischen Zeichen der Sünde wird. Im Blick auf unsere Gegenwart schreibt er am Ende seines Aufsatzes: »Kann man die den Armen, den unterdrückten Klassen, den ausgebeuteten Nationen gestohlene Frucht ihrer Arbeit als eucharistisches Brot darbringen? Kann man überhaupt noch die unbedingt notwendigen praktischen Voraussetzungen zur Darbringung des eucharistischen Brotes in einem System erfüllen, in dem der Arbeitende [...] systematisch und strukturell beraubt wird, indem er im Kapitalismus mit nur einem Teil seiner Arbeit entlohnt wird? Befleckt die strukturelle Sünde nicht jedes Brot, so dass man gar kein Brot der Ge-

³⁷ Leicht modifizierte Einheitsübersetzung nach: Dussel, Enrique: Das Brot der Feier, in: ders. (Hg.). Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg (Schweiz) 1985, 44–61, hier: 45f.

rechtigkeit mehr finden kann, um es darzubringen?»³⁸ Diese Sätze machen deutlich, dass sich für Dussel die göttliche Heilswirkung der Eucharistie nicht ohne Beziehung zur konkreten geschichtlichen Situation der feierenden Menschen aussagen lässt. Denn manifestiert sich ihr Heil nicht in einer materialen Ordnung der Gerechtigkeit, kommt auch dessen sakramentale Repräsentation nicht zustande, sodass ungerechte Verhältnisse die Eucharistie-Feier im schlimmsten Fall sogar verhindern.

Dussels Analyse macht diesen Zusammenhang am Brot der Feier fest. Als »Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit«, wie es im römischen Messrituale ausdrücklich heißt, stellt Brot das kategoriale Produkt schlecht hin dar. Seine Herstellung ist dem Grundbedürfnis des Menschen nach Nahrung geschuldet. Deshalb manifestiert die Arbeit, die es aus den natürlichen Bedingungen schafft, einen unverbrüchlichen Aspekt der Würde menschlicher Existenz. Nur insofern er das für sein Leben Notwendige produziert, realisiert der Mensch die ihm angemessene Daseinsform. Diese schöpferische Tätigkeit setzt die göttliche Kreativität fort und trägt einen dezidiert materiellen Akzent, der auch die Heilsbedeutung der eucharistischen Gabe prägt. Dussel schreibt: »Ohne Arbeit wäre der Mensch reine, unfruchtbare Subjektivität: Er würde kein ›Brot‹ für das Opfer haben, seine Hände wären leer.«³⁹

Andererseits manifestiert die Lebensnotwendigkeit des Brotes den prinzipiellen Vorrang seines Gebrauchs. Es muss *verzehrt* werden, um Leben schenken zu können. Wer isst, muss nicht sterben. Nur Brot, das gegessen wird, stillt den Hunger. All das ist weder eine Frage des Warenhandels noch eines Gewinns, der aus ihm zu ziehen wäre, und irritiert damit die systemische Logik, welche der am Tauschwert orientierten und auf Profit angelegten Ökonomie des Kapitalismus zugrunde liegt. Wenn Dussel der eucharistischen Selbstaussage Jesu in Joh 6,35 – »Ich bin das Brot des Lebens« – vorbehaltlos einen produktiven Sinn unterlegt, geschieht dies also unter anti-kapitalistischem Vorzeichen. Lebensbrot ist Christus, weil er wie das Manna in der Wüste nur *umsonst* gegeben, das aber bedeutet hingegeben, geopfert wird. Die Unvermeidbarkeit seines Opfers entfaltet Dussel sakramententheologisch als eine »sakrale Dialektik von Leben und

³⁸ Dussel: Brot der Feier, 59f.

³⁹ Dussel: Brot der Feier, 48.

Tod«⁴⁰, die auch das eucharistische Geheimnis der Kirche kennzeichnet. Gerade ihr sakramentales Handeln richtet ein realistisches Kriterium auf, das jede Ökonomie nach dem ethischen Maßstab beurteilt, ob sie den Hunger vor allem der Armen stillt und dafür gegebenenfalls Solidarität mit ihnen bis zur Hingabe des eigenen Lebens einfordert; oder ob sie umgekehrt das Sterben der Armen zum Nutzen der Reichen produziert. In dieser Sichtweise erscheint Reichtum als struktureller Ausdruck der Sünde, die ihren materiellen Gehalt in dem Raub der Frucht der Arbeit des Armen findet, wie das auch die Stelle aus *Jesus Sirach* nahelegt. Die Entsprechung zur klassenspezifischen Analyse der bürgerlichen Gesellschaft durch Marx ist augenfällig. Wie er so ordnet auch der biblische Text und nach seiner Maßgabe Dussel dem Reichen eine prekäre Herrschaftsposition zu, während der Arme als der unterdrückte, dem Produkt seiner Hände Arbeit beraubte und also entmenslichte, mehr noch: als der systemisch ausgebeutete und ermordete Andere erscheint. Sein durch die sozio-ökonomischen Verhältnisse erzwungenes Lebensopfer trägt jedoch auch theologisch eine kategoriale Bedeutung. Denn nicht nur gilt: »Den Produzenten ohne das Produkt seiner Arbeit lassen, ist [...] töten, morden«, der Raub am Leben des Arbeiters bringt es darüber hinaus mit sich, dass »die Epiphanie Gottes im anderen sowohl als Offenbarung Gottes wie als Gottes Gegenwart im ihm dargebrachten Kult«⁴¹ zerstört wird.

Mit diesen Worten charakterisiert Dussel den Kapitalismus als Götzendienst, der strukturell mordet bzw. Tod statt Leben produziert. Das »aktuelle Subjekt des Himmelreiches«⁴² inkarniert sich zu den Bedingungen einer gottfernen Welt dagegen in der systemisch ausgeschlossenen Würde des Armen. Im Lauf der Geschichte verkörpert der Arme sozusagen den Mensch-gewordenen Sohn, der nach Phil 2,6f. Gott nicht anders vergewärtigt, als darin, dass er sich zum Sklaven erniedrigt und am Kreuz stirbt. So stellt seine Existenz den konkret *historischen* Ort der Offenbarung dar, an dem sich erschließt, was Gottesdienst, was Eucharistie materialiter bedeuten: »Dem Armen dienen heisst: Gott dienen; dem Armen Brot zum Essen geben bedeutet, Gott dieses Brot darzubringen. Gott offenbart sich *durch* den Armen, und wir bringen ihm auch wieder *durch* den Armen

⁴⁰ Dussel: Brot der Feier, 49.

⁴¹ Dussel: Brot der Feier, 53.

⁴² Dussel: Brot der Feier, 50.

unseren Kult dar.«⁴³ Das dem Armen zurückgeschenkte Brot bzw. die solidarische Praxis, die den Raub rückgängig macht, haben also sakramentale, soll heißen: faktisch Heil stiftende, d.h. den Hunger stillende Wirkung. So und nicht anders *realisiert* sich Gottesdienst. Dussel betont die absolute Geltung des Gebots aus Mt 25,42, weil es das entscheidende Kriterium des Weltgerichts in ökonomischen Kategorien formuliert und auf diese Weise die Sakramentalität des kirchlichen Heildienstes über die historische Materialität einer tatkräftigen Solidarität mit den Armen bestimmt. Mit Blick auf die Eucharistie spricht er von einem »*theological-wirtschaftliche[n]* Akt«⁴⁴, der die sakramentale Wirklichkeit des dargereichten Brotes mit der Ökonomie von Produktion und Gebrauch in Verbindung bringt, da in beiden das Leben des Menschen verobjektiviert bzw. geschenkt und nicht – wie beim bloßen Warentausch – zu unrecht vorenthalten wird. Allein das produzierte und gebrauchte, d.h. dem Arbeiter überlassene und für sein Leben verzehrte Brot kann auch eine eucharistische Gabe sein, in der sich die Gerechtigkeit Gottes als Lebensgeschenk an die Menschen feierlich darstellt. Seine letzte und höchste Kennzeichnung erhält es durch den Opfercharakter, in dem sich nicht allein der Vorrang des Gebrauchs vor jedem profitablen Tausch und der von seiner Logik nur mühsam verborgenen Gewalt egoistischer Selbsterhaltung widerspiegelt. Vor allem bringt das Brot in der Eucharistiefeier die wiederum historisch fundierte Einsicht zum Ausdruck, dass die Rettung des Armen den Einsatz des Lebens verlangt, weil die Systeme der Unterdrückung ihre Opponenten immer mit dem Tod bedrohen. Dies geschieht am Kreuz Christi nicht anders als im Blutzeugnis der gläubigen und ungläubigen Revolutionäre seither. Jedem dieser Opfer gebührt sakramentaler Rang.

Das Kriterium, das nach Dussel über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Feier von Eucharistie entscheidet, ist also dezidiert praktischer, was hier bedeutet: historisch-materialistischer Art, weil es Heil an das konkrete Leben des Armen knüpft und die Gesellschaftsformationen, in denen sich die allgemeinmenschliche Produktivität geschichtlich ausprägt, unter dem theonomen Gesichtspunkt der geschenkten Gerechtigkeit Gottes beurteilt. Denn Leben kann nicht *verdient* werden. Umgekehrt gilt: »Gott kann das Brot, das dem Armen genommen wurde, ein Brot der Ungerechtigkeit,

⁴³ Dussel: Brot der Feier, 53. Fußnote 13 [Kursiv von Dussel].

⁴⁴ Dussel: Brot der Feier, 54 [Kursiv von Dussel].

nicht annehmen. Die Ungerechtigkeit, von der hier die Rede ist, ist nicht nur eine Ungerechtigkeit einer einzelnen Person, die individuelle Ungerechtigkeit einer Einzeltat, sondern sie ist auch eine strukturelle Ungerechtigkeit, die historische Sünde des Systems.«⁴⁵ Wer sich dagegen für die Gerechtigkeit gegenüber den Armen und Unterdrückten einsetzt, der ist fähig, Eucharistie zu feiern, da seine Praxis materialer Befreiung jenes gerechte Brot der Feier darbringt, das Leben und Opfergabe zugleich ist und deshalb sakramental Gottes Heilszusage an die Menschen zu verkörpern vermag. Für *diese* eucharistische Gabenbereitung stehen exemplarisch Lebensgeschichten wie die des Bartolomé de las Casas oder auch des Erzbischofs von El Salvador Óscar Romero, der wegen seines Einsatzes für die Armen am 24. März 1980 während der Eucharistiefeier erschossen wurde und auf diese Weise den von Dussel akzentuierten Zusammenhang von Gerechtigkeit, Opfer und Martyrium im systemischen Kontext der historischen Unterdrückung eines ganzen Volkes leibhaftig vorgelebt hat. Dussel schreibt dazu:

»Bischof Romero hatte das Recht, die Eucharistie zu feiern, denn sein eucharistisches Brot war ein wirtschaftliches Brot der Gerechtigkeit. Er hatte die Militärs und die christdemokratische Junta in seiner Predigt ermahnt, den armen Leib seines Volkes nicht mehr zu unterdrücken. Als Antwort töteten sie seinen Leib, den Leib des Märtyrers.«⁴⁶

5. Sakramentaler Materialismus und Marxismus

Dussels Sakramententheologie verdient Beachtung, weil sie die göttliche Heilsverheißung mit einer historisch identifizierbaren, realitätskritischen Bedeutung auszeichnet und damit die Wahrheit des Glaubens weder auf fromme Innerlichkeit einschränkt, noch – was bedenklicher wäre – zu einem illusorischen Strategem magischer Pseudopraktiken verflüchtigt. Der unschätzbare Gewinn, den Theologie aus der Rezeption der Marx'schen Methode des historischen Materialismus zieht, liegt gerade in der Befähigung, die Heilsverheißung des Glaubens *realistisch* auf Praxen der Befreiung aus konkreten geschichtlichen Notlagen zu verdichten. Dieser Ge-

⁴⁵ Dussel: Brot der Feier, 59.

⁴⁶ Dussel: Brot der Feier, 59.

schichtsbezug nimmt ihrem Standpunkt nicht die theologische Eigenart, wie Dussels kriterieller Bezug auf das Eucharistiesakrament unmissverständlich deutlich macht. Insofern sie aber den Armen als den faktisch Unterdrückten zur Offenbarung Gottes erklären, gewinnen sie nicht allein seine bedrohte Würde zurück. Sie verleihen auch dem christologischen Basisparadigma der Menschwerdung eine aktuell glaubwürdige und unmittelbar heilswirksame Bedeutung. Dadurch versetzen sie die theologische Reflexion in die Lage, die drei Hauptpunkte der atheistischen Religionskritik des Marxismus aufzugreifen und zu deren eigenen Verständnisbedingungen, d.h. – wie Elmar Klinger zutreffend schreibt – »vom Standpunkt der Armen selbst her«⁴⁷ zu bearbeiten. Eine solche Stellungnahme unterwirft das theoretische Argument der Bewahrheitung durch die ihm entsprechende Praxis. Deshalb kann die theologische Antwort auf die marxistische Kritik nur in konditionaler Form erfolgen, will sagen: unter dem Vorbehalt des erforderlichen pastoralen Handelns der Kirche. In diesem Sinn gilt erstens: *Wenn* der christliche Glaube die Menschen sakramental fähig macht, ihr Leben als Brot der Gerechtigkeit für die Armen zu opfern, dann lässt sich das Christentum nicht auf den Status einer Ideologie reduzieren, die als »Opium des Volkes« allein die Hegemonie der herrschenden Klasse unterstützt. Insofern der Glaube zum Zweiten das kapitalistische System der Profit-Orientierung kritisiert, verfällt er keineswegs dem Warenfetischismus und seiner vermeintlichen Lohn-gerechtigkeit, sondern betont, dass der Arbeiter Subjekt der Produktion bleiben muss und diese zunächst seinem Leben dient. Leben aber kann grundsätzlich nur geschenkt werden. Wer es Gewinn bringend zu erwirtschaften sucht, verfällt den bekannten Ausbeutungsmechanismen. Ein Glaube, der das Lebensgeschenk v.a. Gott anheimstellt, trägt deshalb drittens auch nicht zur Entfremdung des menschlichen Daseins bei, sei es nun im Arbeitsprozess oder in den anderen sozialen, politischen und kulturellen Artikulationsformen seiner geschichtlichen Existenz. Im Gegenteil: der christliche Glaube an den Schöpfer allen Lebens befähigt zu der Einsicht, dass Leben nur in Gemeinschaft mit anderen gelingen und gesichert werden kann, wohingegen jede egoistische Selbstfindung durch herrschaftliche und gewalttätige Formen der Unterdrückung bedroht wird.

⁴⁷ Klinger, Elmar: *Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen*. Zürich 1990, 52.

Deshalb lässt sich die Wirksamkeit der religiösen Gesellschaftskritik auch nicht auf eine bloße Trostfunktion einschränken. Als Option für die Armen ruft der Glaube institutionell, d.h. in seiner kirchlich verfassten Sozialgestalt zu einer Praxis auf, die aktiv Widerstand gegen Unterdrückung leistet und die Ausbeutung der Menschen überwindet.

Die Theologie der Befreiung kann sich für diesen pointiert gesellschaftsorientierten Sendungsauftrag auf den ekklesiologischen Paradigmenwechsel berufen, der die Kirche im Sinn des II. Vatikanischen Konzils verbindlich auf eine pastorale Mission festlegt. Sie fasst der Titel gebende Satz der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in die maßgeblichen Worte, dass »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, [...] Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi« (GS 1,1)⁴⁸ sind, weshalb die Berufung des Christen eine Berufung zur Menschwerdung in der Nachfolge Gottes, d.h. eine Berufung zur Rettung von Menschlichkeit überall dort darstellt, wo diese Menschlichkeit bedroht oder mit Füßen getreten wird. Dieser Glaube an den Mensch- gewordenen Gott und die aus ihm notwendig folgende Praxis der Solidarität mit den Armen und Bedrängten aller Art ermöglicht es der Theologie, den historischen Materialismus als *sakramentalen* Materialismus aufzugreifen. Dabei ergeben sich bemerkenswerte Verschiebungen, welche die befreiungstheologische Rezeption deutlich von einer bloßen Adaption sozialistischer Theoreme unterscheiden. Vor allem wird aus dem Proletarier, den faktisch Unterdrückung, Marginalisierung und Ausbeutung kennzeichnen, der Arme und dieser wiederum zu einem sakramentalen Repräsentanten des Gottesreiches, das jede systemische Hegemonie, die kapitalistische zumal, sprengt. Der solidarische Einsatz für die Armen und Bedrängten erhält durch den sakramentalen Bezug auf die Herrschaft Gottes zugleich eine theologale Markierung, der die Position des Glaubens von dem allzu menschlichen Gewaltaspekt, der gesellschaftsweite Veränderungsprozesse und insbesondere Revolutionen in der Regel begleitet, noch einmal kritisch distanziert. So wahr es ist, dass jeder Not Leidende ein Nächster ist, dem aktiv zu helfen ein Gebot selbstverständlicher Menschlichkeit sein muss, so wahr ist es auch, dass das Gericht über diese Welt nicht in der Hand der Menschen, sondern allein in Gottes Hand liegt.

⁴⁸ Übersetzung nach: HThK.VatII 1, 593.

Derartige Akzentverschiebungen zeigen an, dass der sakramentale Materialismus, den Dussel vorschlägt, keine ideologische Überfremdung der Theologie bedeuten muss, wie das die *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre* aus dem Jahr 1984 in Bezug auf *einige Aspekte der »Theologie der Befreiung«* generell befürchtet.⁴⁹ Es geht ihm ausdrücklich nicht darum, den »notwendige[n] Kampf für Gerechtigkeit und menschliche Freiheit, beide in ihrem ökonomischen und politischen Sinn verstanden, [als] das Wesentliche und das Ganze des Heils darzustellen« oder »das Evangelium vom Heil auf ein irdisches Evangelium zu reduzieren«.⁵⁰ Vielmehr betont Dussel, dass Befreiung nach christlichem Verständnis »grundsätzlich eine Befreiung von der radikalen Knechtschaft der Sünde«⁵¹ sein muss. Allerdings wendet er diesen Sündenbegriff auf spezifische gesellschaftliche Strukturen an und beurteilt auf diese Weise historische Wirklichkeit hamartiologisch – ein Vorgehen, dass auch die Instruktion gutheißt, wenn sie in ihrem Vorwort schreibt, dass Befreiung aus der Macht der Sünde »in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet [umschließt], die letzten Endes alle von der Sünde herrühren und die ebenso sehr Hindernisse bilden, welche die Menschen daran hindern, ihrer Würde entsprechend zu leben«⁵².

Der zentrale Kritikpunkt des Lehrschreibens betrifft jedoch den revolutionären Charakter der Veränderung der Verhältnisse, welcher kein akzidentelles Moment der marxistischen Gesellschaftskritik darstellt, sondern als wesentliche Zielbestimmung auf den gewaltsamen Umsturz der gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse hinwirkt. »In der Logik des marxistischen Denkens ist die ›Analyse‹ nicht von der Praxis und von der Geschichtsauffassung, die mit ihr verbunden ist, zu trennen. So ist die Analyse ein Instrument der Kritik, und die Kritik ist ihrerseits nur ein Moment des revolutionären Kampfes. Der Kampf ist der der Klasse des Proletariats, die mit einer geschichtlichen Sendung betraut ist.«⁵³ Ganz in der Tradition katholischer Soziallehre erkennt die Instruktion in diesem Aufruf zum Klassenkampf eine grundsätzliche »Behauptung der Notwen-

⁴⁹ Vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der »Theologie der Befreiung« (VAS 57). ²1984, 3.

⁵⁰ Vgl. VAS 57, 13.

⁵¹ VAS 57, 3.

⁵² VAS 57, 3.

⁵³ VAS 57, 17.

digkeit von Gewalt«, die als »politische[r] Amoralismus« und aus grundsätzlich ethischen Überlegungen abzulehnen sei, v.a. aber weil die marxistische Auffassung der Geschichte, das Heil der Verfügung des Menschen übereigne und damit einen »Prozeß der Selbsterlösung« propagiere, welcher dem christlichen Glauben an den allein erlösenden Gott grundsätzlich entgegensteht.⁵⁴ Seiner universalen Schöpferliebe entspricht nur eine gleichermaßen grenzenlose Haltung der Nächstenliebe, weshalb nach der Auffassung des Lehrdokuments weder die Armen auf die proletarische Klasse im marxistischen Verständnis noch die Kirche selber auf eine Kirche der Armen eingeschränkt werden dürfe.⁵⁵ Aus der einseitigen Politisierung des Glaubens bzw. der Aussagen der Heiligen Schrift folgt in dieser Sicht auch eine Verzerrung des sakramentalen Geheimnisses der Eucharistie, welche die Einheit der Kirche selber infrage stellt. »Die Eucharistie«, so der Text der Instruktion, »wird nicht mehr in ihrer Wahrheit als sakramentale Gegenwart des Opfers der Versöhnung und als Gabe von Leib und Blut Christi verstanden. Sie wird zur Feier des Volkes in seinem Kampf. Daher wird die Einheit der Kirche radikal geleugnet. Die Einheit, die Versöhnung, die Gemeinschaft in der Liebe werden nicht mehr als eine Gabe verstanden, die wir von Christus empfangen.«⁵⁶

Diese umfassende Kritik des Lehramts ist ernst zu nehmen,⁵⁷ insbesondere der wiederkehrende Hinweis auf die Gewalttätigkeit, die der revolutionären Zielsetzung marxistischer Gesellschaftskritik tatsächlich von Anfang an inhärent ist. Auch dass die Instruktion hier einen Zusammenhang mit deren atheistischem Selbstverständnis herstellt, welches die Rettung der Unterdrückten nur von diesen selber erwarten kann, liegt durchaus nahe. Dagegen kennzeichnen Aussagen wie die folgende zutreffend die ungleich skeptischere Auffassung, die der christliche Glaube zu der Anwendung von Gewalt gegen Menschen einnimmt: »Man wird das Opfer einer tödlichen Illusion, wenn man auf gewalttätige Mittel vertraut, in der Hoffnung, mehr Gerechtigkeit zu erwirken. Gewalt erzeugt Gewalt und entwürdigt den Menschen. Sie schändet die Würde des Menschen in der Person der Opfer, und sie erniedrigt diese gleiche Würde bei denen, die

⁵⁴ Vgl. VAS 57, 18f.

⁵⁵ Vgl. VAS 57, 20.

⁵⁶ VAS 57, 24.

⁵⁷ Dass und wie ausführlich sich die Befreiungstheologen dieser Aufgabe gestellt haben, beweist u.a. der von Peter Rottländer herausgegebene Sammelband *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 1986.

Gewalt anwenden.«⁵⁸ Damit ist eine Auseinandersetzung angezeigt, die den Blick u.a. auf die beiden bereits genannten Modifikationen lenkt, welche den sakramentalen Materialismus als Methode der Theologie von einer Weltanschauung im Sinn der dialektischen bzw. kosmologischen Ideologie des doktrinären Kommunismus unterscheidet. Was das kategoriale Verständnis des Armen betrifft, weist Dussel durchgehend daraufhin, dass er für ihn nicht im Unterdrückten des kapitalistischen Systems aufgeht. Seine *Ethik der Gemeinschaft* stellt vielmehr ganz im Duktus der Instruktion fest: »Was den ›Armen‹ in der Bibel ausmacht, ist nicht die Tatsache, daß er ›keine‹ Güter ›besitzt‹, sondern daß er vom Sünder ›beherrscht wird‹.«⁵⁹ Um den theologischen Gehalt dieser Grundsatzaussage deutlich zu machen, fügt er an derselben Stelle hinzu: »Er, der Arme ist das Gegenstück der Sünde, ihr Ergebnis (und insofern, nämlich als ›Armer‹ oder Unterdrückter, ist er gerecht und heilig).«⁶⁰ Damit verknüpft der Arme historische Phänomenologie und theologische Urteilsbildung. Seine Wirklichkeit in der Welt manifestiert Unterdrückung und Ausbeutung. Hier ist er das Objekt der Herrschaft anderer und analysiert durch seine pure Leidens-Existenz, worin die reale Macht struktureller Sünde besteht. Entsprechend gilt umgekehrt: Eben weil der Arme machtlos, unterdrückt und aus der gesellschaftlichen Gemeinschaft ausgestoßen ist, kann ihm die sakramentale Vollmacht zukommen, die Totalitätszumutung ihres immanenten Systems, die zwar stets allgemeine Geltung behauptet, aber faktisch partielle Gruppeninteressen verfolgt, zu relativieren und als Gestalt einer sündhaften Herrschaft auch zu verurteilen. Der Arme im theologischen Sinn verweist auf eine prinzipielle Exteriorität des Heils. Als kategorial Gerechter repräsentiert er nicht die Subjektivität des Reichen, der sich auf gewalttätige Weise selbst verwirklichen muss, sondern das aufgrund seiner Ohnmacht gewaltlose Subjekt des Reiches Gottes. Sein Opfer hat deshalb sakramentalen Rang, d.h. es behauptet die Würde menschlicher Existenz noch in, besonders aber *gegen* faktisch unterdrückende, ausbeuterische und marginalisierende Verhältnisse.⁶¹ An der Befreiung des Armen entscheidet sich folglich auch die Menschenwürde

⁵⁸ VAS 57, 25.

⁵⁹ Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 31f. [Kursiv von Dussel].

⁶⁰ Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 32. Vgl. dazu auch die Charakteristik des Armen in: Dussel, Enrique: *Herrschaft – Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs*, jetzt in: ders. (Hg.): *Herrschaft und Befreiung*. 1995, 19–43, hier: 28.

⁶¹ Vgl. Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 63f.

des Reichen. Ebenso wenig wie der erste Hilfe bloß *verdient*, ist es in das Belieben des zweiten gestellt, sie zu gewähren. Ohne die materielle Rettung der Armen werden auch die Reichen nicht zu Gott gelangen können. Ihre Erlösung ist deren Befreiung geschuldet. Wenn christlicher Glaube nach Dussels Auffassung auf der praktischen Solidarität mit den Armen besteht, hat das seinen Grund in dem offenbaren Heilswillen Gottes und weist damit die Forderungen nur-menschlicher Selbsterlöskonzepte in die Schranken. Dass der Arme Subjekt und seine Würde gerettet werden kann, ist ein Zeichen von Gottes-, nicht von Menschenherrschaft. Gerade die Hoffnung auf das Reich Gottes steht konkret für die Verwirklichung der Menschlichkeit ein, soll heißen: In einem fundamentaltheologischen Sinn ist ihre Rettung zuerst und zuletzt Gottes Sache. Das bedeutet nicht, dass es keinen aktiven Einsatz seitens der Menschen bedarf. Den göttlichen Heilswillen realisiert nur eine Praxis tätiger Nachfolge. Der eschatologische Vorbehalt des Gottesreiches markiert etwas Anderes: Er unterwirft die Frage der gewalttätigen Mittel, welche aufgrund der Dringlichkeit der Not zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse akzeptabel erscheinen können, einem christologischen Beurteilungsmaßstab, den insbesondere die revolutionäre Tradition des Marxismus so nicht kennt.

Sowohl Dussel als auch die römische Instruktion erkennen diese grundlegende Differenz an. Allerdings verfolgt ihre jeweilige Argumentationsstrategie eine charakteristisch unterschiedliche Akzentsetzung. Während der Text des Lehrschreibens vor einer naiven Marxismus-Rezeption durch die Befreiungstheologie warnt und dabei auch Herrschaftsinteressen geltend macht, wie die Ablehnung einer »Klassenkirche« bzw. die Vorbehalte gegen eine hierarchiekritische »Volkskirche« zumindest andeuten,⁶² etabliert die sakramental-materialistische Perspektive Dussels eine besondere Sensibilität für die Beherrschten als die faktischen *Opfer* der Gewalt. Das Problem der Gewaltanwendung steht bei ihm deshalb nicht zuerst als jene revolutionäre Handlungsoption im Blick, welche die Instruktion generalisierend als »systematische[n] und planmäßige[n] Gebrauch der blinden Gewalt«⁶³ verurteilt. Vielmehr rückt Dussel die *erlittene* Gewalt ins Zentrum und zwar als aktive Nachfolge der Kirche auf dem Weg des leidenden Gottesknechts, der nicht anders als durch sein Martyrium das

⁶² Vgl. VAS 57, 20f.

⁶³ VAS 57, 25.

Reich Gottes aufbaut.⁶⁴ Was am Kreuz Jesu Christi geschieht, lässt sich von den exemplarischen Lebensopfern eines Óscar Romero oder Bartolomé de las Casas nicht trennen. So und nicht anders gibt die Option für die Armen deren praktischer Befreiung den Vorrang. Sie begründet ihre Parteilichkeit durch jenes absolut ethische Gebot aus Mt 25,42, demzufolge Gott die Welt daran misst, dass Hunger immer gestillt werden muss und Leben nie verdient, sondern je nur geschenkt werden kann. Die optionale Parteinahme für den Armen besitzt also genau den von der römischen Kritik geforderten universalen Geltungsbereich, der auch dem Heilswillen Gottes als Schöpfer und Erlöser der Welt zukommt, sie ist weder einseitig noch exklusiv und markiert prinzipiell ein Außerhalb zu allen Totalisierungsversuchen welcher irdisch-systemischen Wirklichkeit auch immer.

Was schließlich den Vorwurf der revolutionären Verkehrung der sakramentalen Symbole, insbesondere in der Eucharistie betrifft, haben die voranstehenden Ausführungen unter Punkt 3 darzulegen versucht, dass Dussels Identifikation des ökonomischen mit dem eucharistischen Brot sakramentales und wirtschaftliches Handeln tatsächlich miteinander in Beziehung setzt, jedoch ohne das eine in das andere auflösen zu wollen. Seine These lautet allein, dass in der historischen Situation ökonomischer Unterdrückung die Darreichung des Brotes als Opfer und Gottesdienst spezifische Anforderungen an die Feiernden stellt. Gerade der kirchliche Heildienst kann nicht von den realen Notlagen seiner zeitgenössischen Gegenwart absehen. In der Tat geht es hier um die auch für das Verständnis des Glaubens entscheidende Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis. Die Instruktion nimmt in dieser Frage eine orthodoxe Position ein, die sie der orthopraktischen Orientierung der Befreiungstheologie überordnet.⁶⁵ In sakramententheologischer Zuspitzung formuliert beharrt sie darauf, dass die Eucharistie *bewirkt*, was sie bezeichnet, nämlich die Vereinigung der Gläubigen untereinander und mit Gott, während Dussel darauf hinweist, dass jedes Sakrament und so auch die Eucharistie nur bewirken kann, was sie auch wirklich *bezeichnet*. Ist eine Gesellschaft z.B. aufgrund sozio-ökonomischer Ungleichheit massiv gespalten, vermag keine Versammlung, welche diese Spaltung ausblendet, ein wirksames Zeichen von Gemeinschaft zu setzen. Hier hat man sich an das Prinzip

⁶⁴ Vgl. Dussel: *Ethik der Gemeinschaft*, 54f.

⁶⁵ Vgl. VAS 57, 22.

des Thomas von Aquin zu erinnern, dass Gott nicht ohne den Menschen handelt. Die pastorale Neuausrichtung der Ekklesiologie auf dem II. Vatikanischen Konzil stellt den autoritativen Versuch dar, seine Bedeutung aktuell zur Geltung zu bringen. Wenn deshalb die Christen der Ersten Welt nur zu den Bedingungen ihres Reichtums und auf Kosten der Armut der anderen feiern, dann ziehen sie sich mit ihrem Tun das Gericht Gottes zu. Hinter dieser Einsicht steht keine neue oder gar marxistische Indoktrination. Sie beruht originär biblisch auf einer Kritik, die bereits der Apostel Paulus an der charakteristischerweise ökonomisch markierten Spaltung zwischen Reichen und Armen in der Gemeinde von Korinth übt. Sprechend genug heißt es in 1Kor 11,20–22:

»Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr; denn jeder verzehrt sogleich seine eigenen Speisen; und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist. Könnt ihr [= Reichen] denn nicht zu Hause essen und trinken? Oder verachtet ihr die Kirche Gottes? Wollt ihr jene [= Armen] demütigen, die nichts haben?«

Ein solches Verhalten verhindert, dass die Eucharistiefeier zum sakramentalen Ausdruck von Gemeinschaft wird, weil die reale Gemeinschaft, die wechselseitiges Teilen oder zumindest die Achtung vor dem Armen voraussetzen würde, nicht zustande kommt. Wer öffentlich nur die eigenen Speisen verzehrt ohne Rücksicht auf die, die nichts haben, »macht sich« – so 1 Kor 11,27 – »schuldig am Leib und am Blut des Herrn« und das bedeutet, er »zieht sich das Gericht zu, indem er ißt und trinkt« (1 Kor 11,29).

Ein zumindest ähnlicher Skopus treibt Dussels Fragen nach der Möglichkeit einer Feier von Eucharistie im systemischen Horizont kapitalistischer Warenakkumulation um, der die bürgerlichen Gesellschaftsformate der westlichen Welt charakterisiert. Jedenfalls spaltet die materialistische Grundierung, welche die sakramentale Bedeutung der Eucharistie in der Darbringung eines Brotes der Gerechtigkeit verankert, keineswegs klassenkämpferisch die Einheit des Volkes Gottes. Im Gegenteil, Dussels sakramentaler Materialismus befähigt die Theologie gerade dazu, die Frage nach dem faktischen Bestehen der Einheit der Gläubigen zu analysieren bzw. Kategorien aufzustellen, an denen sich diese Einheit messen lassen muss, wenn sie nicht zu einem bloß behaupteten Ideologem verkommen will. Wegen der Realitätsprüfung ihres Glaubens braucht die Kirche umso weniger Bedenken zu tragen, als sich mit ihr die Chance eröffnet, jene ka-

tegoriale Verknüpfung von Brot, Opfer und Martyrium, die Dussel in das Zentrum seiner Eucharistietheologie stellt, in eine überzeugende Praxis der Gerechtigkeit umzusetzen. Sie führt letzten Endes zum Kern ihres Sendungsauftrags – zumindest wenn sich Kirche unter den Maßstab des göttlichen Weltenrichters aus Mt 25 stellt. Ihm zufolge hat das Gebot, den Hunger der Bedürftigen materiell zu stillen, Vorrang, auch wenn dieser Vorrang ein Handeln verlangt, das systemkritisch, sprich: widerständig angelegt sein muss und das äußerste Opfer als Preis der Solidarität verlangen kann. Gottesdienst beansprucht nach dem Verständnis des Glaubens die ganze historisch materielle Existenz des Menschen. Deshalb werden die Christen nicht anders fähig, Eucharistie zu feiern, als durch die historisch-praktische Erkenntnis, dass nur derjenige, der vorbehaltlos das Lebensrecht des Armen respektiert, auch Gott die Ehre gibt. Es ist wiederum nicht Dussel, der als erster diesen leibhaft konkretisierten Materialismus als die für die Gläubigen angemessene sakramentale Lebensform eingeklagt hat. In Röm 12,1 schreibt vielmehr noch einmal Paulus: »Ich ermahne euch daher, Brüder, kraft der Barmherzigkeit Gottes, (ihm) darzubringen eure Leiber als lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer – (das ist) euer ›geistiger Gottesdienst‹.«⁶⁶ In der Tat greift Dussels Gleichsetzung von ökonomischem und eucharistischem Brot die den paulinischen Text strukturierende und also maßgebliche Entsprechung zwischen der Darbringung des materiellen Leibes und der geistigen Qualität wahrer Gottesverehrung zutreffend auf. Nur in seiner historischen Materialität als Brot des *Armen* repräsentiert das eucharistische Brot den sakramentalen Leib Christi, der hingegeben wird für die vielen zum wirklichen Heil aller.

⁶⁶ Übersetzung nach: Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. 3. Teilband: Röm 12–16. Düsseldorf/Zürich ³2003, 1.

Die Wiederkehr der natürlichen Theologie

Zur Aktualität einer »katholischen« Diskurstradition

Thomas Franz

Das Zusammenspiel von Philosophie und Theologie gehört zu den tragenden Diskurslinien der europäisch-abendländischen Geistesgeschichte in ihrer Auseinandersetzung um die Wahrheit des Christentums und damit um die Frage nach einem umfassenden Verständnis von Mensch, Welt und Gott. Die wechselvolle Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft mit ihrer je epochal geprägten Unter- und Überordnung der einen unter der anderen Dimension ist im postmodernen Kontext einem Nebeneinander gewichen, das im »säkularen Zeitalter« (Charles Taylor) von ganz unterschiedlichen Resonanzen geprägt sein kann. Aktuelle Resonanzräume zwischen Philosophie und Theologie aufzuzeigen, gehört zum zentralen Anliegen des Dogmatikers Otmar Meuffels: Es ist daher nicht zufällig, dass bereits zwei wichtige Publikationen während seiner Würzburger Lehrtätigkeit in der Reihe *Religion in Philosophy and Theology* erschienen sind.¹ Dass es sich beim Herausgeber dieser Reihe um den renommierten protestantischen Systematiker Ingolf U. Dalferth handelt, verweist auf die ökumenische Weite in der Theologie von Otmar Meuffels. Vor diesem Hintergrund ist das Thema des vorliegenden Beitrags gewählt, das einerseits aus dem Spannungsfeld zwischen Philosophie und Theologie genommen ist und andererseits in einem ökumenischen Horizont steht.

¹ Meuffels, Otmar: *Gott erfahren* (RPT 19). Tübingen 2006 und ders.: *Ein eschatologisches Triptychon. Das Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung* (RPT 64). Tübingen 2012.

Es soll um die Frage der Aktualität der natürlichen Theologie gehen, die innerhalb der Diskursformation der katholischen Theologie in einem konfessionellen Sinn systembildend war, darüber hinaus aber für die christliche Theologie insgesamt von bleibender Bedeutung ist. Dabei soll der Blick vor allem auf zwei neuere philosophische Publikationen gerichtet werden, die ein nachdrückliches Plädoyer für eine natürliche Theologie abgeben. Auf Seiten der Theologie sollte nicht zuletzt aufgrund der Auseinandersetzung um den »Neuen Atheismus« ein solches diskursives Angebot nicht unerwidert bleiben.

1. Eine kurze Geschichte der natürlichen Theologie

Bei der natürlichen Theologie handelt es sich um eine rationale bzw. philosophische Theologie – so auch die entsprechenden alternativen Formulierungen –, die auf intellektuelle Weise Argumente für die Gottesfrage bereitstellt. Aus christlicher Sicht stellt sich damit die Frage nach der Verhältnisbestimmung zur Offenbarungstheologie der Heiligen Schrift. Das Christentum, das sich im Kontext des spätantiken Hellenismus ausbreitet, steht früh vor dieser Herausforderung. Bereits im 2. und 3. Jahrhundert – etwa in den *Stromata* des Clemens von Alexandrien – setzt sich allmählich die Mentalität durch, die Möglichkeiten vor allem der paganen Philosophie aktiv für die biblisch grundgelegte Wahrheit des christlichen Glaubens einzusetzen und zu nutzen.²

Begriffsgeschichtlich findet sich der Begriff »natürliche Theologie« bei Augustinus in *De civitate Dei*, der sich mit den *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* des Marcus Terentius Varro und den drei Verwendungen des Begriffs »Theologie« auseinandersetzt. »Von nun an müssen wir uns allerdings bedeutend mehr anstrengen als bisher. Über die sogenannte natürliche Theologie geht nämlich der Streit nicht mit den erstbesten [...] vielmehr lässt sich über die natürliche Theologie nur mit den Philosophen reden, deren Name ja, wenn wir ihn in unserer Sprache deuten wollen, die Liebe zur Weisheit bekennet. Und wenn die Weisheit Gott ist, durch

² Vgl. hierzu die ausführliche Studie von Dünzl, Franz: *Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung*. Freiburg i.Br. 2015, bes. 208–237.

den alles erschaffen wurde, wie es die Wahrheit und die göttliche Autorität gelehrt haben, dann ist der echte Philosoph der Liebhaber Gottes.«³

Kulminationspunkt der Aufnahme der antiken Philosophie im Christentum ist die mittelalterliche Aristotelesrezeption bei Thomas von Aquin. Seine »*quinque viae*« stehen bis heute paradigmatisch für das rationale Anliegen der natürlichen Theologie, mithilfe der Vernunft und ihrer nachvollziehbaren Gedanken-, wenn nicht sogar Beweisführung, einen Zugang zur Gottesfrage zu erhalten. Dieser rationale Zugang hat bei Thomas von Aquin die Funktion eines *præambulum fidei*. Er ersetzt nicht den biblisch geoffenbarten Glauben, sondern führt zu ihm hin. Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie, Vernunft und Glaube bilden eine hierarchisch geordnete Einheit.

Literarisch taucht der Begriff *Theologia naturalis* 1485 als Titel einer Edition des *Liber creaturum sive de homines* auf, das von dem 1436 verstorbenen katalanischen Philosophen und Theologen Raimund von Sabunde verfasst wurde. Da zwischen dem Buch der Natur und dem Buch der Offenbarung, die beide von Gott stammen, kein Widerspruch sein kann, lassen sich auch die Inhalte des Christentums vom Buch der Natur herleiten. Wirkungsgeschichtlich hat dieses von Michel de Montaigne 1589 ins Französische übersetzte Werk eine große Bedeutung.

Das Anliegen einer natürlichen Gotteserkenntnis wird im beginnenden Zeitalter der Konfessionalisierung auf beiden Seiten weitergeführt. Zwar betont Martin Luther die Exklusivität der Schrift und die sehr begrenzten Möglichkeiten menschlicher Vernunft, dennoch hält die nachfolgende protestantische Orthodoxie an einer natürlichen Gotteserkenntnis fest. Die im 17. und 18. Jahrhundert innerhalb des protestantischen Milieus entstandene Physikoteleologie, zunächst aus dem angelsächsischen Bereich herkommend, ist nicht nur in der Philosophie weit verbreitet. Rationale Theologie ist etwa bei Christian Wolff ein konstitutiver Bestandteil der Schulmetaphysik als Teilbereich der *metaphysica specialis*. In der Aufklärung wird natürliche Theologie zunehmend zum Gegenbegriff zur Offenbarungstheologie. Natürliche Theologie wird innerhalb der Philosophie erst durch Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* grundsätzlich in Frage gestellt und damit als obsolet angesehen. Innerhalb der protestanti-

³ Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat/De Civitate Dei. Bd. I. Kpt. VIII/1. Paderborn u.a. 1979, 489.

schen Theologie wird durch Friedrich Schleiermachers offenbarungstheologische Fokussierung der Boden für deren theologisches Anliegen entzogen. Im 19. Jahrhundert spielt natürliche Theologie im Protestantismus zunehmend keine Rolle mehr.

Ganz im Gegensatz dazu steht der Stellenwert der natürlichen Theologie in der katholischen Tradition. Auf dem Ersten Vatikanischen Konzil erhält sie höchste lehramtliche Bedeutung. »Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt, dass Gott der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann.« (DH 3004). Mit Berufung auf die klassische Stelle in Röm 1,19f. wird die neuzeitliche Rezeption der scholastischen Theologie und die herausragende Stellung des Thomas von Aquin darin offiziell bestätigt.

Eine frühe Frucht der neuzeitlichen Thomasrezeption stellt das 1563 posthum erschienene Werk des Dominikanertheologen Melchior Cano *De locis theologicis* dar. Dieses Werk aus der Schule von Salamanca entfaltet erstmals eine differenzierte Systematik theologischer Erkenntnis- und Prinzipienlehre, die zur Grundlage katholischer Theologie in der Neuzeit wird und in der Gegenwart wieder neu entdeckt wird.⁴ Cano unterscheidet darin sieben innere und drei äußere Orte der Theologie. Die inneren Orte sind offenbarungstheologisch Schrift und Tradition, ekklesiologisch Gesamtkirche, Konzilien und der Papst sowie epistemologisch die Theologie der Kirchenväter und die scholastischen Theologen des Mittelalters. Obwohl die inneren Ort unbestritten sind und die offenbarungstheologischen Grundlagen des Glaubens sowie ihre kirchliche und wissenschaftliche Vermittlung in ihrer kontroverstheologischen Spitze deutlich gemacht werden, positioniert Cano auch drei äußere Orte der Theologie: erstens die natürliche Vernunft, zweitens die Philosophie und drittens die menschliche Geschichte.

Für den vorliegenden Beitrag ist der achte Ort der natürlichen Vernunft von struktureller Bedeutung. In breitem Rückgriff auf die *Stromata* des Clemens von Alexandrien und in scharfer Ablehnung von Martin Luther unterstreicht Cano die Rolle der Argumente, die aus der natürlichen Ver-

⁴ Vgl. etwa Franz, Thomas: Melchior Cano (1506/1509–1560), in: Gregor M. Hoff / Ulrich H. J. Körtner (Hg.). Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart 2013, 67–84.

nunft für den Glauben gewonnen werden. Diese Argumente nicht zu beachten, zeugt nicht nur von mangelnder Intellektualität, sondern auch von fehlender Religiosität. Sie sind für Cano nicht nur nützlich, sondern auch notwendig und werden daher durch zahlreiche Schriftstellen belegt. Zentraler Bezugspunkt ist auch bei Cano Röm 1,19f. Gemeinsam mit der Philosophie als dem neunten Ort der Theologie wird damit den menschlichen Bemühungen um die Gottesfrage eine systematische Stellung in der Theologie zugewiesen. Cano entfaltet seine theologische Topologie im Kontext einer systemoffenen Argumentationstheorie, die starke und schwache Argumentationen kennt.

Die neuscholastische Aufnahme natürlicher Gotteserkenntnis durch das kirchliche Lehramt auf dem Ersten Vatikanischen Konzil wird im Zuge der Auseinandersetzung der Modernismuskrise noch zugespitzt. Der von Pius X. mit dem *Motu Proprio* »*Sacrorum antistitum*« 1910 eingeführte Antimodernisteneid enthält folgende Passage: »Und zwar erstens: ich bekenne, dass Gott der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der Vernunft ›durch das, was gemacht ist‹ (Röm 1,20), das heißt durch die sichtbaren Werke der Schöpfung als Ursache vermittelt der Wirkungen sicher erkannt und sogar auch bewiesen werden kann.« (DH 3538) Damit ist die natürliche Gotteserkenntnis zwingend eingebunden in ein logisch-deduktives System.

Das Zweite Vatikanische Konzil wird die zugespitzte Formulierung des Antimodernisteneids von der Beweiskraft natürlicher Gotteserkenntnis zwar nicht übernehmen, sondern zitiert in der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (DV 6) die Formulierung der Konstitution *Dei filius* von 1870. Weitergehend wird in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die »Autonomie der irdischen Wirklichkeit« hervorgehoben und damit das hierarchische Stockwerkd Denken der Neuscholastik von Natur und Übernatur aufgegeben. Gleichzeitig wird die Einsicht von Thomas von Aquin unterstrichen, dass es keinen Widerspruch zwischen dem Glauben und Wissen geben kann, da beide in Gott ihren Ursprung haben.

»Ja wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen sucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewusst ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt.« (GS 36)

Die Bestätigung der natürlichen Gotteserkenntnis durch das Zweite Vatikanische Konzil hat allerdings in der katholischen Dogmatik keine starken und durchgehenden Signaturen hinterlassen. Findet sich in der heilsgeschichtlich orientierten Gotteslehre von Walter Kasper von 1982 noch ein ausführliches Kapitel zur natürlichen Theologie⁵, so fehlt diese Fragestellung in der neueren Gotteslehre etwa von Karl-Heinz Ruhstorfer ganz.⁶ Auch der Versuch der Etablierung einer »neuen natürlichen Theologie« als Verbindung zwischen Evolutionslehre und Offenbarungstheologie hatte keine Nachhaltigkeit.⁷ Geradezu in Abkehr von der katholischen Tradition hat Thomas Ruster mit der Jahrtausendwende provokant formuliert:

»Jene natürliche Theologie wird einerseits überflüssig, weil sie nicht mehr dem Christentum als der herrschenden Religion zuarbeiten muss, andererseits ist sie auch nicht mehr möglich, weil von den Wirkungen der höchsten Macht nicht mehr auf den Gott des christlichen Glaubens zurückgeschlossen werden kann. Die dominierende Linie der christlichen Gotteslehre kann und braucht deshalb heute nicht mehr weitergeführt zu werden. Da das Christentum nicht mehr die herrschende Religion unserer Zeit ist, kann und soll es auf die Plausibilität verzichten, die aus der Ineinssetzung von dem, was alle Gott nennen, mit dem Gott der Bibel kommt.«⁸

Thomas Ruster steht mit seiner radikalen Ablehnung natürlicher Theologie damit auf einer Linie mit dem Schweizer reformierten Theologen Karl Barth, dessen scharfes »Nein!« gegen Emil Brunner eine der wirkmächtigsten literarischen Absagen an die natürliche Theologie im deutschsprachigen Protestantismus darstellt. In seiner Promotionsschrift »Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff« analysiert Christoph Kock ausgehend von Karl Barth wichtige Exponenten protestantischer Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.⁹ Dabei hebt Kock hervor, dass der Begriff »natürliche Theologie« von Schleiermacher bis Barth als diffä-

⁵ Vgl. Kasper, Walter: *Der Gott Jesu Christi*. Mainz 1982, 92–106.

⁶ Siehe Ruhstorfer, Karl-Heinz: *Gotteslehre* (Gegenwärtig Glauben Denken – Systematische Theologie 2). Paderborn u.a. 2010.

⁷ Bresch, Carsten/Daecke, Sigurd M. / Riedlinger, Helmut (Hg.): *Kann man Gott aus der Natur erkennen?* (QD 125). Freiburg i.Br. 1990.

⁸ Ruster, Thomas: *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg i.Br. 2000, 16f. Vgl. zur Diskussion um diese Position Irlenborn, Bernd: *Abschied von der »natürlichen Theologie«? Eine sprachphilosophische Standortbestimmung*, in: *ThPh* 78 (2003), 545–557.

⁹ Kock, Christoph: *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*. Neukirchen-Vluyn 2001.

mierender Abgrenzungs- und Abwertungsbegriff für theologische Gegner fungierte, gleichzeitig aber auf seine sachliche Auseinandersetzung nicht verzichtet werden kann, die bei Kock in Richtung einer Weiterführung hin zur kontextuellen Theologie angedacht wird. Quasi als Leitmotto dieser Arbeit wird ein Zitat von Eberhard Jüngel von 1975 aufgegriffen. »Es kann aber kein Zweifel sein, daß eben das Problem der natürlichen Theologie zum nervösen Zentrum der evangelischen Theologie gehört [...]. Offensichtlich ist gerade die reformatorische Theologie an diesem Punkt ganz besonders verletzlich. Offensichtlich steht für sie an diesem Punkt das Ganze der Theologie auf dem Spiel.«¹⁰

Als »nervöses Zentrum der Theologie« verweist natürliche Theologie darauf, wie das Wort Gottes angesichts des zunehmenden Verlusts der Selbstverständlichkeit Gottes in der Neuzeit in den heutigen »natürlichen« Kontexten zur Geltung kommen kann. Dieses Anliegen betrifft jedoch nicht nur die evangelische Theologie. Die Arbeit von Kock ist symptomatisch für die umfängliche Aufarbeitung der Fragestellung natürlicher Theologie in der deutschsprachigen evangelischen Theologie. Eine entsprechende Studie für den katholischen Bereich steht nach meinem Kenntnisstand noch aus.

Dieser zugegebenermaßen kurze und stakkatoartige Blick in die Begriffsgeschichte der natürlichen Theologie sollte deutlich machen: Ein Entweder-Oder in der Frage Offenbarungstheologie und natürliche Theologie ist nicht weiterführend, und dies gilt ökumenisch gleichermaßen. In der Aufarbeitung der Problemstellung im Kontext eines »säkularen Zeitalters« ist der Rückzug in ein ausschließlich offenbarungstheologisch begründetes theologisches wie kirchliches Binnenmilieu zu eng gefasst. Dies entspricht weder dem öffentlichen Charakter der theologischen Gottesrede noch der Sendung der Kirche in der Welt von heute.

Nach dieser vorläufigen thetisch-fragmentarischen Bestandsaufnahme theologischer Reflexion zur natürlichen Theologie soll nun in einem zweiten Schritt durch exemplarische Beispiele aus der gegenwärtigen Philosophie aufgezeigt werden, welche Bedeutung der natürlichen Theologie au-

¹⁰ Jüngel, Eberhard: Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems, in: ders.: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. München ²1986, 158–177, hier: 158f.

ßerhalb der christlichen Theologie zukommt. Dieser externe Blick birgt Überraschungen.

2. Natürliche Theologie in der zeitgenössischen Philosophie

Im Jahr 2015 hat der 1948 geborene Philosoph Holm Tetens im Reclam-Verlag ein kleines Bändchen veröffentlicht mit dem Titel *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Tetens war bis 2015 in Berlin Professor für Theoretische Philosophie mit Schwerpunkten in Logik und Wissenschaftstheorie. Tetens ist zwar in der Jugend protestantisch sozialisiert worden, hat sich jedoch in seiner akademischen Laufbahn durchgehend als Atheist verstanden.¹¹ Die zentrale These des Buches beginnt mit der Zitation von Passagen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, vor allem des Anfangs und des Endes. Dazu heißt es: »Der Gottesglaube, der sich in diesen Sätzen artikuliert, vermag eine rationale Theologie als vernünftige Hoffnung zu rechtfertigen, wohlgerne als vernünftige Hoffnung. Gleichwohl ist das, sollte es gelingen, nicht wenig.«¹²

Die von Tetens vorgelegte philosophische »Skizze« ist eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus als Metaphysik, der weitgehend das philosophische Feld im Kontext der analytischen Philosophie bestimmt. Die Attraktivität des Theismus liegt vor allem in der Verbindung des Gottesbegriffs mit soteriologischen und eschatologischen Fragestellungen, wie es für die monotheistischen Religionen und insbesondere das Christentum kennzeichnend ist. Mit dem Mainstream seiner eigenen Zeit und dessen Anspruch auf Rationalität geht Tetens dabei nicht gerade zupfernd um.

»Um die Philosophie wird es erst dann wieder besser bestellt sein als gegenwärtig, wenn Philosophen mindestens so gründlich, so hartnäckig und so scharfsinnig über den Satz ›Wir Menschen sind Geschöpfe des gerechten und gütigen Gottes, der vorbehaltlos unser Heil will‹ und seine Konsequenzen nachdenken, wie Philosophen zur Zeit pausenlos über den Satz ›Wir Menschen sind nichts anderes

¹¹ Vgl. auch zum biografischen Hintergrund das am 30.10.2016 geführte Interview mit Löhr, Eckart: Lässt sich Gott denken? Ein Interview mit dem Berliner Philosophen Holm Tetens, in: www.re-visionen.net/interview-holm-tetens (Abruf am 20.01.2017).

¹² Tetens, Holm: *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie* (Was bedeutet das alles?). Stuttgart 2015, 10.

als ein Stück hochkompliziert organisierter Materie in einer rein materiellen Welt« und seine Konsequenzen nachzudenken bereit sind.«¹³

Dass Metaphysik in ihrer intellektuellen Wahrheitssuche auch einen existentiellen Trost vermitteln kann, gehört für Tetens mit zum Anliegen einer rationalen Theologie.

Eine umfangreiche Studie, die Tetens Anliegen einer rationalen Theologie verfolgt, stellt die 2007 erschienene Dissertation von Christian Weidemann *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie* dar.¹⁴ Mit dem letzten Satz dieser Arbeit beginnt Tetens seine eigenen Überlegungen. »Persönlich glaube ich, dass zumindest die Hoffnung auf Gott rational gerechtfertigt werden kann.«¹⁵ Natürliche Theologie hat für Weidemann nicht nur die Funktion, positive Argumente für die Existenz Gottes zu finden, sondern gegebenenfalls auch Argumente für die Nichtexistenz Gottes, sodass natürliche Atheologie eine Konsequenz der natürlichen Theologie sein kann. Demzufolge kann für Weidemann auch ein Atheist ein natürlicher Theologe sein.

Unterschieden werden zwei Modelle natürlicher Theologie: Die strenge Variante geht von evidenten und unkorrigierbaren Überzeugungen aus, die deduktiv Schlussfolgerungen auf die Existenz Gottes ermöglichen. Dieser »epistemologische Optimismus«, der philosophisch die natürliche Theologie der Aufklärung bestimmt hat, lässt sich in der Gegenwart nicht mehr halten. Aus theologischer Sicht wird man das konzeptionelle Verständnis der natürlichen Theologie, wie sie sich in der Neuscholastik und verschärft im Antimodernisteneid dokumentiert hat, entsprechend qualifizieren müssen. In umgekehrter Weise gilt jedoch auch, dass eine rein deduktive Variante natürlicher Atheologie nicht durchzuführen ist.

Weidemann schlägt daher eine erweiterte Variante natürlicher Theologie vor, die auch andere, z.B. induktive Verfahren zulässt, sodass plausible und wahrscheinliche Argumente tragfähig werden. Dieses Anliegen einer probabilistischen natürlichen Theologie wird in drei Schritten durchgeführt.

¹³ Tetens, Gott denken, 90.

¹⁴ Wie Tetens stammt Weidemann aus einem protestantischen Kontext und hat auch einige Jahre evangelische Theologie studiert. Seit 2016 ist er Universitätsassistent am Institut für Christliche Philosophie der Universität Innsbruck.

¹⁵ Weidemann, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie* (Symposion 129). Freiburg / München 2007, 436.

Erstens geht es um deren prinzipielle Relevanz. In Auseinandersetzung mit nonkognitivistischen Ansätzen der Religionsphilosophie, mit dem Ansatz Ludwig Wittgensteins und seiner Tradition, mit dem Irrationalismus von Sören Kierkegaard und der pluralistischen Religionstheologie von John Hick werden drei theoretische Prinzipien für theistische Religionen festgehalten: Realismus, Rationalismus und Exklusivismus. Es gibt theologische Aussagen, die wahr oder falsch sind, und nicht auf andere Aussagetypen, z.B. moralische, reduziert werden können. In Religionen werden mit bestimmten Aussagen Wahrheitsansprüche erhoben, die auch eine Realität jenseits menschlichen Denkens und Sprechens beinhalten. Die Kriterien der Rationalität theistischen Glaubens unterscheiden sich nicht grundsätzlich von denen der Wissenschaft oder des Alltags. Theistische Aussagen unterliegen den logischen Anforderungen wie andere Aussagen auch. Daraus zieht Weidemann dann die Konsequenz. »Theistischer Glaube sollte aufgegeben werden, falls er irrational ist. Wer an die Existenz Gottes glaubt, muss bereit sein, Gründe (im weitesten Sinn des Wortes) zu liefern und auf Kritik zu antworten.«¹⁶ Schließlich wird ein alethischer Exklusivismus gefordert, der besagt, dass logisch sich widersprechende Aussagen unterschiedlicher Religionen nicht gleichermaßen wahr sein können. Ein alethischer Exklusivismus bedeutet jedoch keinen soteriologischen Exklusivismus. Der Exklusivismus des Wahrheitsanspruch einer Religion beinhaltet noch keinen Exklusivismus des Heilsanspruchs gegenüber anderen Religionen.

Im zweiten Schritt der Arbeit von Weidemann geht es um die tatsächliche Relevanz der natürlichen Theologie. Die stärksten Argumente gegen die Existenz Gottes resultieren aus der Frage nach dem Übel und dem Bösen in der Welt. Nach einem breiten Durchgang durch die klassische wie die analytische Positionen der Theodizeefrage kommt Weidemann zu dem Schluss, dass auf eine theoretische Klärung der Theodizeefrage nicht verzichtet werden kann. Dies gilt gleichermaßen für die Philosophie wie für die Religion.

»Natürliche Theologie und die verantwortungsvolle Verehrung Gottes gehören untrennbar zusammen. Philosophisches Nachdenken über Gott ist also das genaue Gegenteil von Blasphemie, es schafft erst die Voraussetzung einer ungetrübten affektiven Beziehung zu Gott, ist mithin gerade ein Dienst an Gott, ein »Gottesdienst«.

¹⁶ Weidemann, Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, 168.

Und es verdient deshalb auch seinen Platz im Gottesdienst. Die kirchlichen Gemeinden sollten ein Ort sein, wo letzte Fragen diskutiert und nicht von vornherein als menschliche Anmaßung zurückgewiesen werden, wo über Gott gestritten und nach Antworten gesucht wird, statt dass man sich der eigenen Ratlosigkeit und geistigen Armut auch noch brüstet, als seien sie ein Verdienst.«¹⁷

In einem dritten Schritt wird schließlich das Anliegen einer natürlichen Theologie, theoretische Argumentation für die Existenz Gottes zu gewährleisten, weiter entfaltet. In kritischer Auseinandersetzung mit Blaise Pascal und seiner Strategie der Wette wie mit der Strategie basalen Glaubens der Reformed Epistemology bei Alvin Plantinga insistiert Weidemann auf die Unverzichtbarkeit, gute Gründe für die Annahme der Existenz Gottes zu finden, die dem prinzipiellen Anspruch von theologischem Realismus, theologischem Rationalismus und alethischem Exklusivismus genügen.

Weidemann gelingt, was hier nur skizzenhaft dargestellt werden konnte, in *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie* eine theoretische Neuorientierung der natürlichen Theologie auf dem Boden der analytischen Philosophie. Die Studie endet dort, wo es darum geht, konkrete Argumente für die Existenz Gottes auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen. Hier setzt Holms Tetens an, in dem er Naturalismus und Theismus in ihrer Argumentationsstrategie vergleichend abwägt und dabei ein kosmologisches und ein moralisches Argument zum Einsatz bringt.

Für eine rationale Theologie gelten folgende fünf Bedingungen. Zwischen den anerkannten Ergebnissen der Wissenschaften und der rationalen Theologie darf es erstens keinen Widerspruch geben. Die Erfahrungswelt wird durch die empirischen Wissenschaften beschrieben. Zweitens können die Naturgesetze nicht durch Gott außer Kraft gesetzt werden. Daher wird dem Wunderglauben eine Absage erteilt. Es gelten auch für rationale Theologie die Gesetzmäßigkeiten des vernünftigen Denkens. Rationale Theologie hat viertens auf die Ungereimtheit des Naturalismus dialektisch Bezug zu nehmen. Dies bedeutet fünftens allerdings, dass der Theismus weder den Naturalismus widerlegen noch sich selbst definitiv beweisen kann. Der Theismus stellt nur die begründete Hoffnung auf die Existenz Gottes zur Verfügung.

Der Naturalismus stellt für Tetens eine Metaphysik dar, weil er das Ganze der Wirklichkeit erklären will und zwar als eine materielle Erfah-

¹⁷ Weidemann, *Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, 369f.

rungswelt, die ausschließlich durch die Wissenschaft erkannt werden kann. Dem Naturalismus gelingt es bis in die Gegenwart hinein allerdings nicht, stichhaltig zu erklären, wie aus einer rein materiellen Erfahrungswelt der Mensch als selbstreflexives Wesen mit einer eigenen Ich-Perspektive entstehen konnte. Die Emergenz des Geistigen aus dem Materiellen bleibt der argumentative Schwachpunkt des Naturalismus im Blick auf diese kosmologische Argumentation.

Der theistische Argumentationsgang lässt sich mit Tetens in aller Kürze folgendermaßen rekonstruieren: Menschen sind Ich-Subjekte, die durch Materie begrenzt sind. Als endliche Wesen sind wir auch begrenzt durch andere endliche Ich-Subjekte. Endliche Ich-Subjekte können erkennen und denken. Daher können Sie auch denken, dass es ein unendliches Ich-Subjekt gibt, dessen Unendlichkeit dadurch bestimmt ist, dass es durch nichts begrenzt ist, was es selber nicht ist.

»Gott ist das einzige unendliche Ich-Subjekt und als dieses ist er weder epistemisch noch in dem, was er will, durch etwas begrenzt und beschränkt, was er selber nicht ist.«¹⁸ Analytisch gesehen, und so baut Tetens den Gedankengang seines Buches auf, handelt es sich hierbei um eine Definition, über deren Realitätsgehalt noch nichts ausgesagt ist. Allerdings ergibt sich aus der Realität des Menschen als endlichem Ich-Subjekt zumindest die begrifflich-widerspruchsfreie Möglichkeit eines unendlichen Ich-Subjekts. In der begrifflich-argumentativen Weiterführung ist zu klären, wie das unendliche Ich-Subjekt sich zur endlichen materiellen Welt einschließlich der selbstreflexiven endlichen Ich-Subjekte verhält. Da das unendliche Ich-Subjekt nicht durch die materielle Welt beschränkt ist, muss alles in der materiellen Welt einschließlich der endlichen Ich-Subjekte durch Gott gedacht und gewollt sein. »Gott schafft nichts, was er nicht schaffen will. Wenn er etwas tut, dann deshalb, weil er es als vernünftig beurteilt, dass es der Fall ist.«¹⁹ Aus der begrifflichen Bestimmung Gottes als eines unendlichen Ich-Subjekts ergibt sich daher der Gedanke einer planvollen, gesetzmäßigen Schöpfung. Daraus folgt, dass Gott in diese Schöpfung nicht willkürlich eingreift. Wunder sind daher darin nicht vorgesehen.

¹⁸ Tetens, Gott denken, 34.

¹⁹ Tetens, Gott denken, 39.

Dabei stellt sich nun die Frage nach der Freiheit des Menschen, denn dieser ist nicht ausschließlich durch seine Materialität bestimmt, sondern durch seine Vernünftigkeit, die ihn zu einem endlichen, freien Wesen macht, das auch negativ handeln kann. Wenn der Mensch sich in seiner Freiheit gegen das, was Gott eigentlich Gutes will, entscheiden kann, so bleiben für Gott zwei Möglichkeiten. Zum einen gehört der naturgesetzlich bestimmte Tod des Menschen dazu. Zum anderen besteht die begriffliche Möglichkeit, dass Gott zukünftig neue, bessere Weltzustände durch passende Emergenzen, die zu den bestehenden Naturgesetzen hinzukommen, ermöglichen kann.

In der vergleichenden Zusammenfassung der denkerischen Leistungen des Naturalismus und des Theismus trifft Tetens abschließend folgende Konklusion: »Die theistische Kernthese stellt mit Blick auf das Verhältnis des Geistigen zum Materiellen und angesichts der faktischen empirischen Resultate eine stärkere Möglichkeit dar als die naturalistische Kernthese.«²⁰

Den zweiten Schwerpunkt legt Tetens auf die Frage von Erlösung und Theodizee und vergleicht wiederum die unterschiedlichen Argumentation von Naturalismus und Theismus hierzu. Aus naturalistischer Sicht sind der einzelne Mensch und auch die Gattung Mensch ein unbedeutendes Etwas in einem riesigen sinnfreien Universum. Das vielfältige Leid, das Menschen Menschen antun können, wie die vielfältigen grausamen Beispiele etwa des 20. Jahrhunderts zeigen, hat keinerlei Bedeutung. Die Religionen sprechen angesichts solcher Erfahrungen, dass das Leid nicht die letzte Größe ist, sondern Gott der Erlöser der Welt. Wenn Gott dem Menschen die Möglichkeit der Freiheit auch zum Bösen gibt, so liegt die Verantwortung dafür beim Menschen, der zugleich Täter und Opfer ist. Eine Rechtfertigung ist hier nicht möglich, allerdings eine Versöhnung.

Der Tod, der das Ende jedes Ich-Subjekts ist, bildet eine grundsätzliche Erkenntnisschwelle. Aus Sicht des Naturalismus ist mit dem materiellen Hirntod das endgültige Aus gegeben, für Opfer und Täter gleichermaßen und ohne Unterschied. Aus Sicht des Theismus und einer damit verbundenen rationalen Eschatologie kennt Gott das Ich-Subjekt in seiner unwiederholbaren Identität und dieses bleibt in Gottes Erinnerung auch nach seinem Tod erhalten.

²⁰ Tetens, Gott denken, 54.

Traditionelle Themen christlicher Eschatologie wie Auferstehung des Leibes, Gericht für den Menschen, aber auch Erlösung für die Schöpfung finden hier ihre Berechtigung. Eine rationale Eschatologie stellt eine argumentative Möglichkeit dar, weil der Naturalismus letztlich nicht bewiesen werden kann und die Materie-Geist-Problematik weiterführende Fragen jenseits der naturalistischen Argumentation aufwirft. Ihre Grenzen hat eine rationale Eschatologie jedoch dort, wo Erlösung naturalistisch verstanden wird. Sie kann lediglich argumentativ drei Aspekte aufzeigen:

»Es ist begrifflich wahr, dass Gott über folgende Vermögen verfügt: a) Das gesamte Leben einer Person und ihre Identität bleiben im Denken Gottes aufbewahrt. b) Gott kann zudem die in seinem Denken bewahrte individuelle Person in einem neuen Leib wiederverkörpern und ihr so Gemeinschaft mit anderen von Gott ebenfalls wiederverkörpernten Personen ermöglichen. c) Gott kann schließlich der neuen Materie eine Naturgesetzgebung ermöglichen, die zwar nicht moralische Übel, sehr wohl hingegen physische Übel in der erlösten Welt ausschließt.«²¹

Eine Frage, die sich aus der Theodizeeproblematik ergibt, bleibt allerdings offen und kann auch nicht im Theismus gelöst werden: Warum lässt Gott das Leid zu? Der moralische Argumentationsgang endet hier nicht nur in einem argumentativen Patt zwischen Naturalismus und Theismus, sondern in »tiefer Ratlosigkeit«.²²

Der von Tetens angestellte Vergleich macht abschließend nochmals deutlich, dass es sich bei Naturalismus und Theismus um zwei metaphysische Grundoptionen handelt, die weder beweisbar noch widerlegbar sind. Allerdings lassen sie sich rational miteinander vergleichen. Beide Optionen haben gleichermaßen ihre Berechtigung, weil sich die Erfahrungswelt darin deuten und interpretieren lässt. Tetens weist daraufhin, dass bei einem wissenschaftlichen Nachweis von starker Emergenz des Geistigen aus dem Materiellen der Theismus argumentativ zugunsten des Naturalismus ins Nachtreffen geraten würde. Derzeit liegen hierfür jedoch keine empirischen Erkenntnisse vor.

Aus der theistischen Definition Gottes ergibt sich letztlich auch, dass seine Erkennbarkeit nur indirekt sein kann, nämlich dann, wenn Menschen in ihrer Erfahrungswelt sich auf Gott beziehen im Hoffen, Loben,

²¹ Tetens, Gott denken, 70f.

²² Mit Verweis auf Franz von Kutschera's Werk *Was vom Christentum bleibt* (Paderborn 2008) stellt die Christologie keine Lösungsmöglichkeit für Tetens dar.

Danken und Bitten, aber auch im Denken. Damit steht rationale Theologie nicht mehr im Gegensatz zur Offenbarungstheologie. »Aber rationale Theologie kann der Vorstellung, dass wir Gott nicht erkennen können, sondern er sich uns offenbaren muss, durchaus einen Sinn abgewinnen: Gott ist in der Erfahrungswelt nur durch Menschen gegenwärtig, die bereits auf ihn hoffen und die diese ihre Hoffnung bereits als sein Wirken begreifen und bekennen.«²³

3. Ein »katholischer« Ausblick

Der vorliegende Beitrag versteht sich als ein anfanghafter Versuch, den Graben zwischen natürlicher Theologie und Offenbarungstheologie zu überbrücken. Angesichts der zunehmenden Säkularisierung erscheint es mehr als sinnvoll, die argumentativen und diskursiven Möglichkeiten, die »von außen« für die Theologie erbracht werden, zur Kenntnis zu nehmen. Die enge diskursive Verknüpfung zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Vernunft und Glauben entspricht nicht nur der gemeinsamen christlichen Tradition, sondern hat für die monotheistischen Religionen insgesamt eine herausragende Bedeutung.²⁴

Im Kontext der westlichen »Gottesverdunstung« trotz und gerade wegen der »Wiederkehr der Religionen«²⁵ sollte auf natürliche Theologie nicht verzichtet und deren Plausibilisierung der Gottesfrage auch von der Theologie wieder aufgenommen werden. Die beiden ausgewählten Philosophen sind symptomatisch für ein grundsätzliches und weit angelegtes Anliegen. Während Weidemann vornehmlich die formalen Bestimmungen einer natürlichen Theologie klärt, eröffnet Tetens den inhaltlichen Diskurs einer rationalen Gotteslehre wie einer rationalen Eschatologie.

Weitere Autoren wären darüber hinaus zu nennen, die das Anliegen der natürlichen Theologie in einem breiten und konzeptionell teils sehr unterschiedlichen Spektrum verfolgen, wie etwa der anglikanische Theologe Alister E. McGrath, der natürliche Theologie als Theologie der Natur

²³ Tetens, Gott denken, 84.

²⁴ Vgl. neuerdings Gerhardt, Volker: Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang (Was bedeutet das alles?). Stuttgart 2016.

²⁵ Vgl. hierzu Höhn, Hans-Joachim: Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr. Paderborn 2015.

konzipiert²⁶ oder aus dem deutschsprachigen Raum die umfangreichen und komplexen Arbeiten der katholisch geprägten Philosophen Richard Schaeffler oder Lorenz P. Puntel²⁷, die aus transzendentalphilosophischer bzw. ontologischer Perspektive das Anliegen der analytischen Philosophie integrieren.

Argumente der natürlichen Vernunft und damit verbunden der Philosophie für die Theologie fruchtbar zu machen, gehört zum Instrumentarium einer topologischen Dogmatik im Gefolge von Melchior Cano. Welche Tragfähigkeit die vorgelegten rationalen Argumente beispielsweise für eine christliche Gotteslehre wie eine christlichen Eschatologie haben könnten, muss sich noch erweisen. Diese theologische Auseinandersetzung konnte hier nicht geleistet werden. Für die Anschlussfähigkeit der Diskurse über Gott und das Heil des erlösungsbedürftigen Menschen sollten die externen Argumente einer rationalen Theologie jedoch nicht unter den Tisch fallen.

²⁶ Vgl. etwa McGrath, Alister E.: *The Open Secret. A New Vision for Natural Theology*. Oxford 2008; ders.: »Schläft ein Lied in allen Dingen«? Gedanken über die Zukunft der natürlichen Theologie, in: *ThZ* 65 (2009), 240–260; ders.: *Re-Imagining Nature. The Promise of a Christian Natural Theology*. Oxford 2017.

²⁷ Vgl. Puntel, Lorenz B.: *Struktur und Sein. Ein Theorierahmen für eine systematische Philosophie*. Tübingen 2006; ders.: *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*. Tübingen 2010.

Engagierte Eschatologie – wie sich Ohnmacht in Kreativität wandelt

Hans-Joachim Sander

Für die Diskursivierung der Eschatologie heute hat Otmar Meuffels einen weiterführenden Vorschlag gemacht und dafür die Kategorie einer »engagierten Eschatologie« eingebracht. Er setzt den Diskurs über die Letzten Dinge zum einen drei anderen, nicht-theologischen Perspektiven aus – Kulturwissenschaften, Soziologie und Philosophie. Aber zum anderen weist er der Theologie die Aufgabe zu, diese drei Perspektiven so zu verbinden, dass ihre Ergebnisse lebensgeschichtlich aufeinander bezogen werden können und Hoffnung machen. Für den christlichen Glauben an die Auferstehung und seine Erwartung eines ewigen Lebens ist dieses Vorgehen unvermeidbar, weil beides sich in gegenwärtigen Lebenslagen bedeutsam erweisen muss, um glaubwürdig sein zu können.

Dieser Vorschlag ergibt ein Triptychon, dessen Scharniere von den theologischen Wahrheitsansprüchen biblischer und dogmatischer Art gebildet werden:

»Die christliche Glaubenskraft und ihre österliche Perspektive sind im Leben fruchtbar zu machen, weshalb das Auferstehungsbekenntnis und die Zuversicht auf ein ewiges Leben in sozial-kulturellen Bezügen (einschließlich des Sterbens) in seiner Bedeutung auszuweisen ist, und seine transzendente Hoffnungsaussagen argumentativ mit philosophisch-kritischen Ansätzen verwoben werden sollen. Mit Hilfe der Vorstellung eines künstlerischen Triptychons werden dabei auf drei Tafeln säkulare Wissenschaftsbereiche (Kulturwissenschaft, Soziologie, Philosophie) dargestellt, die mit der Theologie, welche als zweifaches Scharnier die Tafeln verbindet, ins Gespräch gebracht werden, um so ein differenziertes und weiterführendes Weltverständnis in österlicher Perspektive vorzuschlagen. Die beiden theologischen Gelenke bilden den gegebenen Interpretationshorizont (Bibel, Tra-

dition, Kirche), aus dem heraus ein wissenschaftlicher Diskurs mit verschiedenen Aspekten geführt wird.«¹

Dieses Triptychon führt Meuffels dann in der pluralen Diskursivierung des Gedächtnisses angesichts des Todes, der Anerkennung angesichts des Anderen sowie der Wahrheit angesichts der vielen Perspektiven aus. Kulturell und philosophisch, gesellschaftlich und existentiell verschärfen diese Konfrontationen das Problem, wie überhaupt auf endgültige Existenz zu hoffen wäre. Andererseits bilden Gottes Verheißungen, von denen die Bibel auf Israel hin berichtet und die mit Jesu Botschaft weitergeführt werden, und die Trinität, zu der die Tradition das österliche Ereignis dann verdichtet hat, die beiden Scharniere, die Hoffnung auf Leben über das Leben hinaus machen. Die drei Tafeln lassen es allerdings nicht zu, diese Hoffnung einfach linear zu entwickeln als das logische Ende eines Glaubens an Gottes Herrschaft über die Geschichte. Das wäre unterkomplex angesichts der Problemlagen, die sich so verschärfen, dass einfache Gegendiskurse unmöglich sind, die sich dabei lediglich als Machtansprüche entlarven. Vielmehr bilden die drei Tafeln Fundstellen für Fragen, aber auch Antwortversuche, denen nicht ausgewichen werden kann.

Darum ist das Triptychon nicht einfach eine Metaphorik für eine zeitgenössische Eschatologie, die sich zwar in Dialog mit anderen Positionen begibt, aber letztlich sich selbst bestätigend daraus hervorgeht. Sie wird vielmehr im Bezug auf ihr eigenes Thema zu einer anderen Diskursivierung gebracht:

»Wer nicht in ständigem Perspektivenwechsel die drei verschiedenen Tafeln des gebrochenen Gedächtnisses, der Anerkennung und der Wahrheit an differenten Loci analysieren kann, verfällt der Borniertheit/Begrenzung. Ähnlich hat man im Bereich einer statischen Eschatologie nur ein Bild vom Leben im Blick oder den Tod als Endpunkt vor Augen und möglicherweise den Glauben an Gott, der als Forderung zu integrieren ist. Stattdessen lädt ein Triptychon dazu ein, die verschiedenen Darbietungen an den jeweiligen Topoi zu vertiefen, zugleich aber mit anderen Darstellungen zu vergleichen, so dass eine dynamische Heterotopologie entsteht. Angesichts des anwesenden Todes ist das Leben zu leben, darüber hinaus ermöglicht der Tod als entgrenzendes Faktum die Eröffnung unerkannter Dimensionen des Lebens, in denen Gott handelt, so dass die Ewigkeit die begrenzte Zeit in Jesus Christus in personaler Weise umfasst. Innerhalb eines solches eschatologischen Triptychons ist keine Hast angesagt. Allein das Zögern (auch des Glaubens)

¹ Meuffels, Otmar: Ein eschatologisches Triptychon. Leben angesichts des Todes in christlicher Hoffnung. Tübingen 2012, v.

begünstigt Suchen und Finden einer Antwort für die Wirklichkeit, die in verschiedenen, geschichtlichen Perspektiven (Tafeln) ausgelotet wird und die darin implizierten Wahrheitsforderungen mit der eigenen Identität überkreuzt. Die Wirklichkeit in Perspektiven, der Wahrheitsanspruch und die Frage nach der jeweiligen Identität erfordern eine heterotopische Verschränkung, eine *wesentliche* Vermittlung.«²

Hier entsteht eine ›dritte Sprache‹, eine neue *epoché*, die weder irdisch-sterblich noch engelhaft-überlegen auftritt,

»sondern in Abweichung von bloß endlicher Zeit und reiner Ewigkeit die Verkündigung von Kreuz und Auferstehung in der Perichorese mit den sakramentalen Feiern samt ihren Symbolen gründet. Diese ›dritte Sprache‹ der Metaphern, Symbole oder auch in der Kunst lädt zur Kommunikation mit anderen an anderen Orten ein, um *gemeinsam* aus dem toten Blickwinkel heraus- und in neue Lebens-Horizonte einzutreten.«³

Statt einer kalten Rede vom Jenseits führt das zu einer »engagierten Eschatologie«, welche die Rede vom Endgericht unmittelbar in der Gerechtigkeit menschlicher Bedingungen virulent werden lässt⁴. Topos und Heterotopos verschränken sich dann jeweils in einen außerordentlichen Ausdruck.⁵

Dabei spielen die Zeichen der Zeit eine besondere Rolle, weil sie die außerordentliche Sehnsucht nach endgültigem Leben in den alltäglichen Herausforderungen des Lebens hervorbringen. Sie verbinden sich mit Christus als Alpha und Omega und ermöglichen jene andere Sicht auf Tod, Anerkennung, Wahrheit, die die Sprache der drei Tafeln zu einem erfahrbaren Anhalt der Hoffnung verdichten kann.

»Eine solche engagierte Eschatologie erfordert es, Kon-Texte, Symbole oder Zeichen an Orten, in der Zeit und der Agape-Ewigkeit Gottes aufleuchten zu lassen, um durch ihre Ausstrahlung die Realität so zu verändern, wie es der Ewigkeit der transformierend-läuternden Agape Gottes entspricht.«⁶

Ich möchte dieses Aufleuchten noch näher beleuchten. Es hat einerseits einen aufklärenden Gehalt in den Ohnmachtserfahrungen des Todes, der Anerkennung und der Wahrheit und ermöglicht es, die Geschichte dieser Welt und der eigenen Existenz anders zu fassen als mit den bedrängenden Tunnelblicken der Ohnmacht. Zugleich ist es eben »engagiert« und bringt

² Meuffels, Triptychon, 144.

³ Meuffels, Triptychon, 145.

⁴ Meuffels, Triptychon, 166.

⁵ Vgl. Meuffels, Triptychon, 171.

⁶ Meuffels, Triptychon, 175f.

damit widerständige Umformatierungen dieser Ohnmacht durch den Tod, die Anerkennung und die Wahrheitstableaus hindurch zu Stande. Wie gelingt das?

Einen formalen Hinweis bietet die Johannesapokalypse, die von der enthüllenden Buchrolle mit den sieben Siegeln behauptet, sie sei auf beiden Seiten der Rolle beschrieben (Offb 5,1f.). Wenn man sich das nicht einfach bildlich, sondern buchstäblich vorstellt, also von der Buchstabenfolge, dann laufen die beiden Schriftfolgen gegenläufig. Dort wo die erste Buchstabenfolge von links nach rechts bzw. rechts nach links – um nun nicht in den alten Streit einzutreten, was denn nun wohl die wahre Sprache Gottes sei, Hebräisch, Griechisch oder doch Latein – verläuft, setzt die andere, auf der Rückseite befindliche Buchstabenfolge genau umgekehrt, also von rechts nach links bzw. links nach rechts. Jeder Text auf der einen Seite wird mit einem Text auf der anderen Seiten konfrontiert, der in eine andere Richtung läuft.

Die Richtung von Buchstabenfolgen ist nun wirklich nicht entscheidend für den Inhalt. Darauf kommt es hier auch nicht an. Es kommt auf die Konterung an, die beide Texte aufeinander bezieht. Es ist die Konterung einer Spiegelung, hinter der sich mehr verbirgt als eine Spielerei im bildlichen Ausdruck eines Textes aus dem zweiten Jahrhundert. Erhardt Güttgemans sieht bereits Anklänge für das Spiegelphänomen des Selbstbezuges, auf das erst das 20. Jahrhundert gekommen ist. Das Ich, das ein Anderer ist, muss sich mit einer anderen Identität überschreiben, um sich überhaupt auf sich beziehen zu können. In der Apokalypse des Johannes kann man das am Werk sehen. Sie ist so etwas wie ein Palimpsest über einen Text, der anders nicht zugänglich ist:

»Ebenso, wie das ›Buch mit sieben Siegeln‹ in ungewöhnlicher Form außen *und* innen beschrieben ist, ist mit der Apk Joh das ›Gramma‹ dieser Rolle ›*überschrieben*‹. Ein nicht zu lesendes, weil nicht zu öffnendes, versiegeltes Buch ist mit der Apk Joh ›*überschrieben*‹ mit einem zu lesenden, *nicht*-versiegelten Buch! Ein Mensch hat sein Geschautes *über* das geschrieben, was im Himmel als von Gott Geschriebenes längst vorliegt.«⁷

Man kann dann das, was schon bei Gott als geschriebener Ablauf der Letzten Dinge vorliegt, getrost dort belassen, wo es steht, eben im Buch.

⁷ Güttgemans, Erhardt: Die Semiotik des Traums in apokalyptischen Texten am Beispiel von Apokalypse Johannis 1, in: *Linguistica Biblica* 59 (1987), 7–54, hier: 23.

Viel wichtiger ist jedoch, dass man es nicht konsequent in die Lebensverhältnisse heutiger Menschen hineinschreibt. Dann würde sich das, was hier gespiegelt wird, als das ausgeben, was es selbst ist, ohne überhaupt seine Andersheit denken zu können. Die konsequente Eschatologie, die die Endzeit in die drängende Lebensgeschichte des Menschen hineinverlegt, lässt einfach zu wenig Spielraum für das, was anders werden muss, um überhaupt identifiziert zu werden. Sie ist unterkomplex angesichts der Problemlage, wie etwas, was bloß im Buch steht, auch wenn es Endgültiges fassen will, tatsächlich wirksam wird. Sie führt konsequent in eine Sackgasse.

Hier führt der Meuffelsche Begriff der engagierten Eschatologie weiter. Ihre Fassung der Letzten Dinge geht umgekehrt vor. Sie engagiert sich nicht in der rückfließenden Weiterschritt des endgültigen Geschehens in die heutige Existenz, sondern engagiert umgekehrt die Lebensfrage der heutigen Menschen für das (buchstäbliche) Nachvollziehen dessen, was kommt, hier und jetzt. Aber dieses Engagement ist das Beschreiben jenes heutigen anderen, ohne das das, was noch kommen wird, überhaupt nicht zu fassen ist. Die Zeit verläuft linear, die Endzeit nicht; sie verläuft in genau der anderen Buchstabenfolge, die auf der Rückseite dessen, was kommt, beschrieben wird. Es verläuft vom Ende her auf das zu, was jetzt geschieht. Damit ist sie aber zugleich auch das Andere, ohne dessen Spiegel wird uns heute nicht selbst identifizieren können.

Die engagierte Eschatologie beschreibt damit ein Tryptichon, deren Scharniere jeweils eine andere Buchstaben-Bildfolge anbringen als das, was die jeweiligen Begriffs- und Bildertafeln der erwähnten Wissensformen anbieten. Ohne diese Bilder- und Begriffswelt sind die Scharniere nicht funktionsfähig, aber sie funktionieren nicht im gleichen Modus wie diese. Sie verschalten diese Wissensformen vom anderen her, was sie sagen. Dieses andere bringt die Endgültigkeit in das, was jetzt geschieht, in einem Modus von Hoffnung bzw. im Modus der Liebes-Agape, von der Meuffels ausgeht. Die Scharniere erweisen sich damit als so etwas wie ein Moebius-Band, in dem die theologischen Narrative jeweils auf der anderen Seite der Wissensformen der Tafeln des Tryptichons stehen. Aber wenn sie konsequent weiter verfolgt werden, drehen sie in die Lebenswelten hinein, die diese beschreiben. Sie engagieren diese für das, was sie zu sagen haben – ohne das, was kommt, als konsequente Endzeitansage wie-

derum bloß auf diesen Tafeln anzubringen. Diese Möbiusbänder sind lediglich Engagement dafür, dass das, was dort zu sagen ist, so miteinander verbunden ist, dass es vor Gott und den Menschen einen erhellenden Gehalt hat, der bleibt.

Darum arbeiten diese Bänder auch nicht mit Metaphern, sondern Metonymien wie dem Alpha und dem Omega. Deren Abfolge ist aber gerade umgekehrt zur Grammatik der Buchstabenfolgen der Tafel-Wissensformen. Damit werden sie eingebaut in die Komplexität des menschlichen Lebens, das erst am Ende mit dem zu fassen ist, was es jetzt schon darstellt. Näher kommt man theologisch nicht an die Bedeutung des jeweiligen Lebens von Menschen heran. Aber mehr an Engagement ist auch gar nicht nötig.

III. Ansätze kritischer Spiritualität

Fundamentaltheologie und Spiritualität

Zu einem klärungsbedürftigen Verhältnis

Dominikus Kraschl

Während sich zum Verhältnis von Spiritualität und Dogmatik, Spiritualität und Moralthologie oder Spiritualität und Religionswissenschaft genügend Literatur findet, scheint das Verhältnis von *Spiritualität* und *Fundamentaltheologie* bislang eher stiefmütterlich behandelt worden zu sein. Von daher steht die Frage im Raum, ob die Auseinandersetzung mit Spiritualität überhaupt zu den Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört, oder, etwas anders gewendet: Hat die Auseinandersetzung mit Spiritualität für das Projekt der Glaubensverantwortung nur eine periphere, anwendungsorientierte Bedeutung, oder ist Spiritualität gar so etwas wie ein unentbehrlicher Erkenntnisort und Erkenntnisweg der (Fundamental)Theologie?

Die Überlegungen dieses Beitrags nähern sich einer Antwort auf diese Fragen in drei Schritten: Ich beginne mit einer Bestimmung des Spiritualitätsbegriffs (Teil I). Daraufhin erläutere ich die Fundamentaltheologie als theologische Grundlagenwissenschaft (Teil II). Darauf aufbauend bestimme ich schließlich das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Spiritualität näher, wobei auch auf die genannten Fragen eingegangen wird (Teil III).

1. Christliche Spiritualität

Es gibt Begriffe, die durchschnittliche Sprecher einer Sprache korrekt verwenden, ohne ihre Bedeutung präzise erläutern zu können. Dazu zählt

auch der Ausdruck Spiritualität. Nun setzt freilich eine Klärung des Verhältnisses von Fundamentaltheologie und Spiritualität entsprechende Begriffsklärungen voraus, wobei sich eine erste Schwierigkeit einstellt: So etwas wie eine allgemein akzeptierte Definition von Spiritualität gibt es nicht. Vielmehr gehen die in der Literatur vorfindlichen Bestimmungsversuche weit auseinander.¹ Sie reichen von vergleichsweise engen Konzepten, die unter Spiritualität den gelebten Glauben an eine Gottheit verstehen, bis hin zu weiten Konzepten, die Spiritualität mit der Orientierung an lebensförderlichen Werten oder der Suche nach letzten Sinnbezügen für die eigene Existenz verbinden.²

In diesem Befund spiegelt sich ein fortschreitender Bedeutungswandel wider, dem der Begriff Spiritualität seit etwa einem halben Jahrhundert unterliegt. »Spiritualität«, bis vor einigen Jahrzehnten sprach man nahezu ausschließlich von »Frömmigkeit«, avancierte zu einem geflügelten Modewort, das Eingang in Esoterik, Lebenshilfe und Alternativmedizin, ja sogar nicht-religiöse bis dezidiert atheistische Bewegungen gefunden hat.³ Angesichts dieser Tendenz erscheinen Religion und Spiritualität in der allgemeinen Wahrnehmung zunehmend entkoppelt. Innerhalb der Wissenschaftsorganisation hat dies seinen Niederschlag darin gefunden, dass sich das Fach »Spiritualität« an den angloamerikanischen Hochschulen seit den 1970er Jahren von der Theologie abzukoppeln begann und innerhalb der sogenannten »religious studies« einen selbstständigen Forschungsbereich etablierte.⁴

Mit dem inflationären Gebrauch des Spiritualitätsbegriffs diffundierte auch seine Bedeutung zusehends. Spiritualität mutierte zu einer Art Containerbegriff, der als Projektionsfläche vielgestaltiger Sehnsüchte und

¹ Vgl. McCarroll, Pam / Meakes, Elizabeth / O'Connor, Thomas St. James.: *Assessing Plurality in Spirituality Definitions*, in: Augustine Meier / u. a. (Hg.): *Spirituality and Health: Multidisciplinary Explorations*. Waterloo 2005, 43–61.

² So bestimmt etwa Fraling, Bernhard: *Spiritualität als eine »Existenzform [...], in der menschliches Leben aus letzten Sinnbezügen heraus bewusst gestaltet wird«* (ders., Überlegungen zum Begriff der Spiritualität, in: »Lasset euch vom Geist erfüllen!« (Eph. 5,18). Beiträge zur Theologie der Spiritualität. Hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität. Münster 2001, 6–30, hier: 7).

³ Vgl. z. B. Comte-Sponville, André: *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*. Zürich 2008. Ness, Peter. H. van: *Spirituality and Secular Quest*. New York 1996. Dirnberger, Rainer: *Aufgeklärte Spiritualität. Spiritualität ohne Gott*. Norderstedt 2012.

⁴ Vgl. Möde, Erwin: *Theologie der Spiritualität: Was ist das? – Ein Beitrag zur Grundlagenforschung einer frag/würdigen Disziplin*, in: Ders. (Hg.): *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologien. Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*. Regensburg 2007, 11–22, hier: 17.

Stimmungen fungiert. Das macht es faktisch unmöglich, Spiritualität präzise zu definieren; jedenfalls dann, wenn man eine analytische Definition im Auge hat, die über die Angabe notwendiger und hinreichender Bedingungen, eine Bedeutungsgleichheit zwischen Definiens und Definiendum herzustellen beabsichtigt. Dies schließt freilich die Möglichkeit einer Begriffsexplikation nicht aus, bei der ein klärungsbedürftiger Begriff mit Bezug auf einen spezifischen Anwendungskontext erläutert wird. In diesem Sinn möchte ich eine Explikation des Spiritualitätsbegriffs vorschlagen, die sich am Konzept einer gelebten Lebenshaltung oder Weltanschauung orientiert.

Das Adjektiv »spirituell« (griech.: pneumatikós, lat.: spiritualis) bezieht sich in der Regel auf Personen, Lebensweisen oder lebensleitende Lehren. In einem abgeleiteten Sinn qualifizieren wir zudem einzelne Erfahrungen, Vollzüge, Werte und Ziele, sofern sie Teilmomente einer spirituellen Lebensweise oder -lehre darstellen, als spirituell.⁵

Da es stets Personen sind, die sich spirituelle Lebensweisen zu eigen machen oder spirituellen Lehren folgen, nehme ich an, dass der Ausdruck »spirituell« insbesondere eine Eigenschaft menschlicher Personen bezeichnet. Davon ausgehend schlage ich folgende Explikation vor: Eine Person oder Personengruppe ist spirituell, wenn sie

(i) eine Grundeinstellung bzw. -haltung besitzt oder einübt, die (ii) in einer Lebensgestaltung (Lebensform, Lebensordnung) zum Ausdruck kommt, die auf die Entdeckung und Verwirklichung sittlicher und sinnvermittelnder Werte zielt und sich dafür (iii) an einer den Menschen und die empirische Welt übersteigenden Letztwirklichkeit orientiert.⁶

⁵ Die Substantivierung »Spiritualität« oder »Spiritualitäten« bildet einen Oberbegriff für spirituelle Lebensweisen und -lehren.

⁶ Religiöse und areligiöse Spiritualitäten scheiden sich an der Annahme bzw. Bedeutung einer transzendenten Letztwirklichkeit (vgl. oben Punkt iii). Diese wird innerhalb der religiösen Traditionen unterschiedlich konzeptualisiert: im Fall monotheistischer Traditionen meist als personale, vom Universum verschiedene Wirklichkeit, im Fall monistischer Traditionen meist als apersonaler Seinsgrund oder inneres Prinzip der Wirklichkeit. William P. Alston hat eine Liste von neun charakteristischen Merkmalen erstellt, die viele Religionen teilen und mithin auch für deren Verständnis von Spiritualität bedeutsam sind: 1. der Glaube an übernatürliche Wesen oder Wirklichkeiten; 2. die Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Gegenständen; 3. rituelle Akte, die sich auf heilige Gegenstände richten; 4. ein (göttlich sanktionierter) Moralkodex; 5. charakteristische religiöse Gefühle (Ehrfurcht, Schuldgefühl, Sinn für das Geheimnis); 6. Gebet und andere Formen der Kommunikation mit übernatürlichen Wesen; 7. ein Weltbild, das den Sinn der Welt als Ganzes erläutert und den Platz des Einzelnen im Ganzen und seinen Beitrag zum Endzweck des Ganzen bestimmt; 8. eine mehr oder weniger umfassende Lebens-

Im Fokus dieser allgemeinen Charakterisierung steht das Konzept einer Grundhaltung, aus der heraus Menschen das in der Welt Begegnende einordnen und ihr Leben gestalten. Diese Grundhaltung gilt es näher zu spezifizieren, wenn wir nach dem *Proprium* christlicher Spiritualität fragen.⁷ Eine Person oder Personengruppe ist spirituell im christlichen Sinn, wenn sie

(i) eine Grundhaltung uneingeschränkten Vertrauens besitzt oder einübt, die sich (ii) auf eine unüberbietbar vertrauenswürdige, als Gott bezeichnete Wirklichkeit richtet, die sich nach christlicher Auffassung paradigmatisch im Lebenszeugnis Jesu von Nazareth und dessen Bezeugung durch die Gemeinschaft der Glaubenden vermittelt, wobei diese Grundhaltung (iii) in einer Lebensgestaltung oder Lebensform zum Ausdruck kommt, die den jeweiligen Lebensumständen angepasst ist. (iv) Diese Lebensgestaltung aus dem Glauben umfasst sowohl den Bereich des profanen Lebens, den sie gestalten und durchdringen möchte, als auch jene Vollzüge, in denen die Grundhaltung des Glaubens explizit zum Ausdruck gebracht wird.

Die Bedeutung der Ausdrücke Glaube und Spiritualität überschneiden sich (im christlichen Verständnis) weitgehend, es gibt aber auch Bedeutungsunterschiede: Während *Glaube* vor allem die Grundhaltung des Vertrauens gegenüber dem sich selbst mitteilenden Gott bezeichnet, konnotiert *Spiritualität* vorrangig die umfassende Lebensgestaltung aus dem Glauben: das komplexe Zusammenspiel derjenigen Lebensvollzüge, die auf Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung und -mitteilung antworten. Dabei ist aus systematisch-theologischer Perspektive vorrangig an die kirchlichen Grundvollzüge der Liturgia (Gebet, Meditation), Martyria (Zeugnis, Verkündigung), Diakonia (dienende Liebe) und Koinonia (kirchliche Gemeinschaft) zu denken. Diese Grundvollzüge erschließen, vermitteln und verwirklichen Leben aus der Grundhaltung des Glaubens.

form, die auf dem Weltbild beruht; 9. eine soziale Gruppe, die durch diese Lebensform miteinander verbunden ist. (vgl. ders., Religion, in: Paul Edwards (Hg.): The Encyclopedia of Philosophy. Bd. 7. Oxford 1998, 19; deutsche Wiedergabe mit Anpassungen nach: Frido Ricken: Glauben, weil es vernünftig ist. Stuttgart 2007, 15).

⁷ Vgl. dazu auch Balthasar, Hans Urs von: Das Evangelium als Norm und Kritik aller Spiritualität in der Kirche, in: Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie 3). Einsiedeln 1967, 247–263, hier 247. Mieth, Dietmar: Meister Eckhart. Mystik und Lebenskunst. Düsseldorf 2004, 24f; Greshake, Gisbert: Dogmatik und Spiritualität, in: Eberhard Schockenhoff / Peter Walter (Hg.): Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Mainz 1993, 235–252, hier: 237.

Sie bilden den integralen Kern einer vom christlichen Glauben beseelten Lebenspraxis, die durch Jesu Lebenszeugnis angestoßen und im Leben der Glaubensgemeinschaft sukzessive entfaltet und vertieft wurde.⁸

Christliche Spiritualität bezeichnet, so können wir sagen, die umfassende Lebensgestaltung aus der Grundhaltung des Glaubens. Als solche kann sie mehr oder weniger gut gelingen, was wiederum die Frage aufwirft, welche Mittel und Wege jeweils geeignet sind, den Glauben mit Leben und das Leben mit Glauben zu erfüllen. Der Begriff der Spiritualität verweist von daher auf den Begriff der *Lebenskunst*. Man könnte geradezu von einer geistlichen Kunst, einer *ars spiritualis* sprechen, den Glauben so ins eigene Denken und Handeln umzusetzen, dass er sich im Leben und Zusammenleben bewährt. Der Begriff der Lebenskunst wiederum steht in Zusammenhang mit dem Konzept der *Tugend*. Der Glaube ist nicht angeboren, sondern bedarf (aufgrund seines Wegcharakters) stetiger Einübung und Gewöhnung. Nur so kann er eine stabile Grundhaltung werden, die Personen dazu befähigt, der Geschöpflichkeit der Welt und mit ihr der Gottheit Gottes gerecht zu werden, indem sie im Denken und Handeln die rechte Mitte zwischen den Fehlhaltungen der Weltvergötterung und der Weltverachtung treffen.⁹

Schließlich ist zu bedenken, dass unterschiedliche Gesellschaftskontexte und Lebensbedingungen spezifische Ausgestaltungen christlicher Spiritualität erfordern. In diesem Sinn lässt sich etwa eine volksskirchliche, charismatische, monastische oder politische Spiritualität ebenso wie eine Spiritualität des Priestertums, der Ehe oder der Familie unterscheiden.¹⁰ Allerdings werde ich im Rahmen dieses Beitrags von kontextsensiblen Ausgestaltungen christlicher Spiritualität absehen und mich vorrangig

⁸ Wenn christliche Spiritualität letztlich Lebensgestaltung aus dem Glauben meint, dann ist der Theologie als wissenschaftlicher Reflexion des Glaubens und seiner Vollzugsformen auch dann eine eminent spirituelle Dimension zu eigen, wenn davon nicht ausdrücklich die Rede ist. Das gilt auch und besonders für die praktischen Disziplinen der Theologie wie Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft, Moralthologie, Religionspädagogik, Christliche Sozialwissenschaft und nicht zuletzt auch für das Kirchenrecht.

⁹ Vgl. Kraschl, Dominikus: Tugend und Ontologie. Anmerkungen zu einer Ethik der Geschöpflichkeit, in: Wissenschaft und Weisheit 73 (2010), 268–298. Niederbacher, Bruno: Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin. Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen. Stuttgart 2004.

¹⁰ Vgl. Benke, Christoph: Vielfalt der Spiritualitäten, in: »Lasset euch vom Geist erfüllen!« (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität. Hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität. Münster 2001, 107–151. Muck, Otto: Pluralität von Spiritualitäten. Eine religionsphilosophische Reflexion über Spiritualität, in: ZKTh 138 (2016), 159–172.

der Frage nach dem Verhältnis von allgemein-christlicher Spiritualität und Fundamentaltheologie widmen. Um diese Frage angemessen beantworten zu können, ist zunächst darzulegen, welche Aufgaben der Fundamentaltheologie zukommen. Dem ist der folgende Abschnitt gewidmet.

2. Fundamentaltheologie

Gemäß der hier vertretenen Auffassung ist die Fundamentaltheologie als theologische Grundlagenwissenschaft zu begreifen.¹¹ Ihr Proprium ergibt sich sowohl (i) aus ihrer material-thematischen Orientierung (Materialobjekt) als auch (ii) aus ihrer spezifischen Aufgabe innerhalb des theologischen Fächerkanons (Formalobjekt).

Ad (i): Als Teildisziplin der systematischen Theologie¹² ist es der Fundamentaltheologie aufgegeben, sich an einem Kanon einschlägiger Frage- und Problemstellungen abzuarbeiten. Dieser Kanon hat sich im Kontext historischer Konstellationen herausgebildet und er entwickelt sich angesichts neuer Herausforderungen stetig weiter. Das wird etwa am Beispiel der »Theologie der Religionen« deutlich, die seit den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts verstärkt ins Blickfeld der fundamentaltheologischen Reflexion gerückt ist.

Von der neuzeitlichen Apologetik ererbte die heutige Fundamentaltheologie drei große Traktate: »Religion«, »Offenbarung« und »Kirche«. Diesen wird heute in der Regel ein viertes, als »Theologische Erkenntnislehre« bezeichnetes Traktat hinzugefügt.¹³ Die drei- bzw. vierteilige Traktatgliederung hat sich als sachlich angemessen erwiesen. Dennoch lassen sich material-thematische Überschneidungen mit der Dogmatik und anderen religionsbezogenen Wissenschaftsdisziplinen nicht vermeiden. Das

¹¹ Vgl. Kraschl, Dominikus: *Analytische Philosophie im Dienst der Fundamentaltheologie. Bausteine und Anstöße für eine zukunftsfähige Glaubensrechenschaft*. Würzburg 2015 (unveröffentlichte Habilitationsschrift), Kap. 1.

¹² Die systematische Theologie lässt sich über ihre Aufgabe charakterisieren, »den Glauben in seinem Gesamtzusammenhang vernunftgemäß zu erfassen und ihn mit der natürlichen Wirklichkeitserfahrung des Menschen, wie sie in der Philosophie, aber auch in den Geschichts-, Sozial- und Naturwissenschaften besonders reflektiert wird, in einen fruchtbaren Dialog zu bringen.« So Gerhard Ludwig Müller (ders., *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*. Freiburg 1995, 14).

¹³ Der viergliedrigen Traktataufteilung folgt unter anderem auch das vierbändige »Handbuch der Fundamentaltheologie« (1985–1988).

Proprium der Fundamentaltheologie lässt sich nicht *allein* über ihre materiale Orientierung bestimmen. Eine befriedigende Charakterisierung wird daher nicht umhinkommen, auf das Formalobjekt der Fundamentaltheologie zu reflektieren und ihre *spezifische Aufgabe* innerhalb des theologischen Fächerkanons in den Blick zu nehmen.

Ad (ii): Das Formalobjekt der Fundamentaltheologie lässt sich in einer ersten Näherung als methodisch strukturierte, systematische Reflexion der Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens bestimmen. Eine solche Vernunftgemäßheit ist vom Glauben selbst her zu fordern und wird bereits im Ersten Petrusbrief programmatisch vorausgesetzt: »Seid stets bereit, jedem gegenüber Rede und Antwort zu stehen, der euch nach dem Logos der Hoffnung fragt, die euch erfüllt« (1 Petr 3,15). Der hier gebrauchte Ausdruck »Logos« bezieht sich allem Anschein nach auf Gründe, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind, d. h. auf sprachlich artikulierbare sowie diskursiv vermittelbare Gründe: »Es geht um eine vor der Vernunft plausible Argumentation, die gerade auch für Außenstehende nachvollziehbar ist. Damit beschreibt sich das Christentum in seinem Wesen als Religion des Dialogs gerade auch mit den Fern- und Außenstehenden.«¹⁴

Allerdings geht es auch der Dogmatik um eine systematische Darstellung und vernunftgemäße Rechenschaft der christlichen Glaubenslehre und -praxis.¹⁵ Aus diesem Grund ist die spezifische Aufgabe der Fundamentaltheologie detaillierter zu umschreiben, wenn Fundamentaltheologie und Dogmatik voneinander abgrenzbar bleiben sollen. Mein Vorschlag lautet: Als theologischer Grundlagenwissenschaft obliegt es der Fundamentaltheologie, die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens in einer »fundierenden« oder »grundlegenden« Form zu reflektieren, die folgende drei Teilaufgaben umfasst:

¹⁴ Klausnitzer, Wolfgang: Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg 1999, 15.

¹⁵ Nach Walter Kasper gilt für die Dogmatik als wissenschaftlicher Reflexion des Glaubens der Kirche, »daß sie nicht nur feststellt, was in der Kirche gilt, sondern auch darlegt, warum es gilt« (ders., Art. Dogmatik, in: ²NHthG. Bd. 1, 317), was impliziert, dass sich Fundamentaltheologie und Dogmatik bezüglich ihres Formalobjekts nicht mehr scharf voneinander scheiden lassen. Etwas vorsichtiger formuliert Müller, Dogmatik, 36, demzufolge Dogmatik »die methodisch reflektierte Darstellung von Realität und Zusammenhang der uns Menschen erlösenden Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes in Jesus Christus [ist], wie sie sich im Medium des kirchlichen Glaubensbekenntnisses (= symbolum, Dogma) ausdrückt.«

- (a) Die Fundamentaltheologie leistet eine *allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlegung* der Theologie.
- (b) Sie widmet sich (im Dialog mit den anderen Wissenschaften und theologischen Fachdisziplinen) *material- und formalthematischen Grundproblemen* der Glaubensverantwortung.
- (c) Im Dialog mit der Philosophie und den anderen Disziplinen des theologischen Fächerkanons arbeitet die Fundamentaltheologie eine *allgemeine Grundlagentheorie* und *vernünftige Rechenschaft* der Theologie aus.

Diese Teilaufgaben konstituieren die spezifische Aufgabe der Fundamentaltheologie als systematisch-theologische Grundlagenwissenschaft. Sie lassen sich in Kürze folgendermaßen erläutern:

- (a) Die Fundamentaltheologie leistet eine *allgemeine wissenschaftstheoretische Grundlegung* der Theologie.

Alle theologischen Disziplinen haben die Aufgabe, wissenschaftstheoretische Überlegungen anzustellen; vornehmlich im Hinblick auf eine spezielle Wissenschaftstheorie ihres Fachs oder Fachbereichs. Der Fundamentaltheologie kommt darüber hinaus die Aufgabe zu, eine wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie als solcher zu leisten.¹⁶ Als allgemeine Wissenschaftstheorie der Theologie klärt die Fundamentaltheologie etwa, worin die Gegenstände, Voraussetzungen, Verfahrensweisen und Ziele der Theologie bestehen. Zu den Aufgaben einer allgemeinen Wissenschaftstheorie der Theologie gehört es schließlich, die Frage nach dem Zusammenhang der einzelnen theologischen Fächer untereinander sowie die Stellung christlicher Theologie im Ensemble der Wissenschaften zu erläutern.

¹⁶ Im deutschen Sprachraum liegen bis dato vergleichsweise wenige Monographien vor, die sich mit dieser Aufgabe befassen. Vgl. Pannenberg, Wolfhart: *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a.M. 1973; Peukert, Helmut: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976; Schaeffler, Richard: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*. Freiburg i.Br. 1980; Werbick, Jürgen: *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*. Freiburg i.Br. 2010.

- (b) Die Fundamentaltheologie widmet sich (im Dialog mit den anderen Wissenschaften und theologischen Fachdisziplinen) *material- und formalthematischen Grundproblemen* der Glaubensverantwortung.

Unter diese Teilaufgabe fällt die sogenannte theologische Prinzipien- und Kategorienlehre. Dabei bezeichnen Prinzipien »die grundlegenden Gegebenheiten, die den geistigen Bereich des Christentums und der Theologie vom Gegenstand her aufbauen, während Kategorien die Seins- und Aussageweisen des Christlichen benennen.«¹⁷ Dazu zählt neben der inhaltlichen Klärung theologischer Grundbegriffe (wie z. B. »Gott«, »Offenbarung«, »Glaube«, »Kirche« etc.) etwa die konkrete Ausarbeitung einer theologischen Sprach- und Erkenntnislehre.¹⁸

Damit wären wir bereits bei der dritten Teilaufgabe einer als Grundlagenwissenschaft verstandenen Fundamentaltheologie angelangt. Sie erarbeitet eine Antwort auf die Frage, worum es beim Glauben im Grunde geht:

»Fundamentaltheologie entsteht erst im nachhinein als zusammenfassende Rechenschaft über die Theologie im ganzen und kann dann am sachgemäßesten als Einführung in das Theologiestudium dienen.«¹⁹

- (c) Im Dialog mit der Philosophie und den anderen Disziplinen des theologischen Fächerkanons arbeitet die Fundamentaltheologie eine *allgemeine Grundlagentheorie* und *vernünftige Rechenschaft der Theologie* aus.

Hier geht es darum, auf der Basis (a) der wissenschaftstheoretischen Grundlegung und (b) der Bearbeitung material- und formalthematischer Grundfragen eine systematische Darstellung des christlichen

¹⁷ Böttigheimer, Christoph: Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage. Freiburg i.Br. u.a. ²2012, 81.

¹⁸ Das für die neuzeitliche Apologetik charakteristische Anliegen, den christlichen Glauben gegenüber den Einwänden der Religions-, Offenbarungs- und Kirchenkritik zu verteidigen, bildet ein Teilmoment grundlagenwissenschaftlicher Forschung. Ein zentrales Merkmal wissenschaftlicher Praxis besteht ja darin, sich mit interner oder externer Kritik auseinanderzusetzen, ja sogar aktiv nach möglichen Widerlegungen der eigenen Position zu suchen. In diesem Sinn prüft die Fundamentaltheologie bereits gegebene Antworten auf die von ihr behandelten Fragen und Probleme und setzt sich mit Einwänden auseinander, die gegen den christlichen Glauben vorgebracht werden. Dabei übt sie, wenn nötig, nach innen wie nach außen Kritik. Die fundamentaltheologische Arbeit kann daher auch die Form einer vom Glauben her motivierten Ideologie-, Religions-, Wissenschafts-, Technik- oder Gesellschaftskritik annehmen.

¹⁹ Vgl. Knauer, Peter: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie. Freiburg i.Br. ⁶1991, 16.

Glaubens zu erarbeiten. Im Unterschied zur Dogmatik wird dabei jedoch keine umfassende Darstellung auf der Grundlage aller Fächer, sondern vielmehr eine ebenso grundlegende wie zusammenfassende Glaubensrechenschaft angestrebt.²⁰ Die Fundamentaltheologie bedenkt, die Voraussetzungen und Fundamente des Glaubens in den Blick nehmend, worum es im Glauben im Grunde geht. Diese Aufgabenstellung kann die Fundamentaltheologie nur arbeitsteilig, d. h. im Dialog mit anderen theologischen Disziplinen, verwirklichen. Sie greift deshalb auf die Ergebnisse anderer theologischer Fächer sowie benachbarter Wissenschaften zurück und entwirft auf ihrer Grundlage eine fundamentale Theorie christlichen Glaubens.

Die genannten Aufgaben der Fundamentaltheologie als theologischer Grundlagenwissenschaft hängen eng miteinander zusammen. Sie benennen verschiedene Aspekte, die das Projekt einer wissenschaftlichen Grundlegung der Theologie umfasst.

2.1. Konkretisierung

Im Folgenden möchte ich in aller gebotenen Kürze einen Vorschlag skizzieren, wie die in Punkt (a) des vorhergehenden Abschnitts benannten wissenschaftstheoretischen Fragen nach Gegenstand, Methoden und Zielen akademischer christlicher Theologie beantwortet werden könnten.

- (i) *Der Gegenstand christlicher Theologie:* Die erfahrungsbezogenen Wissenschaften thematisieren die Wirklichkeit unter einer bestimmten Rücksicht. Im Fall der Theologie ist dies die Rücksicht einer Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes mit ihren Implikationen für die theoretische und praktische Orientierung des Menschen. Genauerhin sei vorgeschlagen, den Gegenstand christlicher Theologie vom christologischen Zentrum des kirchlichen Bekenntnisses her zu bestimmen. In diesem Fall bildet das Bekenntnis zu Gottes Selbstoffenbarung in der Person und Geschichte Jesu von Nazareth das integrierende und

²⁰ Vgl. Seckler, Max: Das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik, in: Dogmatik und Spiritualität, in: Eberhard Schockenhoff / Peter Walter (Hg.). Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Mainz 1993, 101–129.

organisierende Zentrum christlicher Theologie. Dieses Zentrum ist es letztlich auch, das die »Vielzahl der theologischen Einzelaussagen zusammenhält und trägt, sie also als theologische letztlich begründet oder doch endgültig bestimmt, den Maßstab für ihre Beurteilung bildet und sie zur Einheit eines Gegenstandes und Themas, zu *einer* Wissenschaft verbindet.«²¹

- (ii) *Die Methoden christlicher Theologie*: Unter methodisch-formaler Rücksicht folgt die Fundamentaltheologie keinen »exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen«, sondern weiß sich »dem Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften verpflichtet.«²² Grundsätzlich plädiere ich darüber hinaus für ein problemorientiertes Wissenschaftsverständnis, das weniger in Fächern, Fachgebieten und Methoden als in Problemen denkt und somit interdisziplinäre Züge aufweist. In diesem Sinn lässt sich auch die christliche Theologie als wissenschaftliches Bemühen auffassen, theoretische und praktische Fragen des christlichen Glaubens mit dafür geeigneten Methoden und Verfahren zu bearbeiten.
- (iii) *Die Ziele christlicher Theologie*: Ebenso wie andere Wissenschaften sucht die christliche Theologie (im Hinblick auf die theoretische und praktische Orientierung des Menschen) in systematisch und methodisch strukturierter Form möglichst viele wahre und gehaltvolle Überzeugungen über ihren Gegenstandsbereich zu gewinnen. Darin besteht ihr wissenschaftsinternes Ziel. Darüber hinaus umfasst die christliche Theologie allerdings auch ein wissenschaftsexternes Ziel. Sie hat am Verkündigungsauftrag der kirchlichen Glaubensgemeinschaft teil, den sie in systematisch-methodischer Form verwirklicht:

²¹ Pröpper, Thomas: *Theologische Anthropologie*. Bd. 1. Freiburg 2011, 75. Dabei ist zweierlei zu beachten: Zum einen bezeichnet das Bekenntnis zu Gottes Selbstoffenbarung in der geschichtlichen Gestalt Jesu zugleich *Gehalt* und *Gestalt* des christlichen Glaubens. Damit unterläuft es von Grund auf jedes Ansinnen, den Gehalt der christlichen Botschaft von ihrer geschichtlichen Gestalt zu trennen. Zum anderen: Indem das Bekenntnis zur Selbstoffenbarung Gottes als Liebe Jesu Lebenszeugnis in seiner *Bedeutung für uns* thematisiert, liegt es »jeder Entzweiung von Christologie und Soteriologie als ihre gemeinsame Wurzel voraus.« So Pröpper, Thomas: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. München 1991, 69.

²² Wissenschaftsrat, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*. Berlin 2010, 52.

»Die Sendung der Kirche, das Evangelium den Menschen aller Zeiten zu verkünden (Mt 28,19), umfaßt den Auftrag, die Offenbarung in einer entsprechenden Sprach- und Zeugnisgestalt zu vermitteln, so daß sie vom Menschen unter seinen gegebenen geistigen, psychischen und kulturellen Voraussetzungen im Glauben auch aufgenommen werden kann. Theologie als die Bemühung um eine theoretische Aneignung und Umsetzung der Offenbarung gehört deshalb wesentlich zum universalen Lehramt der Kirche hinzu.«²³

Damit reflektiert Theologie den Glauben nicht nur, sondern bildet ein Moment seines Vollzugs und zielt auf dessen Vertiefung.

Nachdem in diesem Abschnitt die wissenschaftstheoretischen Fragen nach dem Gegenstand, den Methoden und den Zielen der Theologie skizzenartig benannt wurden, soll im folgenden Abschnitt (über die bisherigen Überlegungen hinaus) erläutert werden, warum und inwiefern der christlichen Theologie in und trotz ihrer weltanschaulichen Gebundenheit der Charakter einer wissenschaftlichen Disziplin zukommt.

2.2. Christliche Theologie als wissenschaftliche Disziplin

Fragt man, was die Identität christlicher Theologie als wissenschaftliche Disziplin ausmacht, wird man über die eben angestellten Überlegungen hinaus darauf verweisen können, dass es sich um eine historisch gewachsene und kulturell verankerte Forschungstradition handelt, der es um die Systematisierung und Evaluierung der christlichen Weltanschauung zu tun ist.

Nun gibt es eine voraussetzungslose Wissenschaft ebenso wenig wie eine vorurteilsfreie Forschung – und das gilt für die empirischen Wissenschaften ebenso wie für Philosophie und Theologie. Nichtsdestotrotz unterscheiden sich religionsbezogene Wissenschaften wie etwa die Religionsphilosophie oder Religionswissenschaft(en) von der christlichen Theologie bezüglich der jeweils akzeptierten Voraussetzungen. Im Unterschied zu diesen religionsbezogenen Wissenschaften weiß sich die christliche Theologie einer spezifischen weltanschaulichen Tradition zugehörig und verpflichtet. Diese Verpflichtung kann sie nicht aufgeben, solange sie an ihrer Identität als spezifischer Forschungstradition festhalten will.²⁴

²³ Müller, Dogmatik, 13f.

²⁴ Die Systematisierung und Evaluierung lebensweltlicher Theorie und Praxis kennzeichnet

Diesbezüglich lässt sich eine gewisse Analogie zwischen der christlichen Theologie und wissenschaftlichen Forschungstraditionen im Sinne Larry Laudans ziehen:

»Eine Forschungstradition zeichnet sich dadurch aus, dass sie einerseits eine Menge noch zu lösender Forschungsfragen sowie sehr allgemeine apriorische Voraussetzungen und sowohl epistemische als auch methodologische Normen beinhaltet – also ein Paradigma höherer Ordnung. Andererseits enthält eine Forschungstradition spezifische, empirisch überprüfbare Theorien, die mit diesen Voraussetzungen und Normen kompatibel sind – also Paradigmen niedrigerer Ordnung.«²⁵

Auch die christliche Theologie umfasst als Paradigma höherer Ordnung einen Kanon typischer Frage- und Problemstellungen, eine Fachterminologie, epistemologische und methodologische Normen theologischer Forschung, aber auch quasi-transzendente, nicht zureichend begründbare weltanschauliche Voraussetzungen. Darüber hinaus umfasst sie – als Paradigma niedrigerer Ordnung – konkrete theologische Entwürfe, die mit diesen (empirisch) nicht überprüfbaren Voraussetzungen und Normen kompatibel sind, sich aber hinsichtlich bestimmter Kriterien (Kohärenz, Zusammenhang, Vollständigkeit, Erfahrungsbezug, Erklärungskraft etc.) kritisch diskutieren und rational vergleichen lassen.

Als Forschungstradition ist die christliche Theologie in die kirchliche Glaubensüberlieferung und -praxis eingebettet. Die »fachwissenschaftliche

keineswegs nur die Theologie. So vertritt etwa Peter Hoyningen-Huene die pointierte These: »Die ganze Wissenschaft ist nur die Systematisierung des alltäglichen Denkens« (ders., *Information Philosophie* [2/2009] 37, 22–27).

²⁵ Kornmesser, Stephan / Schurz, Gerhard: Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften. Einleitung und Übersicht, in: Ders. / Ders. (Hg.): *Die multiparadigmatische Struktur der Wissenschaften*. Wiesbaden 2014, 11–46, hier 24. Vgl. zudem Laudan, Larry: *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley / Los Angeles 1977. Laudans Konzept der Forschungstradition schließt kritisch an Thomas Kuhns paradigmatisches Wissenschaftsverständnis und Imre Lakatos Konzeption wissenschaftlicher Forschungsprogramme an. Ebenso wie Lakatos unterscheidet Laudan zwischen einem empirisch nicht überprüfbaren Kern fundamentaler wissenschaftlicher Theorien und deren empirisch überprüfbarem Hypothesenmantel. Im Unterschied zu Popper, Lakatos und Kuhn betont er allerdings, dass die Entwicklung wissenschaftlicher Theorien keineswegs nur das Verhältnis zur Empirie betrifft (Bewährung, Falsifikation, Anomalien), sondern sich ebenso sehr einer »theorieinternen Dynamik« verdanke, die auf konzeptuellen Weiterentwicklungen und Problemlösungsvorschlägen beruhe. Theoriekerne sind aus Laudans Sicht weniger starr als Lakatos angenommen hatte. Das Movers wissenschaftlichen Fortschritts bestehe nicht in der bloßen Akkumulation empirischer Belege, sondern ebenso im Vergleich von Theorien hinsichtlich ihrer konzeptuellen Kohärenz und ihres Problemlösungspotenzials.

Identität« der christlichen Theologie wird dabei maßgeblich konstituiert durch

- (a) ihr wissenschaftsimmanentes Ziel, in Bezug auf den eigenen Gegenstandsbereich möglichst viele wahre und gehaltvolle Überzeugungen zu gewinnen (theoretisches Ziel);
- (b) ihr wissenschaftsexternes Ziel, den Glauben der christlichen Glaubensgemeinschaft zu erhalten, zu vertiefen und zu fördern (praktisches Ziel);
- (c) ihre Reflexion von Leben und Welt im Rahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses (materiale Orientierung);
- (d) ihre Orientierung an den Standards geistes-, kultur- und sozialwissenschaftlicher Praxis (methodische Orientierung);
- (e) ihre Orientierung an der christlichen Glaubenspraxis und der von ihr hervorgebrachten Bezeugungsgestalten, insofern diese als theologische Erkenntnisquelle fungiert (vorwissenschaftliches methodisches Proprium).

In ihrer Vollgestalt kann christliche Theologie auf keines der genannten Merkmale verzichten. Das schließt allerdings nicht aus, dass Teilaufgaben theologischer Arbeit auch sachgemäß erfüllt werden können, ohne dass die genannten Konstitutionsmerkmale vollständig vorliegen.

3. Christliche Spiritualität als Thema der Fundamentaltheologie

Im ersten Teil dieses Beitrags wurden die Begriffe der Spiritualität sowie der christlichen Spiritualität erläutert, während im zweiten Teil die Kernaufgaben der Fundamentaltheologie als theologischer Grundlagenwissenschaft umrissen wurden. Im abschließenden dritten Teil sollen darauf aufbauend einige Aufgaben der Fundamentaltheologie in der Auseinandersetzung mit dem Spiritualitätsthema benannt werden.

Ich beginne mit einer kurzen Vorbemerkung: An einigen theologischen Fakultäten hat sich ein eigenes Fach etabliert, das sich mit der Spiritualitätsthematik aus systematisch-theologischer Perspektive auseinandersetzt

und meist entweder als *Theologie der Spiritualität* oder *Spirituelle Theologie* bezeichnet wird.²⁶ Daran schließt sich die Frage an, ob sich spiritualitäts-theologische Grundlagenfragen ganz oder teilweise an ein solches Fach delegieren lassen. Angesichts der alles andere als flächendeckenden Fakultätspräsenz sowie der nur fallweise fundamentaltheologischen Ausrichtung dieses Fachs werde ich hier allerdings davon ausgehen, dass die Fundamentaltheologie Grundlagenfragen der Spiritualität mitzubehandeln hat. Damit komme ich zu einigen zentralen Aufgaben der Fundamentaltheologie in der Auseinandersetzung mit dem Spiritualitätsthema:

- (1) *Klärung des Spiritualitätsbegriffs*: Wie im zweiten Teil dargelegt, ist es der Fundamentaltheologie als theologischer Grundlagenwissenschaft aufgegeben, Grundbegriffe des Glaubens und der Theologie zu klären (vgl. 2 (a)). Dazu gehört auch jener der Spiritualität – ein entsprechender Vorschlag wurde bereits im ersten Teil dieses Beitrags skizziert. Besonders zu berücksichtigen ist in diesem Zusammenhang, dass Spiritualität und Theologie nicht im Singular, sondern im Plural auftreten. Das hat zur Folge, dass letztlich nur spezifische Konzepte von Spiritualität und Theologie fruchtbar miteinander in Beziehung gesetzt werden können.
- (2) *Klärung elementarer Beziehungen zwischen Spiritualität und Theologie*: Zu den Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört es nicht nur, unterschiedliche Konzepte der Spiritualität und der Theologie zu klären, sondern ebenso, die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zu analysieren. Dabei lassen sich schematisierend mindestens sechs verschiedene Beziehungsebenen unterscheiden:
 - Spiritualität im allgemeinen und akademische christliche Theologie,
 - Spiritualität im allgemeinen und nicht-akademische christliche Theologie,
 - christliche Spiritualität(en) und akademische christliche Theologie,

²⁶ Eichstätt: Lehrstuhl für Christliche Spiritualität und Homiletik (Erwin Möde); Wien: Lehrstuhl für Theologie der Spiritualität (Marianne Schlosser); Augsburg: Stiftungsprofessur Theologie des geistlichen Lebens (Wolfgang Vogl); Zürich: Professur für Spiritual Care (Simon Peng-Keller), PTH Münster: Fakultätsschwerpunkt, PTH Heiligenkreuz: Institut für Spirituelle Theologie und Religionswissenschaft

- christliche Spiritualität(en) und nicht-akademische christlicher Theologie,
- nicht-spezifisch christliche Spiritualitäten und akademischer christlicher Theologie,
- nicht-spezifisch christlichen Spiritualitäten und nicht-akademische christlicher Theologie.

Auf die Unterscheidung zwischen akademischer (wissenschaftlicher) und nicht-akademischer (vorwissenschaftlicher) Theologie wird im weiteren Verlauf der Überlegungen noch näher eingegangen.

- (3) *Grundlegung einer »Theologie christlicher Spiritualität«*: Als theologischer Grundlagendisziplin ist es insbesondere der Fundamentaltheologie aufgegeben, zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung einer Theologie christlicher Spiritualität beizutragen.²⁷ Dabei ist nicht nur die Beziehung dieses Fachgebiets zu den übrigen theologischen Fächern, sondern auch der interdisziplinäre Charakter des Fachgebiets mit seinen historischen, religionspsychologischen, soziologischen, moralisch-praktischen und vor allem auch systematisch-theologischen Bezügen in den Blick zu nehmen.²⁸
- (4) *Reflexion des Zusammenhangs von Glaubenstheorie und Glaubenspraxis*: So wie jede andere Praxis vollzieht sich auch die spirituelle Praxis nicht im theoriefreien Raum, sondern ist in hohem Maße theorieimprägniert. Im Fall des christlichen Glaubens ist zudem von einem Primat der Glaubenspraxis vor der Glaubenstheorie zu sprechen, sofern erstere von letzterer systematisch reflektiert wird. Aus diesem Grund gehört die Reflexion des Theorie-Praxis-Zusammenhangs zu den zentralen Aufgaben der Fundamentaltheologie als theologischer Grundlagenwissenschaft. Sie umfasst mindestens drei Aufgabenstellungen:

²⁷ Zur Entstehungsgeschichte des Fachs vgl. Weismayer, Josef: Theologie und Spiritualität, in: »Lasset euch vom Geist erfüllen!« (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität. Hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft Theologie der Spiritualität. Münster 2001, 289–306.

²⁸ An deutschsprachigen katholisch-theologischen Fakultäten wird das Fach *Theologie der Spiritualität* oder *Spirituelle Theologie* entweder der Fachdisziplin Moralthologie (Salzburg), Fundamentaltheologie (Regensburg, Vallendar) oder Dogmatik (Wien) zugeschlagen. Zur Geschichte der Einrichtung des Fachs an katholischen Fakultäten vgl. Peng-Keller, Simon: Einführung in die Theologie der Spiritualität. Darmstadt 2010, 15–21.

- (i) Zunächst gilt es, die Glaubenstheorie, die einer authentischen Glaubenspraxis zugrunde liegt, so präzise wie möglich zu explizieren und zu systematisieren.²⁹
- (ii) Sodann sind spezifische Vollzüge der Glaubenspraxis auf die Rationalität ihrer theoretischen Implikationen und praktischen Konsequenzen hin zu prüfen.³⁰
- (iii) Schließlich gilt es, die erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Beziehungen zwischen Glaubenspraxis und Glaubenstheorie zu reflektieren.

Der zuletzt genannte Punkt (iii) betrifft den Zusammenhang von Glaubensleben und theologischer Erkenntnis- bzw. Wissenschaftslehre. Ein solcher Zusammenhang lässt sich folgendermaßen herstellen: Wenn Gott sich dem Menschen in Schöpfung und Geschichte erschließt, dann wird dies in irgendeiner Form erfahr- und erkennbar sein müssen. Dabei gilt es zunächst zu beachten, dass Gottes Selbstoffenbarung nicht nur ein vergangenes, sondern auch ein gegenwärtiges Geschehen darstellt. Nicht zufällig formuliert die Konstitution über die göttliche Offenbarung (DV 2): »[I]n dieser Offenbarung redet [sic!] der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Liebe einzuladen und aufzunehmen.«

²⁹ Ein Blick in die Theologiegeschichte macht deutlich, dass man bei innerkirchlichen Streitfragen letztlich oft nicht von der heiligen Schrift oder der dogmatischen Tradition her argumentierte; vor allem, wenn diese von den Streitparteien jeweils in ihrem Sinn ausgelegt werden konnten. In solchen Fällen wurde nicht selten vom Glaubensvollzug und mithin von dem her argumentiert, was die Praxis des Glaubens an propositionalen Gehalten entweder vorauszusetzen oder an praktischen Konsequenzen zu erfordern schien. Vgl. Greshake, *Spiritualität und Dogmatik*, 241–245, der den Zusammenhang der *lex vivendi* und der *lex credendi* anhand des frühkirchlichen Kampfes gegen die Gnosis, der christologischen Formel von Nikäa und der Auseinandersetzung des Konzils von Trient mit der Reformation exemplarisch verdeutlicht.

³⁰ Die theoretische Rationalität der Annahmen, die eine solche Praxis impliziert, bemisst sich unter anderem an Kriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Erfahrungsbezug und Rechtfertigbarkeit. Was die Frage der praktischen Rationalität spiritueller Vollzüge betrifft, ist vor allem die Verhältnismäßigkeit von Mitteln und Zielen sowie die Lebensförderlichkeit der angestrebten Ziele in den Blick zu nehmen. Diesbezüglich gilt der Grundsatz: Eine spirituelle Praxis wäre in praktischer Rücksicht nicht rational, wenn sich ihre Zielsetzungen entweder gegenseitig ausschlossen oder wenn die für die Erreichung der Ziele gewählten Mittel nicht geeignet wären. Im Blick auf die Lebensförderlichkeit gilt der Grundsatz: Eine spirituelle Praxis wäre in praktischer Rücksicht nicht rational, wenn sie dem Leben und Zusammenleben abträglich wäre.

Sofern das Geschehen von Offenbarung die Möglichkeit ihrer Erkenntnis impliziert, liegt es nahe, das Zusammenspiel der kirchlichen Grundvollzüge (der Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia) als Lebensform und darüber hinaus auch als Erfahrungs- und Erkenntnispraxis zu betrachten, die dem Offenbarungsgeschehen auf rezeptiver Ebene entspricht.³¹

Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung vermittelt und vergegenwärtigt sich realsymbolisch im Lebenszeugnis Jesu und dessen vielgestaltiger Weiterbezeugung durch die Gemeinschaft der Glaubenden. Sie ist

»in ihrer ›wirklich-wirksamen‹ Realität gar nicht anders ›anzutreffen‹, sie kommt nirgend anders zu ›Gegebenheit‹ als in der Spiritualität, in der gelebten Frömmigkeit, d. h. in der Entgegennahme der Gabe im Menschen und seiner vielfältigen Antwort, zu der [...] Anbetung, Meditation, Nachfolge, geistliches Leben, Verwirklichung von Communio gehören.«³²

Diese Zuordnung von Offenbarungsgeschehen, Spiritualität und Offenbarungserkenntnis enthält einige bedenkenswerte Konsequenzen für das Verständnis christlicher Theologie:

- (a) Die epistemische Autorität der Theologie gründet letztlich in der Verlässlichkeit der kirchlichen Grundvollzüge als christlicher Erfahrungs- und Erkenntnispraxis. Sofern es aber die Kirche als Glaubensgemeinschaft nicht ohne diese Grundvollzüge gibt, die Gottes Selbstoffenbarung rezipieren, könnte man mit dem hl. Augustinus sagen, dass die Erkennbarkeit der Glaubwürdigkeit des Evangeliums an der epistemischen Autorität der Kirche hängt: »Ego vero Evangelico non credem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.«³³
- (b) Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung und -mitteilung vermittelt und vergegenwärtigt sich in dem, was die Kirche ist und tut (vgl. DV 8,2). Für das Selbstverständnis der (Fundamental)Theologie bedeutet dies,

³¹ Vgl. ausführlich: Kraschl, Dominikus: Indirekte Gotteserfahrung. Ihre Natur und Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre. Freiburg 2017, 135–140. Unter einer Erfahrungs- und Erkenntnispraxis ist im Allgemeinen ein sozial etabliertes und kontrolliertes Zusammenspiel von Dispositionen und Handlungsweisen zu verstehen, in dessen Kontext auf der Grundlage spezifischer Erfahrungen (mutmaßlich mehrheitlich wahre) Überzeugungen über einen Gegenstandsbereich gebildet und bewertet werden.

³² Greshake, Spiritualität und Dogmatik, 239.

³³ Augustinus: Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti. Liber unus (CSEL 25), 197 (= Kap. 5. 6).

dass der Reflexion von Spiritualität keineswegs nur eine anwendungsorientierte und lebenspraktische Bedeutung zukommt. (Fundamental) Theologie ist vielmehr geradezu als Funktion kirchlicher Spiritualität aufzufassen.³⁴ Als solche hat sie die Aufgabe, die Voraussetzungen, Implikationen und Vollzugsformen kirchlicher Spiritualität intellektuell redlich und im Hinblick auf ihre Vernunftgemäßheit zu reflektieren.³⁵

- (c) Für das Verhältnis von Glaubenspraxis (Spiritualität) und Glaubens-theorie (Theologie) ergibt sich weiter, dass das Projekt einer Glaubenswissenschaft ohne Partizipation am kirchlichen Glaubensvollzug bzw. der christlichen Lebensform nicht gelingen kann. Wenn die christliche *Scientific Community* den lebendigen Erfahrungsbezug gegenüber ihrem Forschungsgegenstand verliert, droht die Theologie zu einem intellektuellen Glasperlenspiel zu degenerieren, deren Grundlagen ihr zunehmend fraglich erscheinen müssen.³⁶ Der Gegenstand des christlichen Glaubens, d.h. Gottes Selbstvermittlung, erschließt sich nur innerhalb einer Perspektive der Teilnahme an den kirchlichen Grundvollzügen, während er einer distanzierten Beobachterperspektive letztlich verschlossen bleibt. In diesem Sinn ist Walter Kasper grundsätzlich Recht zu geben, wenn er festhält: »Es gibt Theologie nicht ohne personale Aneignung des Glaubens, und d. h. es gibt Theologie nicht ohne Spiritualität.«³⁷
- (d) Der skizzierte Zusammenhang von Glaubenspraxis und Glaubens-theorie erweist sich nach dem Gesagten auch von Bedeutung für die Frage,

³⁴ Vgl. Seckler, Max: Theologie als kirchliche Wissenschaft, in: Ders. (Hg.): Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Theologie. Theologie als schöpferischer Auslegung der Wirklichkeit. Freiburg 1980, 62–84.

³⁵ Vgl. Greshake, Spiritualität und Dogmatik, 251. Wenn Hans Urs von Balthasar die Fundamentaltheologie als theologische Ästhetik (»Erblickungslehre«) konzipiert, der es um die Einübung in die Schau der Offenbarungsgestalt geht, dann betont er damit zugleich den inneren Zusammenhang von christlicher Spiritualität und theologischer Erkenntnislehre. Vgl. ders., Herrlichkeit. Bd. I: Schau der Gestalt. Einsiedeln/Trier ³1988.

³⁶ Vgl. Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Theologie und Lebensform, in: Benjamin Leven (Hg.): Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?. Freiburg 2016, 101–123, hier 107–116.

³⁷ Kasper, Walter: Priesterausbildung und Priesterausbildung heute. Theologische Überlegungen zu den neuesten Umfrageergebnissen, in: ThQ 155 (1975), 308–318, hier 316. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass die Theologie ihrem nicht-wissenschaftlichen Ziel, der Glaubensverkündigung zu dienen, nur gerecht zu werden vermag, wenn ihre Lehrer nicht nur Buchgelehrte, sondern auch Glaubenszeugen sind. Aus diesem Grund gehört (neben der intellektuellen Eignung) eine mutmaßliche (Grund)Übereinstimmung von Leben und Lehre zu den kanonischen Bestellungs-voraussetzungen von Theologen.

ob Spiritualität als theologischer Erkenntnisort zu qualifizieren ist. Als theologische Erkenntnisorte werden herkömmlich Instanzen bezeichnet, denen in Kirche und Theologie mit Bezug auf Glaubensfragen epistemische Autorität zuerkannt wird (wie z. B. Schrift, Tradition, Lehramt, Theologie etc.). Diese Instanzen dienen dem kirchlichen Glaubensvollzug, zu dem auch eine immer neu wahrzunehmende Vergewisserung im Glauben gehört. Es handelt sich um Funktionen der Glaubensgemeinschaft, die in einer komplexen Wechselbeziehung gegenseitiger Berichtigung und Ergänzung zueinander stehen.

Nun ist freilich zu konstatieren, dass Spiritualität in der klassischen Loci-Lehre nicht eigens behandelt wird. (Man denke etwa an Melchior Canos *De locis theologicis*). Im Fokus der klassischen Loci-Lehre stehen vorrangig fixierte Glaubenszeugnisse (Schrift, dogmatische Überlieferung, Kirchenvätertheologie etc.) sowie deren Auslegung durch verschiedene Bezeugungsinstanzen (Lehramt, Theologie, Glaubenssinn des Gottesvolkes). Demgegenüber kommt die Glaubenspraxis, welche die in Schrift und Tradition bezeugten Glaubenserfahrungen ermöglicht (hat), allenfalls indirekt in den Blick. Damit entsteht die Gefahr einer erfahrungsvergessenen, offenbarungspositivistischen Schieflage der Theologie. Diese Gefahr konnte und kann die christliche Theologie nur dadurch umgehen, dass sie

»den Rekurs auf ihre *institutionalisierten* Formen der Erfahrung, also die »Erfahrungen aus zweiter Hand« immer in eine Praxis eingebunden hat (und einbindet), die auf eine unmittelbare Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit, also eine »Erfahrung aus erster Hand«, hin ausgerichtet ist.«³⁸

Wenn dem so ist, dann bildet die kirchliche Glaubenspraxis (als durch die Zeit bestehender Ermöglichungsraum authentischer Glaubenserfahrung) geradezu den *primus locus theologicus*, dem gegenüber alle anderen *loci proprii et alieni* als nachgeordnet anzusehen sind.³⁹

³⁸ Schwienhorst-Schönberger, Theologe und Lebensform, 116.

³⁹ Martin Luther konnte sagen: »Sola autem experientia facit theologum.« In: D. Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Bd. 1: Tischreden. Weimar 1883–2009, 16, 13 (Nr. 46). Die Orientierung an den kirchlichen Grundvollzügen als genuiner Erfahrungs- und Erkenntnispraxis christlichen Glaubens fungiert so als theologisches Korrektiv gegenüber einer einseitigen Orientierung an der Schrift (»Biblizismus«), an der dogmatischen Überlieferung (»Denzingertheologie«) oder am ordentlichen kirchlichen Lehramt (»Lehramtspositivismus«). Vgl. Seckler, M.: Das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik, in: Eberhard Schockenhoff / Peter Walter (Hg.): Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper. Mainz

- (e) Abschließend gilt es zu fragen, ob Spiritualität nicht nur als theologischer Erkenntnisort, sondern auch als theologischer Erkenntnisweg aufgefasst werden kann. Im Sinn einer ersten Annäherung sei im Folgenden vorgeschlagen, unter einem Erkenntnisweg regelgeleitete Praktiken oder Prozeduren zu verstehen, die mutmaßlich zur Bildung wahrer Überzeugungen führen. Davon ausgehend wird man sagen dürfen: Wenn die in den kirchlichen Grundvollzügen zum Ausdruck kommende Lebensform zugleich eine genuine Erfahrungs- und Erkenntnispraxis darstellt, dann haben wir es auch mit einem theologischen Erkenntnisweg zu tun. Diese mag sich zugegebenermaßen nicht in derselben Weise operationalisieren lassen wie andere lebensweltliche und vor allem wissenschaftliche Erfahrungs- und Erkenntnispraxen. Das ist aber kein ausreichender Grund, ihr ihre epistemische Verlässlichkeit von vornherein abzusprechen.

Aber sind die kirchlichen Grundvollzüge damit auch als »Methode der Theologie« aufzufassen? Für die Beantwortung dieser Frage ist zunächst zwischen einer akademischen und einer nicht-akademischen Gestalt christlicher Theologie zu unterscheiden. Während es die akademische Theologie aus heutiger Sicht kennzeichnet, sich anerkannter wissenschaftlicher Methoden der Geistes-, Kultur-, und Sozialwissenschaften zu bedienen, charakterisiert die nicht-akademische Theologie eine vergleichsweise intuitive, lebensweltlich situierte und praxisorientierte Vorgehensweise. Exemplarische Produkte nicht-akademischer Theologie, die von der Glaubensgemeinschaft als autoritative Bezeugungsinstanzen und normative Erkenntnisquellen anerkannt werden, sind etwa Schrift, dogmatische Tradition, Kirchenvätertheologie etc. Als Reflexion erster Stufe nimmt die nicht-akademische Theologie eine vermittelnde Position zwischen gelebter Spiritualität einerseits und wissenschaftlicher Theologie als Reflexion zweiter Stufe andererseits ein. (Dabei ist freilich zu berücksichtigen, dass wissenschaftliche Methoden und Standards einem geschichtlichen Wandel unterliegen und zudem innerhalb der Scientific Community mehr oder weniger anerkannt sein können, weshalb sich eine scharfe Grenze zwischen beiden Theologietypen wohl nicht ziehen lässt).

Nun steht außer Frage, dass die akademische Theologie die Gegenstände ihrer Reflexion nicht selbst herstellt, sondern eine lebensweltlich situierte, aus der christlichen Glaubenspraxis hervorgehende Theologie voraussetzt, deren Zeugnisse sie mithilfe wissenschaftlicher Methoden erschließt, prüft und bewertet. Diese nicht-akademische Theologie speist sich aber zu einem nicht unerheblichen Teil aus spirituellen Lebensformen, die, wo sie gelingen – paradigmatisch stehen dafür die Lebenszeugnisse der Heiligen –, zur unentbehrlichen Vorgabe und Wegweisung akademischer Theologie werden. Diese spirituellen Lebensformen sind als Ausdrucksweisen der kirchlichen Grundvollzüge zwar nicht als wissenschaftliche, durchaus aber als *vorwissenschaftliche* Erkenntniswege in den Blick zu nehmen. Um es mit den Worten der Heiligen Schrift zu sagen: »Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht« (Joh 3,21).

4. Fazit

Im *ersten* Teil dieses Beitrags wurde das Konzept christlicher Spiritualität erläutert. Es wurde vorgeschlagen, christliche Spiritualität als umfassende Lebensgestaltung aus der Grundhaltung des Glaubens zu bestimmen, die sich exemplarisch in den kirchlichen Grundvollzügen der Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia realisiert.

Der *zweite* Teil benannte zentrale Aufgaben einer Fundamentaltheologie, die sich als theologische Grundlagenwissenschaft begreift. Hier wurden vor allem die Aufgaben der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie sowie der vernunftgemäßen und zusammenfassenden Rechenschaft des Glaubens hervorgehoben.

Im *dritten* Teil wurde schließlich ein Katalog von Aufgaben umrissen, den die Fundamentaltheologie in der Auseinandersetzung mit dem Spiritualitätsthema zu bearbeiten hat. Dabei wurde deutlich, dass die fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit christlicher Spiritualität keineswegs nur eine anwendungsorientierte Funktion hat, sondern darüber hinaus auch für die theologische Erkenntnislehre und Wissenschaftstheorie eminente Relevanz aufweist.

Origenes von Alexandrien: Peri Euches / Über das Gebet

Überlegungen zu einem aktuellen Thema

Franz Dünzl

1. Die Problemlage

Seit Jahren ist von der Krise der christlichen Kirchen in unseren Breiten die Rede, die auch als Glaubenskrise, ja als Gotteskrise gesehen wird. Die konfessionsübergreifend weiter wachsende Zahl der Kirchenaustritte zeigt, dass die Ursachen dafür nicht allein in konfessionellen Besonderheiten oder in bestimmten Skandalen (Missbrauchsfälle, Verschwendung von Kirchenvermögen, autoritäres Führungsgehalte) und auch nicht in der Erhebung von Kirchensteuern bei den Ersparnissen der Bürger zu suchen sind, sondern viel tiefer liegen. Viele, die ihre Kirche verlassen, haben sich innerlich längst von den kirchlichen Institutionen und von einer religiösen Grundhaltung verabschiedet und finden in den Negativschlagzeilen und den finanziellen Nachteilen, die die Zugehörigkeit zu einer der großen Konfessionen mit sich bringen, allenfalls eine zusätzliche Bestätigung, die ihre ablehnende Haltung vor sich selbst und vor anderen rechtfertigt.

Es fehlt das Gegengewicht der eigenen religiösen Erfahrung (denn natürlich nehmen auch viele überzeugte Christen Anstoß an den Missständen, ohne deshalb im Zentrum ihres persönlichen Glaubens erschüttert oder geschwächt zu werden). Der Mangel an persönlicher religiöser Erfahrung manifestiert sich besonders im weitgehenden Verlust der Gebetspraxis – so ist die Glaubenskrise unserer Zeit nicht zuletzt auch eine Krise des Gebets.

Diese Krise kommt nicht von ungefähr – sie hat zu tun mit den Plausibilitäten einer veränderten Weltsicht:

Die Sorge um das ewige Heil und die Angst vor der Verdammnis, die bis ins letzte Jahrhundert hinein – maßgeblich beeinflusst von der kirchlichen Verkündigung – das Grundrepertoire religiöser Praxis bei vielen Gläubigen aufrechterhielten, sind als Motivation weitgehend ausgefallen, weil Himmel und Hölle für die meisten Zeitgenossen keine relevanten Perspektiven mehr darstellen, die ihr Handeln beeinflussen könnten. Aber auch andere Beweggründe des Gebets haben ihre Überzeugungskraft verloren:

Blieb in zurückliegenden Jahrhunderten angesichts von Krankheit, Unglück und Not oft kein anderer Ausweg, als sich Hilfe suchend an Gott zu wenden, so sind heute unsere Einsicht in die konkreten Ursachen des Leids ebenso wie die Möglichkeiten seiner aktiven Bekämpfung so sehr gewachsen, dass Gott allenfalls noch als Lückenbüßer ins Spiel kommt:

Wer etwa in unseren Breiten Krebspatient wird, wird hoffen, dass seine Krankheit mit den hochdifferenzierten Methoden der Histologie diagnostiziert und dann mit einer gezielten Therapie bekämpft wird, die Erfolg versprechend erscheint. Das Resultat einer evtl. notwendigen Operation hängt von den Kompetenzen und vom Geschick des Arztes ab, die problemlose Heilung der Wunden von der Sorgfalt der Pflege – was hat das noch mit Gott zu tun?

Gott ist – nach heutigem Verständnis – auch nicht dafür zuständig, ein Gewitter, einen Tornado oder gar einen Tsunami zu verhindern. Die plattentektonischen Verschiebungen der Erdkruste, die gewaltige Erdbeben und Flutwellen auslösen, hat es schon viele Millionen Jahre gegeben, bevor Menschen die Erde bevölkerten, und es wird sie auch weiter geben ohne Rücksicht auf den Menschen. Die Wetterextreme (Dürre, Überschwemmungen, nie dagewesene Hitze- und Kältewellen) sind in unseren Augen kein göttliches Strafgericht, sondern Folgen des vom Menschen forcierten Klimawandels, und sie werden – ebenso wie die Seuchen, die ja teilweise ebenfalls von Menschen herbeigeführt sind (BSE, Vogelgrippe etc.) – zu einer Aufgabe für Politik und Wissenschaft, die der Aufhebung der Atmosphäre begegnen, die Tierhaltung verbessern und Medikamente oder Impfstoffe gegen Krankheiten entwickeln müssen.

Wir haben auch größeren Einblick gewonnen in die sozialen und psychologischen Zusammenhänge menschlichen Unglücks: Warum Wirtschaftskrisen und Arbeitslosigkeit entstehen, Ehen zerbrechen, warum jemand in die Kriminalität abrutscht oder sich von extremistischen Strömungen faszinieren lässt, welche Mechanismen bei Mobbing am Arbeitsplatz oder bei Fremdenfeindlichkeit am Werk sind, warum Ängste, Neid und Hass sich immer wieder Bahn brechen. Viele Berufsgruppen und Institutionen (Schulen und Universitäten, therapeutische Einrichtungen, SozialarbeiterInnen, Arbeitsämter, kirchliche und staatliche Hilfsprojekte) bemühen sich, den Ursachen solcher Gefahren auf die Spur zu kommen und ihnen entgegen zu steuern, aber es wird kaum jemand auf den Gedanken kommen, dass die Lösung der Eurokrise, der Abbau der Arbeitslosigkeit, die Senkung der Scheidungsrate, das Eindämmen der Ebolaseuche oder die gelungene Integration der Flüchtlinge von Gott zu erbitten und zu erwarten wäre.¹

Freilich verstummt der Mensch nicht einfach, wenn er das Gebet aufgibt – das menschliche Grundbedürfnis, sich mitzuteilen, von seinen Erlebnissen, Freuden und Nöten zu erzählen, bleibt; aber es findet heute andere Wege, über das Internet, die sozialen Netzwerke, in denen das eigene Leben vor das Forum virtueller ›Freunde‹ gestellt wird, auf deren Reaktion man gespannt wartet. Solche Rückmeldungen erscheinen viel konkreter, viel wichtiger, vielleicht sogar hilfreicher als eine Antwort ›von oben‹, an die man sowieso nicht ernsthaft glauben kann.

Wir sind entschlossen, unser Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und fühlen uns autonom,² selbst dort, wo unsere Bemühungen nicht von Erfolg gekrönt sind – wo bleibt da noch Raum für das Gebet, für Gott? Und selbst wenn in ausweglosen Situationen, in denen keine menschliche Hilfe mehr möglich scheint, ein Verzweifelter sich an Gott wendet, ist

¹ Für Höhn, Hans-Jürgen: *Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens*, in: M. Striet (Hg.). *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*. Freiburg u. a. 2010, 59–86, hier: 61, ist es ein Kennzeichen »der Moderne«, dass sie »alles, was in der Welt geschieht, aus der Welt erklären will und keinen Transzendenzbezug mehr zulässt«. Ebd., 64 ergänzt er: »Die Autonomie der Naturerkenntnis und der soziokulturellen Sachbereiche (Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Medien, Politik) hat die Hypothese ›Gott‹ zur Erkenntnis, Beschreibung und Gestaltung von Natur und Gesellschaft längst überflüssig gemacht.«

² So auch: Höhn, *Beim Wort genommen*, 64: »Für die Moderne gilt es als ausgemacht, dass jetzt für den Menschen die Zeit gekommen ist, sein Leben in die eigenen Hände zu nehmen und sich nicht mehr in der Hand eines anderen zu wissen. Diese Überzeugung macht vor der Religion nicht Halt.«

nicht garantiert, dass sein Anliegen die gewünschte Resonanz findet. Natürlich wäre es werbewirksame Propaganda, wenn sich erweisen ließe, dass Gläubige, die regelmäßig beten, seltener erkranken oder rascher wieder gesund werden, ein glücklicheres Familienleben führen und Erfolg in der Arbeit haben – manche christlichen Gruppierungen und manche Prediger setzen auf solche Propaganda, die einer statistischen Überprüfung freilich nicht standhalten würde und im Übrigen auch theologisch verfehlt ist. Gehen denn im Krieg oder bei Terroranschlägen nur die Gottlosen zugrunde? War unter der Viertelmillion Toten, die der Tsunami Anfang 2004 forderte, denn niemand, der ein frommes Leben führte? Kann sich ein Gläubiger durch Gebet gegen eine Seuche immunisieren?

Ist es von daher nicht tatsächlich sinnlos zu beten? Geht das Weltall nicht seinen Gang, ganz unabhängig davon, ob jemand sich im Gebet Gott zuwendet oder nicht? Und selbst wenn jemand das Dasein Gottes (oder eines ›höheren Wesens‹) nicht in Frage stellt – muss er nicht denken, dass Gottes Ratschluss längst feststeht, dass jedem Menschen auf undurchschaubare Weise sein Schicksal zugewiesen ist, das nicht darauf Rücksicht nimmt, ob einer gut oder böse war, jung oder alt, ob er oder sie Verantwortung für andere trägt oder nur sich selber im Blick hat...

Man sollte meinen, dass diese Zweifel am Sinn des Gebets typisch neuzeitliche Gedanken sind, die die Religionskritik und den Fortschritt der Wissenschaften, den Ausbau der sozialen Institutionen und die Globalisierung des Wissens um die Probleme der ganzen Welt voraussetzen. Erstaunlicherweise gibt es solche Zweifel aber schon sehr viel länger: Aus dem 3. Jh. n. Chr. ist uns eine Schrift des christlichen Gelehrten Origenes³ überliefert, deren Thema das Gebet und seine Infragestellung ist.⁴

³ Informationen zu Leben und Werk des Origenes bieten z. B. Fürst, Alfons: Art. Origenes, in: RAC 26 (2015), 460–567; Vogt, Hermann Josef: Art. Origenes, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur³ (2002), 528–536; und Williams, R.: Art. Origenes / Origenismus, in: TRE 25 (1995), 397–420.

⁴ Text und Übersetzung orientieren sich – sofern nicht anders vermerkt – an: Stritzky, M.B. von (Hg.): Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung. Bd. 21: Über das Gebet. Freiburg 2014; der griech. Text wurde hierfür aus GCS 3, 297–403 übernommen. Modifikationen der Übers. stammen ggf. von F. D. Aus der Sekundärliteratur sind hervorzuheben: Gessel, Wilhelm: Theologie des Gebetes nach ›De Oratione‹ des Origenes. München u. a. 1975; und Perrone, L.: La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata. Brescia 2011. Perrone datiert die Schrift ebd. 18f. (mit P. Nautin) auf ca. 234/35 n. Chr.

2. Impulse aus der Schrift des Origenes über das Gebet

Origenes war von seinem Mäzen, dem reichen Ambrosius, und einer Christin namens Tatiana aufgefordert worden, eine Abhandlung über das Gebet zu verfassen⁵ und dabei auch auf die Argumente von Zeitgenossen einzugehen, die Zweifel am Sinn des Betens äußerten.⁶ Deren Grundthese lautete, durch Gebete sei nichts zu erreichen und deshalb sei das Beten überflüssig (μηδὲν ἀπὸ τῶν εὐχῶν ἀνύεσθαι καὶ διὰ τοῦτο ... περισσὸν εἶναι τὸ εὐχεσθαι).⁷ Vorgetragen wurde diese These offenbar nicht von Anhängern atheistischer oder deistischer Lehren (wie sie etwa in den Philosophenschulen der Atomisten bzw. der Epikuräer vertreten wurden⁸), sondern von gnostischen (oder philosophischen) Gruppierungen,⁹ nach deren Überzeugung das All zwar durchaus von Gott und seiner Vorsehung gelenkt werde, es aber dennoch oder gerade deswegen theologisch anspruchsvolle Gründe gegen das Gebet gebe.¹⁰

Welcher Bedarf (χρεία) bestehe denn, so wird gefragt, ein Gebet zu dem emporzusenden, der auch vor dem Beten weiß, wessen wir bedürfen?! Es heißt ja in der Schrift: »Gott weiß alles, noch ehe es geworden ist« (Susanna 35a LXX bzw. 42 θ'), und nichts wird von Ihm infolge seiner Entstehung erst dann erkannt, sobald es entstanden ist, als ob es davor nicht erkannt worden wäre. – Das Vorauswissen Gottes, der alles, was geschehen wird, schon kennt, bevor es da ist, wird hier als Argument gegen das Gebet ins Feld geführt: Die Zukunft ist nicht mehr offen, sodass sie durch das Gebet beeinflusst und verändert werden könnte. Für Gottes Zeit und Raum überragende Gegenwart ist das Künftige nicht weniger deutlich als das Vergangene – ein theologisches Axiom, das die gängige Vorstellung, dass

⁵ Vgl. Origenes, *de oratione* 2,1 (Stritzky, Origenes, 98f.), dazu die Einleitung von: Stritzky ebd. 6–8, sowie: Perrone, *La preghiera* 17f.

⁶ Vgl. Origenes, *orat.* 5,1 (Stritzky, Origenes, 114f.).

⁷ *Orat.* 5,1 (Stritzky, Origenes, 114f.).

⁸ Auf Epikur und seine Schule verweist auch: Gessel, *Theologie des Gebetes*, 150. Vgl. auch: Perrone, *La preghiera*, 94.

⁹ An Gnostiker denkt auch: Gessel, *Theologie des Gebetes*, 150–152. Er weist ebd., 152f. aber darauf hin, dass auch bei Stoikern und Peripatetikern das Gebet auf Ablehnung stieß. Perrone, *La preghiera*, 95f., hält ebenfalls Vertreter einer gnostischen Sekte für die anvisierten Gegner des Gebets, betont aber, dass Origenes sie nicht genauer identifiziere und philosophische sowie spezifisch christlich-theologische Argumentationen im Blick habe. Die philosophischen Reserven gegenüber dem (Bitt-)Gebet in der Antike beschreibt er: ebd., 81–90.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden Origenes, *orat.* 5,2–5,6 (Stritzky, Origenes, 116–121).

Gott den Ablauf der Zeit auf ähnliche Weise ›erlebt‹ wie wir und von der Zukunft ›überrascht‹ werden könnte, als naiv entlarvt.

Die Gegner des Gebets verstärken ihr Argument weiter: Gott hat das, was sein wird, nicht nur im Voraus erkannt, sondern auch im Voraus geordnet (οὐ μόνον προεγνώσθαι τὰ ἐσόμενα ἀλλὰ καὶ προδιατετάχθαι),¹¹ und nichts geschieht gegen seine Anordnungen.¹² Als töricht würde daher jemand gelten, der darum beten wollte, dass die Sonne aufgehe, indem er glaubt, dass durch das Gebet das geschieht, was auch ohne sein Gebet eintreten würde. Genauso unverständlich wäre indes ein Mensch, der meint, dass infolge seines Gebets geschieht, was doch auf jeden Fall eintreten würde, auch wenn er nicht gebetet hätte! Ein zweites Beispiel soll diesen Gedanken unterstreichen: Wenn jemand unter der Sommerhitze stöhnt und meint, er könne durch sein Gebet den Stand der Sonne so verändern, dass er die angenehmen Temperaturen des Frühlings genießen könnte, würde er jeden Irrsinn überbieten. Aber genauso stünde es mit dem, der meint, infolge seines Betens müsse er (all) das nicht erleiden, was dem Menschengeschlecht an Misslichkeiten unweigerlich zustößt.

Halten wir kurz inne, um uns bewusst zu machen, wie modern diese Argumente klingen: Was geschieht, geschieht. Die astronomischen Gegebenheiten, die den Ablauf des Tages und der Jahreszeiten auf unserer Erde bestimmen, sind dem Einfluss des Gebets ebenso entzogen wie andere kausale Zusammenhänge: Krankheiten, die durch Vererbung oder eine gesundheitsschädliche Lebensweise vorprogrammiert sind, Umweltschäden, die durch die rücksichtslose Ausbeutung der Natur entstehen, Erdbeben, Überschwemmungen, Dürrekatastrophen werden durch das Gebet nicht verhindert, weil sie reale Ursachen haben, die ebendiese Folgen nach sich ziehen. Selbst im Bereich der menschlichen Gesellschaft sind solche Kausalitäten nachvollziehbar: Das Aufflammen von Nationa-

¹¹ *Orat.* 5,3 (Stritzky, Origenes, 116f.).

¹² Auf eine interessante Parallele aus dem Mittelalter verweist Müller, K.: Selbstverständliche Erhörung. Predigt zu Lk 11,1–13, in: M. Striet (Hg.). *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet.* Freiburg u. a. 2010, 125–131, hier: 125f.: Im 13. Jh. formulierten christliche Aristoteliker aufgrund ihrer neu gewonnenen philosophischen Perspektive die Maxime: »Quod non est orandum« ... Es gehört sich nicht zu beten. Und das sagten die Aristoteliker nicht, weil sie nicht an Gott glaubten, sondern weil sie das Gottsein Gottes durch an ihn gerichtete Bitten gefährdet sahen: Wenn Gott Gott ist, so dachten sie, dann weiß er alles seit je und leitet er alles von je. Jede Bitte, die sich an ihn richtet, verkennt das. Sie versucht ja, ihn zu beeinflussen – als ob er, der völlig vollkommen in sich ruht, dessen bedürftig oder auch nur fähig wäre.«

lismen und religiösem Fanatismus, die in bewaffnete Konflikte umschlagen und die Existenz unschuldiger Menschen vernichten, lässt sich als Kompensation von Minderwertigkeitsgefühlen, wirtschaftlicher Benachteiligung oder langanhaltender Missachtung deuten, das Scheitern vieler Beziehungen als Mangel an sozialer Kompetenz, die Arbeitslosigkeit als Folge einer Wirtschaftspolitik, die wichtige Prinzipien außer Acht gelassen hat – wer wollte von Gott erwarten, dass er den genetischen Code eines Risikopatienten ändert, dass er krankmachende Lebensgewohnheiten kompensiert, die Schäden der individuellen oder kollektiven Psyche wie durch ein Wunder behebt, die Ungerechtigkeit der Weltwirtschaftsordnung oder die verfehlte Politik einzelner Regierungen an diesen vorbei zurechtrückt, um die Not der betroffenen Menschen zu mindern? Haben die Gegner des Gebets zur Zeit des Origenes mit ihrer ›fatalistischen‹ Sicht nicht recht – bis heute?!

Purer Fatalismus meldet sich bei der Infragestellung des Gebets allerdings nicht zu Wort, denn die Vertreter dieser Option berufen sich auch auf die Bergpredigt: »Der himmlische Vater weiß, an welchen Dingen wir Bedarf haben, noch bevor wir ihn darum bitten!« (vgl. Mt 6,8).¹³ Sie erklären es daher für durchaus logisch, dass der Vater und Schöpfer des Alls die Angelegenheiten eines jeden auf heilbringende Weise regelt, nach Art eines Vaters, der über unmündige Kinder gesetzt ist und nicht erst deren Bitten abwartet, da sie entweder (noch) gar nicht bitten können oder aus Unwissenheit oft das Gegenteil von dem, was ihnen zuträglich und nützlich wäre, erhalten wollen. Angewandt auf die (erwachsenen) Beter bedeutet das: Wir Menschen stehen Gott weit mehr nach als die ganz kleinen Kinder dem Verstand ihrer Eltern (und sollten deshalb unsere Angelegenheiten Gott überlassen, so die implizierte Konsequenz).

Die theologische Argumentation der Gegner des Gebets erfährt hier eine überraschende Wendung ins Positive: Es ist nicht einfach nur sinnlos zu beten, vielmehr weiß Gott viel besser als wir, was gut für uns ist, noch bevor wir darum bitten – ganz abgesehen davon, dass die menschliche Beschränktheit oft das Verkehrte für erstrebenswert hält und zum Gegenstand des Gebets macht. In dem Hinweis auf die väterliche Fürsorge Gottes schwingt das Vertrauen darauf mit, dass Gott von sich aus alles zum Heil der Menschen lenken will.

¹³ Frei zitiert ist der Vers in *orat.* 5,2 (Stritzky, Origenes, 116f.).

Doch dieses Vertrauen kennzeichnet wiederum nur die eine Seite der Medaille, denn die Kritiker des Gebets bringen nun – unter Berufung auf einschlägige Bibelstellen¹⁴ – den Gedanken der Prädestination ins Spiel.¹⁵ Wenn (nach Ps 57,4 LXX) Sünder vom Mutterschoß an abtrünnig gemacht worden sind und umgekehrt der Gerechte vom Mutterleib an ausgesondert worden ist (vgl. Gal 1,15), dann bitten wir im ersten Fall vergeblich um den Nachlass der Sünden, während uns im zweiten Fall das Allerbeste zufallen wird, auch wenn wir nicht beten. Bestätigt wird dieser Sachverhalt des Weiteren durch das Schicksal von Jakob und Esau, das (nach Röm 9,11f.) durch die freie Wahl Gottes festgelegt war, noch ehe sie geboren waren und etwas Gutes oder Schlechtes getan hatten, und ebenso durch den Hymnus des Epheserbriefes, dem zufolge der Vater alle, die das Heil erlangen werden, vor Grundlegung des Kosmos in Christus auserwählt hat (vgl. Eph 1,4f.). Folglich gehört einer entweder zu denen, die vor der Grundlegung des Kosmos auserwählt worden sind – dann kann er unmöglich aus dieser Erwählung herausfallen und hat deshalb das Gebet nicht nötig; oder aber er ist nicht auserwählt und nicht prädestiniert – dann betet er vergeblich, auch wenn er tausend Mal beten wollte, weil er nicht erhört werden wird.

Da nun Gott unwandelbar ist und im Voraus das All umfasst hat und zudem bei dem bleibt, was er im Voraus angeordnet hat, erscheint es aus sich selbst heraus unsinnig zu beten, in der Meinung, man könne durch das Gebet Gottes Ratschluss ändern (Αὐτόθεν δὲ ἀπεμφαίνει ... εὐχέσθαι, οἰόμενον μετατρέψειν διὰ τῆς εὐχῆς αὐτοῦ τὴν πρόθεσιν).¹⁶ Ebenso unsinnig wäre die Annahme, man könne – als ob Gott nicht schon im Voraus (alles) geregelt hätte, sondern das Gebet eines jeden abwarten würde – erreichen, dass er (erst) infolge des Gebetes das anordnet, was dem Beter angemessen ist ... , während er das vorher nicht in Betracht gezogen hätte.

Mit dieser biblisch fundierten Argumentation, die um das Thema Prädestination kreist, kehrt der Gedankengang – nach dem eingeschobenen Hinweis, dass Gottes Heilswille Vertrauen verdient und des Gebetes nicht bedarf – zu seinem ›fatalistischen‹ Ausgangspunkt zurück, nur dass das *fatum* hier einen anderen Namen trägt, den Namen Gottes nämlich, der

¹⁴ Zur Diskussion dieser Bibelstellen im Werk des Origenes vgl. Perrone, *La preghiera*, 103–107.

¹⁵ Vgl. dazu *orat.* 5,4f. (Stritzky, Origenes, 116–119).

¹⁶ *Orat.* 5,5 (Stritzky, Origenes, 118f.).

in undurchschaubarem Ratschluss die einen zu Sündern, die andern zu Gerechten prädestiniert, woran auch das Gebet nichts zu ändern vermag.

Kurz zusammengefasst lauten die Haupteinwände gegen das Gebet, die Origenes an dieser Stelle noch einmal wörtlich aufgreift, folgendermaßen:

»Erstens: Wenn Gott die zukünftigen Ereignisse vorher kennt und diese eintreten müssen, dann ist das Gebet zwecklos. Zweitens: Wenn alles nach dem Willen Gottes geschieht und seine Beschlüsse festgelegt sind und nichts von dem, was er will, geändert werden kann, dann ist das Gebet zwecklos (ματαιὰ ἡ προσευχή)«. ¹⁷

Dass Origenes im Folgenden über die Vereinbarkeit des freien Willens mit der göttlichen Vorsehung bzw. Prädestination räsoniert, ¹⁸ die ja auch das frei-willige Gebet eines jeden umfasst bzw. mit einkalkuliert und ihm seinen Platz oder seine Funktion im Gesamtgeschehen zuweist (weshalb es nicht überflüssig sein kann), soll uns hier nicht weiter beschäftigen, weil das eher auf philosophische Gefilde führen würde, die dem heutigen Menschen keine Antwort auf die Frage geben, welchen Nutzen das Gebet denn überhaupt für ihn haben könne.

Origenes jedenfalls zeigt sich davon überzeugt, dass vielfacher Nutzen für den entsteht, der in rechter Weise betet oder sich (wenigstens) nach Kräften darum bemüht: ¹⁹ Zuallererst sei unbedingt jene Förderung (bzw. jener Segen) zu nennen, die der erfährt, der sich innerlich auf das Beten ausrichtet (Καὶ πρῶτόν γε πάντως ὧνατό τι ὁ πρὸς τὸ εὖξασθαι ταθεῖς κατὰ τὸν νοῦν), und zwar durch eben diesen Zustand während des Betens (δι' αὐτῆς τῆς ἐν τῷ εὖχεσθαι καταστάσεως), weil er dabei die Haltung verwirklicht, dass er sich in die Gegenwart Gottes stellt und zu Ihm, dem Gegenwärtigen, spricht in der Überzeugung, dass dieser ihn sieht und hört (θεῶ παριστάναι ἑαυτὸν καὶ παρόντι ἐκείνῳ λέγειν σχηματίσας ὡς ἐφορῶντι καὶ <ἀκούοντι> ²⁰).

¹⁷ *Orat.* 5,6 (Stritzky, Origenes, 118–121).

¹⁸ Vgl. *orat.* 6–8,1 (Stritzky, Origenes, 120–131), dazu die Reflexionen bei Gessel, *Theologie des Gebetes*, 156–171, und: Perrone, *La preghiera*, 108–121.

¹⁹ Diese Überzeugung ist formuliert in *orat.* 8,2 (Stritzky, Origenes, 130f.); vgl. zum Thema »Nutzen des Gebets« die Ausführungen von: Gessel, *Theologie des Gebetes*, 195–213.

²⁰ Das Partizip *ἀκούοντι* in *orat.* 8,2 (Stritzky, Origenes, 130) stellt eine plausible Konjekturen gegenüber dem Wiederholungsfehler (*παρόντι*) im Textzeugen dar; vgl. GCS 3, 317 kritischer Apparat; P. Koetschau (Hg.). BKV² 48, 33 Anm. 7; sowie: Stritzky, Origenes, 130 Anm. 79.

Es lohnt sich, an dieser Stelle erneut innezuhalten und die Bedeutung der Aussage zu ermessen: Beim Gebet geht es – so Origenes – in erster Linie nicht darum, irgendetwas zu erhalten oder zu erlangen,²¹ sondern um die Gegenwart Gottes selbst. Beten heißt vor allem: Sich der Gegenwart Gottes öffnen, wieder und immer wieder. Denn das ist die eigentliche Frucht des Gebetes, jedes anhaltenden Gebetes, und zugleich seine Erhöhung: In der Gegenwart Gottes zu leben, in jeder Lebenslage Sein Dasein zu spüren, wohin auch immer der eigene Weg führen mag. Das Gebet ermöglicht es, in existenzieller Ungewissheit zu stehen, wie in dichtem Nebel, ohne die nächsten Schritte absehen zu können, und sich doch getragen zu wissen.

Natürlich wird der Skeptiker einwenden, dass ja genau darin das Problem bestehe, dass er die Gegenwart Gottes nicht spürt, wenn er es doch einmal unternimmt zu beten. Aber ganz abgesehen davon, dass es selbst im zwischenmenschlichen Bereich fragwürdig wäre, wenn ich mich nur dann an einen Freund wende, wenn ich ein bestimmtes Anliegen habe, und ihn sonst links liegen lasse, wäre es verfehlt, das Gebet als eine Art Münzautomat zu betrachten, bei dem sich das gewünschte Resultat einstellt, wenn nur die passende Münze eingeworfen wird – so billig macht sich Gott offenbar nicht...

In Wirklichkeit ist das Gespür für die Gegenwart Gottes eine Frage der inneren Achtsamkeit und der Wahrnehmung: »Das Wesentliche (gemeint ist Gott) kann nie fehlen, aber wir nehmen es meist nicht wahr«, lehrt ein erfahrener Exerzitienmeister (Franz Jalics).²² Insofern ist das Gebet, das anhaltende Gebet, eine Schule der Achtsamkeit, der Wahrnehmung, eine fortdauernde Übung, die in gewisser Weise den Rat des Paulus umsetzt: »Betet ohne Unterlass!« (1Thess 5,17). Damit ist natürlich nicht eine Vielzahl

²¹ In diesem Punkt trifft sich Origenes – über die Jahrhunderte hinweg – mit Meister Eckhart, der in einer seiner Predigten die falsche Haltung der Christen Gott gegenüber aufs Korn nimmt: »Manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebst du wegen der Milch und des Käses und wegen deines eigenen Nutzens. So halten es alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz« (Predigt 16: *Quasi vas auri solidum*, in: Meister Eckhart: Deutsche Predigten und Traktate, Hg. v. J. Quint. München 1979, 227).

²² Wörtlich schreibt in seinem Buch: Jalics, Franz: *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. Würzburg 1994, 35: »Man muß kein großer geistlicher Meister sein, um zu wissen, daß der Weg zu Gott sich durch die Wahrnehmung öffnet und nicht durch das diskursive Denken. Gott ist da, aber wir nehmen ihn nicht wahr.«

von Vaterunsern gemeint und noch nicht einmal der tägliche Rhythmus der Gebete (wie ihn die Tagzeitenliturgie der Kirche festlegt); vielmehr geht es darum, in allem Geschehen Gott zugewandt zu bleiben oder sich Ihm immer wieder von Neuem zuzuwenden, dem großen Horizont unseres kleinen Daseins. Durch Meditation kann man sich diese Haltung zu eigen machen (und auch der traditionelle Rosenkranz kann diesem Ziel dienen), doch ist auch die Meditation immer nur ein Training für den Ernstfall, den Alltag, der mehr und mehr vom Bewusstsein der Gegenwart Gottes geprägt sein soll, der uns dabei bisweilen durchaus fremd und undurchschaubar, stumm und abweisend vorkommen mag, aber doch da ist (JHWH).²³

In diesem Sinn deutet auch Origenes an späterer Stelle die Mahnung des Paulus:

»Nur so können wir das Gebot ›Betet ohne Unterlass‹ als ausführbar auffassen, wenn wir das ganze Leben des Heiligen ein einziges großes, zusammenhängendes Gebet nennen würden« (εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἵπομεν εὐχήν); und »Teil dieses ›großen Gebetes‹ ist auch das, was man normalerweise ›Gebet‹ nennt«. ²⁴

Zuvor aber konkretisiert Origenes ausführlich den Nutzen, der dem Menschen, der sich dem Gebet zuwendet, aus seiner inneren Haltung erwächst:²⁵ Er wird Gott (der »*Herz und Nieren prüft*«: Ps 7,10) gefallen wollen und darum jedem, der sich an ihm vergangen hat, vergeben, die Leidenschaft des Zorns aus der Seele tilgen, niemandem grollen und nichts nachtragen. Ja, er wird alles vergessen wollen, was außerhalb des Gebets liegt (die Alltagssorgen etc.) und sich über die weltlichen Vorstellungen erheben. Und er wird vor Beginn des Betens alle Unzufriedenheit gegenüber der Vorsehung abgelegt haben (πᾶσαν τὴν πρὸς τὴν πρόνοιαν δυσαρέστησιν, πρὶν εὖξασθαι, ἀποβεβληκώς), mit den Geschehnissen einverstanden sein (τοῦ εὐαρεστούμενου τοῖς γινομένοις) und nicht gegen Gott murren, der, was er will, zur Übung für uns (πρὸς γυμνάσιον ἡμῶν) anordnet – eine Haltung, wie sie auch im Buch Ijob zum Ausdruck kommt: »Bei al-

²³ Dementsprechend ist für Höhn, Beim Wort genommen, 62, »das Beten kein Mittel zur Herstellung dessen, was noch nicht ist, sondern ein Vollzug, in dem sich der Mensch vergewissert, was immer schon gilt.«

²⁴ *Orat.* 12,2 (Stritzky, Origenes, 144f.). Gessel, *Theologie des Gebetes*, 249, spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer ›Entgrenzung‹ des Gebets, einer ›Integration‹ des Gebets in das Leben und des Lebens in das Gebet; vgl. ausführlicher ebd., 245–249.

²⁵ Vgl. *orat.* 8,2–10,1 passim (Stritzky, Origenes, 130–137).

lem, was ihm zustieß, versündigte sich Ijob nicht mit seinen Lippen gegen Gott« (Ijob 2,10).²⁶ Wer so betet, verspricht Origenes, wird noch beim Sprechen die Kraft des auf ihn Hörenden, das Wort: »Siehe, Ich bin da« (Jes 58,9) wahrnehmen.²⁷

Fasst man diese Impulse zusammen, so erfordert das Gebet nicht weniger als eine Art ›kopernikanischer Wende‹: Im Mittelpunkt steht nicht mehr der Beter, der den Lauf der Dinge ändern und sich Gott gewissermaßen gefügig machen will – vielmehr stellt der Beter Gott in den Mittelpunkt: Ihm will er nahe sein, Ihm will er sich anvertrauen, seiner Vorsehung, seinem Ratschluss, Ihm will er folgen in der Realität seines Lebens, wie es auch aussehen mag. Das lässt sich natürlich leicht niederschreiben, solange diese Einstellung nicht auf die Probe gestellt wird (durch eine schwere Krankheit, den plötzlichen Tod eines geliebten Menschen, durch unverschuldete Not oder himmelschreiendes Unrecht). Aber sie zeigt tatsächlich den Weg auf, auf dem man das Ganze des eigenen Lebens, Freud und Leid, in das Gebet integrieren kann und so zur Annahme der Wirklichkeit geführt wird, um selber ins Lot zu kommen. Denn das Ziel des Gebetes ist nicht, Gottes Willen zu beugen, sondern ihm gegenüber offener zu werden – »so spricht Gott sein Ja, so stirbt unser Nein«.²⁸

Ich will allerdings klarstellen, dass diese innere Haltung nicht einfach gleichbedeutend ist mit ›Ergebung‹ in das eigene Schicksal, das schon feststeht, sondern dass man in dieser Zuwendung zum Willen Gottes auch die Inspiration²⁹ und die Kraft finden kann, um den Kampf um das eigene Leben (wieder) aufzunehmen und fortzuführen. Insofern ist das

²⁶ *Orat.* 10,1 (Stritzky, Origenes, 134–137).

²⁷ *Orat.* 10,1 (Stritzky, Origenes, 134f.). Mit Recht wendet sich Gessel, *Theologie des Gebetes*, 206–213, dagegen, die Aussagen des Origenes auf die Erfahrung der *unio mystica* zu beziehen.

²⁸ Mit diesem Refrain enden die Strophen des Liedes ›Suchen und Fragen‹ im neuen Gotteslob Nr. 457.

²⁹ Auf den Hl. Geist als »Welt verändernde Beziehungsmacht Gottes« verweist Werbick, Jürgen: In Gottes Ohr? Notizen zu Bittgebet. Theodizee und zum Dialogcharakter des Betens, in: M. Striet (Hg.). *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*. Freiburg u. a. 2010, 31–57, hier: 50, um einen Kontrapunkt zur Auffassung des Gebets als »harte Schule der Ergebung in Gottes Willen« (ebd., 51) zu setzen. Er konkretisiert: »Die durch ihn [den Geist] erwirkte Weltveränderung geschieht nicht ohne die Menschen, die sich ihm öffnen; sie geschieht entscheidend auch dadurch, dass sie sich ihm öffnen. Aber sie bewirkt, was diese niemals aus sich wirken könnten: Gottes Zukunft in dieser Welt der Eigendynamiken und Verhängnisse, in der Welt des Todes« (ebd., 50). Mit solchen Überlegungen will Werbick den »Gott der Betenden« von »Platons Gott« abheben, mit dem »tatsächlich nur der Weg der Ergebung vereinbar« wäre (ebd., 38f.).

Gebet keineswegs eine Einbahnstraße, sondern ein Beziehungsgeschehen, das dem Menschen Trost, Stärkung, Ermutigung oder auch selbstkritische Einsicht schenken kann – das Gebet hat Verwandlungspotenzial.

Deshalb will ich mir auch eine leise Modifikation der Gedanken des Origenes erlauben: Ich glaube, dass Verletzungen und Kränkungen, die es einem Menschen schwer machen, zu vergeben, nicht am Gebet hindern sollten, ebenso wenig wie andere Schäden der Seele, weil ja die Kranken des Arztes bedürfen und nicht die Gesunden (vgl. Mt 9,12 par.); dennoch ist es gut, sich des eigenen Zorns, der eigenen Eifersucht und Unversöhnlichkeit bewusst zu sein und sich in diesem Bewusstsein vor Gott zu stellen, der Heilung schenken kann, sofern jemand überhaupt ›gesund werden‹ will...

Origenes geht bei der Beschreibung des Nutzens, der dem Gebet inneohnt, einen Schritt weiter:³⁰ Wer in der beschriebenen Weise betet, »wird geeigneter für die innige Verbindung mit dem Geist des Herrn, der den ganzen Erdkreis erfüllt« (ἐπιτηδειότερος γίνεται ἀνακραθῆναι τῷ πεπληρωκότῃ τὴν πᾶσαν οἰκουμένην τοῦ κυρίου πνεύματι; vgl. Weish 1,7).³¹ Diese kurze Notiz ist nicht unwichtig, betont doch schon Paulus, dass der den Gläubigen geschenkte Geist des Herrn selber in unaussprechlicher Weise in ihnen betet und für sie eintritt (vgl. Röm 8,26f.; Gal 4,6). Den Gedanken der Gebetsgemeinschaft entfaltet Origenes darüber hinaus durch den Hinweis, dass wir durch unser Gebet auch Anteil am Gebet des Logos haben, der der Mittler zwischen den Menschen und Gott und unser Fürsprecher (παράκλητος) bei Gott ist,³² und dass auch die Engel und die entschlafenen Christen mit einstimmen in das Gebet.³³

Den Gedanken, dass die Verstorbenen bei Gott für uns eintreten, versucht Origenes durch die Überlegung zu bekräftigen, dass auch die Nächs-

³⁰ Vgl. zum Folgenden *orat.* 10,2–11,5 (Stritzky, Origenes, 136–143).

³¹ *Orat.* 10,2 (Stritzky, Origenes, 136f.).

³² An späterer Stelle des Traktats, in *orat.* 15–16,1 (Stritzky, Origenes, 158–163), stellt Origenes klar, dass sich das Gebet der Christen (προσευχή im Sinne der Anbetung) ausschließlich auf Gott, den Vater, richten dürfe, zu dem auch der Heiland selbst betete – ein deutlicher Hinweis auf die subordinatianisch geprägte Trinitätsvorstellung dieses Theologen (vgl. dazu die Diskussion bei: Gessel, *Theologie des Gebetes*, 94–101; Perrone, *La preghiera*, 137, betont, dass der hier zum Ausdruck kommende Subordinatianismus eher [heils-] ökonomisch und soteriologisch als ontologisch zu nennen sei). Doch sollte dabei nicht übersehen werden, dass sich noch heute die meisten Präsidialgebete der Messfeier an Gott (den Vater) richten »durch Christus, unseren Herrn« – ein Erbe urchristlicher Gebetstheologie.

³³ Vgl. dazu Gessel, *Theologie des Gebetes*, 198–204.

tenliebe im ewigen Leben ihre Vollendung erfährt und deshalb die Verstorbenen noch mehr von dieser Liebe erfüllt sind gegenüber denen, die noch im Lebenskampf stehen – der Beter weiß sich also beheimatet in der Gemeinschaft der Heiligen, womit ja nicht nur jene Heiligen gemeint sind, die im Kalender verzeichnet sind, sondern alle, in denen die Liebe lebendig (geblieben) ist. Darum ist es nicht verkehrt, auf die Fürsprache derer zu vertrauen, die uns schon in diesem Leben geliebt haben, weil ihre Liebe durch den Tod nicht beendet, sondern vertieft worden ist.

3. Bitten und Erhört-Werden

Origenes will seine Leser im Vertrauen auf die Macht des Gebetes bestärken und führt deshalb aus der Hl. Schrift Beispiele von Menschen an,³⁴ »die durch rechtes Beten die größten Güter von Gott erlangt haben«:³⁵ Er verweist auf die unfruchtbare Hanna, der auf ihr Gebet hin ein Sohn geschenkt wurde, nämlich Samuel (vgl. 1 Sam 1,9–20), auf König Hiskija, der – noch kinderlos – sterbenskrank darniederlag und infolge seines Gebetes gesund und doch noch zu einem der Stammväter Jesu wurde (vgl. 2 Kön 20,1–7; Mt 1,10–16). Er erinnert an das Gebet des Mordechai und der Ester, das ihr Volk vor den Nachstellungen ihres Feindes Haman am persischen Königshof errettete (vgl. Est 4–7), an Judit, die zu Gott betete und den feindlichen Feldherrn Holofernes überwinden konnte (vgl. Jdt 9; 13), und schließlich an die Rettungswunder, die durch Gebete erwirkt wurden: Die Bewahrung der drei jungen Männer im Feuerofen Nebukadnezars (vgl. Dan 3), die Rettung Daniels in der Löwengrube (vgl. Dan 6) und die Befreiung des Jona aus dem Bauch des Meeresungeheuers (vgl. Jona 2).

Wer Origenes kennt und dem Gedankengang des Traktats bisher gefolgt ist, darf mit Recht verwundert sein – lässt der große Theologe hier nicht die spirituelle Perspektive des Gebets außer Acht und schwenkt (seinem Publikum zuliebe?) auf die Linie derer ein, die das Gebet nur dann für sinnvoll halten, wenn ihre konkreten Bitten (um Nachkommenschaft, Gesundung, Sieg über die Feinde und Errettung aus Not) erhört werden?

³⁴ Vgl. zum Folgenden *orat.* 13,2 (Stritzky, Origenes, 146f.).

³⁵ *Orat.* 13,2 (Stritzky, Origenes, 146f.).

Und sind die biblischen Exempel nicht geeignet, eine solche Erwartung zu fördern?³⁶

Nein, Origenes bleibt sich treu, denn er fährt unvermittelt fort,³⁷ jeder von uns könnte Ähnliches berichten, wenn er sich dankbar an die empfangenen Wohltaten erinnern wollte: Denn es gibt Seelen, die (wie Hanna) lange Zeit unfruchtbar waren und erst infolge anhaltenden Gebetes »schwanger« wurden auf das Wirken des Hl. Geistes hin. Andere Beter haben sich den Feinden des Glaubens erfolgreich widersetzt (wie Mordechai und Ester oder Judit), sind unversehrt (wie die drei Männer im Feuerofen) durch Versuchungen hindurchgegangen, die sengender waren als jede Flamme, haben sich durch Gebete gegen die Geister der Bosheit und gegen rohe Menschen schützen können (wie Daniel angesichts der Löwen) oder wurden (wie Jona) nach der Übertretung der Gebote Gottes vom »Tod« verschlungen, der sie infolge ihrer Gebete aber doch nicht festhalten konnte.

Nachträglich³⁸ klärt Origenes, warum er dies – nach der Aufzählung der biblischen Exempla – notwendigerweise sagen musste: Es sei ja seine Absicht,

»diejenigen, die das pneumatische Leben, das Leben in Christus ersehnen, abzubringen vom Gebet um die kleinen und irdischen Dinge (ἀποτρέποντι τὴν πνευματικὴν καὶ τὴν ἐν Χριστῷ ζωὴν ποθοῦντας ἀπὸ τοῦ περὶ τῶν μικρῶν καὶ ἐπιγείων εὐχεσθαι) und sie einzuladen zu den mystischen Anliegen (καὶ παρακαλοῦντι ἐπὶ τὰ μυστικά), deren Vor-Bilder die vorher erwähnten Beispiele waren (ὧν τύποι ἦσαν τὰ προειρημένα)«. ³⁹

Denn die höhere Einsicht in den Sinn der Texte verdiene auf jeden Fall den Vorzug vor der offen zutage liegenden Bedeutung des Wortlauts.

Was also zunächst wie eine Bestätigung der gängigen Erwartung wirken konnte, die die Gläubigen mit dem Gebet in ihren konkreten Anliegen verbinden, wird durch die allegorische Auslegung, die Origenes auch in seinen Bibelkommentaren stets bevorzugt, wieder zurechtgerückt: Ihm zufolge sind die konkreten biblischen Gebetserhörungen als Vor-Bilder auf das spirituelle Leben zu beziehen, auf das Fruchtbarmwerden im Guten,

³⁶ Auf dieses Problem macht auch Gessel, *Theologie des Gebetes*, 177, aufmerksam; dessen Lösung diskutiert er ebd., 178–180; vgl. dazu auch: Perrone, *La preghiera*, 140–150.

³⁷ Vgl. *orat.* 13,3 (Stritzky, Origenes, 146–149).

³⁸ In *orat.* 13,4 (Stritzky, Origenes, 148–151).

³⁹ *Orat.* 13,4 (Stritzky, Origenes, 148f.).

den Widerstand gegen das Böse und die Umkehr, wenn man einmal vom Ungehorsam Gott gegenüber ›verschlungen‹ wurde, wie Origenes noch einmal ausführt.⁴⁰

Die Unterscheidung dieser beiden Ebenen des Bittens ist Origenes so wichtig, dass er bereits zum zweiten Mal in seinem Traktat⁴¹ das Agraphon (ein ›ungeschriebenes‹ Wort Jesu, das in die neutestamentlichen Bücher nicht Eingang gefunden hat, aber doch auf ihn selbst zurückgehen könnte⁴²) zitiert: »Bittet um das Große, und das Kleine wird euch dazugelegt werden und ›Bittet um das Himmlische, und das Irdische wird euch dazugelegt werden‹« (αἰτεῖτε τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται· καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια, καὶ τὰ ἐπίγεια ὑμῖν προστεθήσεται)⁴³ – überliefert ist der erste Teil des Agraphon schon bei Clemens v. Alexandrien;⁴⁴ am ehesten berührt er sich mit Mt 6,33 / Lk 12,31, wo allerdings die ›Bitte um das Große‹ als das ›Trachten nach dem Gottesreich‹ konkretisiert ist. Origenes interpretiert: »Alles Symbolische und Vor-Bildhafte ist im Vergleich zum Wahren und Geistigen ›klein‹ und ›irdisch‹ (Πάντα γε τὰ συμβολικά καὶ τυπικά συγκρίσει τῶν ἀληθινῶν καὶ νοητῶν μικρὰ ἐστι καὶ ἐπίγεια)«, und der göttliche Logos will mit seinem Gebot sagen:

»Ihr, die ihr Pneumatiker sein wollt [vom Geist bestimmte Menschen], bittet ... um das Himmlische und Große, damit ihr ... als das ›Himmlische‹ das Himmelreich erben und als das ›Große‹ die größten Güter genießen könnt und euch der Vater das ›Irdische und Kleine‹, das ihr wegen der leiblichen Bedürfnisse nötig habt, noch dazu gewährt, in dem Maße, wie es notwendig ist«⁴⁵

In diesem Sinn wäre also die Erfüllung der konkreten Gebetsanliegen lediglich eine ›Dreingabe‹ bei der Gewährung der großen, himmlischen Gaben.

Auf diese Unterscheidung kommt Origenes nach einem längeren Exkurs über die verschiedenen Arten des Gebets (neben dem Bittgebet gibt es ja auch Lobpreis, Fürbitte und Danksagung) und dessen richtigen

⁴⁰ Vgl. *orat.* 13,4 (Stritzky, Origenes, 148–151).

⁴¹ Vgl. schon *orat.* 2,2 (Stritzky, Origenes, 100f.); weitere Belege in *de oratione* und anderen Werken Origenes' listet Stritzky, Origenes, 152f. Anm. 135 auf.

⁴² Siehe Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente, Nr. 86 [Logion 41] (Hg. von A. Resch. TU 5/4, [1906] Darmstadt 21967, 111f.).

⁴³ *Orat.* 14,1 (Stritzky, Origenes, 152f.).

⁴⁴ Siehe Clemens v. Alex., *strom.* I 158,2 (GCS 52³, 100; Übers. BKV² Zweite Reihe 17, 132); vgl. dazu *strom.* IV 34,6 (GCS 52³, 263; Übers. BKV² Zweite Reihe 19, 31).

⁴⁵ *Orat.* 14,1 (Stritzky, Origenes, 152f.).

Adressaten⁴⁶ erneut zu sprechen,⁴⁷ und er begegnet dabei Einwänden, die seiner Option für die Spiritualisierung des Bittens entgegengehalten werden könnten, zum einen nämlich der Hinweis auf die konkreten atl. Exempla und zum anderen die Verheißung, dass uns eben auch das ›Irdische und Kleine‹ dazugelegt werden solle. Um seine eigene Auffassung zu verdeutlichen, gebraucht Origenes einen Vergleich: Wenn jemand uns einen Gegenstand schenkt, wirft dieser Gegenstand notwendigerweise immer auch einen Schatten – es wäre aber verfehlt zu behaupten, der Geber wolle uns zwei Dinge schenken, nämlich den Gegenstand und dessen Schatten; letzterer ist vielmehr nur die Begleiterscheinung der eigentlichen Gabe. So will auch Gott die großen und himmlischen pneumatischen Gnadengaben schenken – deren Begleiterscheinungen (›Schatten‹) aber sind die somatischen Dinge (*παρακολουθήματα τῶν μεγάλων καὶ ἐπουρανίων πνευματικῶν χαρισμάτων εἶναι τὰ σωματικά*)⁴⁸, und sie werden jedem zu seinem Besten gegeben entweder nach Maßgabe des Glaubens oder wie der Geber es will; sein Wollen aber ist weise, wenn wir auch nicht imstande sind, für eine jede der Gaben eine des Gebers würdige Ursache und Veranlassung zu benennen.

Origenes zieht dabei freilich in Betracht, dass diese ›kleinen Dinge‹ nicht jedem in gleicher Weise gewährt werden, und nutzt deshalb noch einmal das Bild des Schattens:⁴⁹ Wie der Schatten einer Sonnenuhr für Betrachter (an verschiedenen Standorten auf der Erde) unterschiedlich lang erscheint oder auch gar nicht zu sehen ist (wenn nämlich die Sonne gerade senkrecht über dem Stab der Sonnenuhr steht), so sei es auch nicht auffällig, wenn manchmal die ›Schatten‹ den Empfängern überhaupt nicht zuteilwerden oder oft in unterschiedlichem Maße. Das sei aber kein Grund zur Beschwerde:

»Wie nämlich jemand, der die Sonnenstrahlen sucht, sich weder über die Anwesenheit noch über die Abwesenheit des Schattens der körperlichen Dinge freuen oder ärgern wird, da er ja das Notwendigste besitzt, sobald er hell beschienen ist,...; so werden wir, wenn das Pneumatische in unserem Besitz ist und wir von Gott

⁴⁶ Vgl. *orat.* 14,2–16,1 (Stritzky, Origenes, 154–163).

⁴⁷ Siehe *orat.* 16,2 (Stritzky, Origenes, 162–165).

⁴⁸ *Orat.* 16,2 (Stritzky, Origenes, 164); zu dem verwendeten Vergleich und den Schlussfolgerungen des Origenes vgl. Gessel, *Theologie des Gebetes*, 173–177, der ebd., 177 darauf aufmerksam macht, dass der »ständige Hinweis auf die Schattenhaftigkeit aller irdischen Dinge ... an das bekannte Höhlengleichnis Platons« erinnert.

⁴⁹ Vgl. *orat.* 17,1 (Stritzky, Origenes, 164–167).

zu dem vollkommenen Erwerb der wahren Güter ›erleuchtet‹ werden, uns nicht kleinlich um ein unbedeutendes Ding, das dem Schatten entspricht, kümmern. Denn alles Materielle und Körperliche, von welcher Beschaffenheit es auch immer sein mag, hat den Wert eines flüchtigen und kraftlosen Schattens und kann durchaus nicht mit den heilbringenden und heiligen Gaben Gottes ... verglichen werden.«

Irdischer Reichtum lasse sich mit dem (inneren) Reichtum an Wort und Weisheit jeder Art nicht vergleichen, ebenso wenig körperliche Gesundheit mit einem gesunden Geist, einer starken Seele und wohlgeordneten Gedanken. »*All dies, durch den Logos Gottes ins Ebenmaß gebracht, ... macht die körperlichen Beschwerden zu einer unbedeutenden Schramme und womöglich zu etwas noch Geringfügigerem als einer Schramme*«. ⁵⁰

Von daher wundert es nicht, dass Origenes im Blick auf die atl. Exempla behauptet, die eigentlichen Gaben an die atl. Frommen seien pneumatischer Natur gewesen:⁵¹ Bei Hanna war die Seele in einem höheren Maße fruchtbar geworden als der Leib, und König Hiskija zeugte mehr noch Kinder des Geistes als solche des Leibes, Mordechai und Ester wurden eher vor geistigen Nachstellungen errettet als vor Haman, und Judith schlug in erster Linie dem den Kopf ab, der ihre Seele verderben wollte, und nicht (nur) dem Holofernes; den jungen Männern im Feuerofen wurde mehr noch ›Tau des Himmels‹ geschenkt als leibliche Erfrischung, wie auch Daniel eher vor den unsichtbaren Löwen gerettet wurde als vor den sichtbaren. Und Jona entkam dem Ungeheuer (sc. dem Teufel), weil er fähig war, den Hl. Geist zu erfassen. – Der Vorrang der pneumatischen Gaben vor den irdischen wird auf diese Weise sichergestellt.

So kann Origenes das Fazit ziehen:

»Beten muss man also, [freilich] beten um die zu bevorzugenden und wirklich ›großen und himmlischen Güter‹; und die Sorge um die ›Schatten‹, die den zu bevorzugenden Gütern folgen, muss man Gott überlassen, der ja weiß, an welchen Dingen wir Bedarf haben wegen unseres vergänglichen Leibes, noch bevor wir ihn bitten« (vgl. Mt 6,8).⁵²

Diese Perspektive behält Origenes auch bei der nun folgenden Auslegung des Vaterunsers⁵³ bei, auf die ich hier nicht weiter eingehen kann. Nur

⁵⁰ *Orat.* 17,1 (Stritzky, Origenes, 166f.).

⁵¹ Vgl. *orat.* 16,3 (Stritzky, Origenes, 164f.).

⁵² *Orat.* 17,2 (Stritzky, Origenes, 168f.).

⁵³ Vgl. *orat.* 18–30 (Stritzky, Origenes, 170–269).

eine Kritik, die eine gewisse Einseitigkeit der Theologie des Origenes konstatiert, sei mir erlaubt:

Das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat, entspricht weitgehend den Intentionen, die auch Origenes im Gebet verwirklicht sehen will, denn die Bitten um die Heiligung des Gottesnamens, um das Kommen Seines Reiches, die Realisierung Seines Willens, die Vergebung der eigenen Schuld, die Bewahrung vor Versuchung und die Erlösung von dem Bösen gehören zweifellos zu den ›großen und himmlischen‹ Anliegen, die der Beter im Sinn haben soll.

Aber es scheint mir doch auffällig, ja bezeichnend, dass der Herr (der ja kein platonisierender Theologe war wie Origenes) das Irdische doch nicht ganz außer Acht ließ, dass zumindest eine Bitte des Vaterunsers unsere konkreten Sorgen in den Blick nimmt: »*Unser tägliches Brot gib uns heute!*« (Mt 6,11; so auch Didache 8,2; vgl. Lk 11,3, wo es – wohl sekundär – heißt: »*Unser tägliches Brot gib uns täglich!*«⁵⁴).

Die Übersetzung ist ebenso wie die Deutung dieser Bitte bis heute umstritten, und wahrscheinlich hat Origenes mit seiner spiritualisierenden Interpretation⁵⁵ der Auslegungsgeschichte eine Hypothek mit auf den Weg gegeben.⁵⁶ Denn für ihn kann es sich beim Wortlaut dieser Bitte nicht um das irdische Brot, die Nahrung für den Leib, handeln, wie ein unbefangener Leser meinen würde – das wäre ja das ›Kleine und Geringe‹, es muss um etwas ›Großes und Himmlisches‹ gehen. Origenes fragt:

»Wie konnte der, welcher fordert, dass man um himmlische und große Dinge bitten müsse, ... gleichsam seine eigenen Lehren vergessen und anordnen, dem Vater ein Anliegen bezüglich einer irdischen und kleinen Sache vorzutragen, da ja das für unser leibliches [Leben] gegebene Brot weder himmlisch, noch die Bitte darum ein große Bitte ist?«⁵⁷

⁵⁴ Bovon, Francois: Das Evangelium nach Lukas. Bd. 2. (EKK III/2). Zürich u. a. 1996, 129, erklärt das dadurch, dass sich der Verfasser des Evangeliums auch hier »des weiterdauernden Lebens der Gläubigen und der Kirche, also einer aufgeschobenen Parusie, bewußt war und ... seine Hoffnung auf Beständigkeit« ausdrückte. »Wer Beständigkeit sagt, setzt die Mittel zum Durchhalten voraus.«

⁵⁵ Dem entspricht in der lateinischsprachigen Kirche die Auslegung Tertullians in *de oratione* 6 (FC 76, 230–233), der aber immerhin auch die konkrete Deutung des ›Brot‹ auf den Lebensunterhalt in Erwägung zieht.

⁵⁶ Wie andere Exegeten zeigt sich auch Bovon, EKK III/2, 131–133, unentschieden, ob es sich bei dem erbetenen Brot, um »*das Brot des kommenden Tages*« handelt, also »um materielles Brot, bei dem aber biblische Nebenbedeutungen mitschwingen«, oder aber um »*das Brot des Wesentlichen*«, unerlässlich für unser Leben oder übernatürlich ..., wobei die Perspektive christologisch oder sakramental ist; in diesem Fall handelt es sich um spirituelles Brot«.

Einen solchen Widerspruch traut Origenes Jesus nicht zu, und damit läuft er in jene Falle, die den systematischen Theologen aller Zeiten gefährlich wird (*sit venia verbo*) bei ihrem Bemühen, die Widersprüchlichkeiten des Lebens, der Bibel, der Theologie und selbst der Lehre Jesu um des eigenen ›Systems‹ willen auf die Reihe zu bringen und so lange zu glätten, bis sie verschwunden sind.

Aus diesem Grund verbindet Origenes die Brotbitte des Vaterunsers mit der Brotrede des johanneischen Christus (bei dieser Kombination macht sich der aus heutiger Sicht fatale Mangel an historisch-kritischem Bewusstsein bemerkbar, das zwischen dem Jesus der synoptischen Tradition und den Meditationen des Johannesevangeliums doch zu unterscheiden versteht); er setzt das Brot der Vaterunserbitte in Beziehung zum »*lebendigen Brot, das vom Himmel herabgekommen ist*« (Joh 6,51), identifiziert es also mit dem Logos Gottes, der Seele und Geist des Menschen immerfort (»täglich«) nährt.⁵⁷ Trotz ihrer spirituellen Tiefe ist in dieser Deutung doch ein Hauch ideologischer Verengung zu spüren, weil nicht sein kann, was nicht sein darf: Ein Jesus, der seine Jünger lehrt, um die tägliche Nahrung zu bitten? – unmöglich!

In Wirklichkeit passt diese Unterweisung m. E. sehr wohl zu dem Wanderprediger aus Galiläa, dessen Begleiter sogar am Sabbat Ähren raufen mussten, um den drängendsten Hunger zu stillen (vgl. Mt 12,1–8), für den das »tägliche Brot« also keineswegs garantiert war. Und die Bitte um den notwendigsten Lebensunterhalt ist auch mit der Mahnung Jesu vereinbar, sich nicht um Kleidung und Nahrung zu sorgen oder Gott mit vielerlei Bitten lästig zu fallen (vgl. Mt 6,7.25–34), denn die Brotbitte bedeutet in dieser Hinsicht eine Reduktion auf das Wesentliche: Vor Gott soll der Mensch alle weitreichenden Wünsche beiseitelassen, im Vaterunser wird eben nicht um Gesundheit, Glück und Erfolg, Besitz und Einfluss, schöne Erlebnisse, Prestige und Beliebtheit gebetet – von Gott zu erbitten ist nur das Allernotwendigste:⁵⁸ Brot für den heutigen (bzw. morgigen) Tag, wobei im Wort »Brot« alles mitschwingen mag, was der Mensch an diesem Tag zum Leben braucht (denn bekanntlich stirbt man z. B. am Durst eher als

⁵⁷ *Orat.* 27,1 (Stritzky, Origenes, 212f.).

⁵⁸ Vgl. *orat.* 27 (Stritzky, Origenes, 212–233); dazu: Gessel, *Theologie des Gebetes*, 180–186, sowie: Perrone, *La preghiera*, 219–229.

⁵⁹ Das hat zumindest Tertullian, *orat.* 6,3 (FC 76, 230–233), gesehen: *Panem enim peti mandat* [sc. Christus], *quod solum fidelibus necessarium est, cetera enim nationes requirunt.*

am Hunger ...). Die Brotbitte des Vaterunsers lehrt den Menschen, sich zu bescheiden, den Blick auf das zu richten, was er nötig hat, um diesen einen Tag zu bestehen: die Nahrung, aber wohl auch die notwendige Geborgenheit und Zuwendung – für diesen einen Tag!

Es liegt, meine ich, ein großer Trost in dieser Bitte des Vaterunsers, die uns der Herr ans Herz gelegt hat: Denn um das, was einer am heutigen Tag zum Leben braucht, kann jeder bitten, der Reiche, der bei dieser Bitte auch daran erinnert wird, dass ihm sein Leben samt allem Reichtum »noch in dieser Nacht« genommen werden kann (Lk 12,20), aber auch der, der nicht weiß, wie er den nächsten Tag überstehen soll. Dabei muss es nicht nur um materielle Not gehen – auch wer in den Abgrund einer Depression versunken ist und schon am Morgen darauf wartet, dass es Abend wird, und am Abend, dass es wieder Morgen wird, auch für ihn geht es – ebenso wie für einen Kranken, der die Strapazen einer Chemotherapie erduldet – immer nur darum, diesen einen Tag zu bestehen, auch er kann sich in der Vaterunserbitte wiederfinden: Gib mir, was ich heute zum Leben, zum Überleben brauche!

Dass diese Bitte im Gebet Jesu steht, »ist ... kein Zufall, sondern intensives, ja untrügliches Indiz für die Menschlichkeit des Evangeliums«, konstatiert der Münsteraner Theologe Klaus Müller⁶⁰ – dem ist nichts hinzuzufügen.

4. Fazit

Wer der Argumentation des Origenes und den Reflexionen zu seinem Traktat folgt, wird den Eindruck gewinnen, dass diese Sicht des Gebets recht anspruchsvoll wirkt – eignet sie sich überhaupt, um der Krise des Gebets in der heutigen Zeit zu begegnen?

Mir erscheint es einerseits ziemlich zweifelhaft, ob man Zeitgenossen, denen die religiöse Praxis abhanden gekommen ist, auf diese Weise vom Sinn des Betens überzeugen könnte. Auf der anderen Seite halte ich es aber für verfehlt, andere mit billigen Versprechungen (das Gebet bringt Gesundheit, Wohlstand und Erfolg) in die Irre zu führen. Denn trotz der

⁶⁰ Müller, Selbstverständliche Erhörung, 127.

eindeutigen Aufforderung Jesu in der Bergpredigt, vertrauensvoll zu bitten, zu suchen und anzuklopfen, weil selbst die Menschen, die doch böse sind, ihren Kindern Gutes zukommen lassen, bleibt die Verheißung der Erhörung inhaltlich recht offen: »Wieviel mehr wird euer Vater im Himmel denen Gutes⁶¹ geben, die ihn bitten« (Mt 7,11). Nicht gangbar scheint mir aber auch der Weg, das Gebet in traditioneller Manier zu einer mechanischen Gewohnheit herabzustufen, die eben einzuhalten ist, auch wenn einem nicht klar ist, warum und wieso.

Es ist wohl unvermeidlich, dass ein Christ einen weiten Weg zurücklegen muss, bis sein Gebet »erwachsen« bzw. »reif« wird, und es sind die Lebenserfahrungen, die diesen (unabschließbaren?) Prozess in Gang halten. Auf diesem Weg geht es wesentlich um die Gottesbeziehung, die auch von Lobpreis und Dank geprägt sein wird – nicht umsonst heißt ja die zentrale christliche Feier »Eucharistie« / Danksagung. Die schlichte Anbetung bringt die Gottesbeziehung ebenfalls in einer »zweckfreien« Weise zum Ausdruck. Das (Für-)Bittgebet stellt indes wohl die größte Herausforderung für den Glaubensweg dar, auf dem sich der Einzelne weiterentwickeln muss, wenn er den Glauben nicht aufgeben will.

Letztlich, denke ich, ist es nicht die Gebetslehre, sondern die existenzielle Haltung eines Menschen, der im Gebet verankert ist, die ausstrahlt und Wirkung zeigen kann – natürlich nicht auf die Massen, aber immer wieder in persönlichen Begegnungen. In gewisser Weise realisiert sich in dem, der den anspruchsvollen Weg des Gebets geht, die Vorhersage von Karl Rahner, dass »der Christ der Zukunft ein Mystiker« sein oder dass es ihn nicht mehr geben werde.⁶² Dass man »Mystikern« freilich nicht auf Schritt und Tritt über den Weg läuft, darf niemanden verwundern...

⁶¹ Das Lukasevangelium interpretiert an dieser Stelle die »guten Gaben« als »den Heiligen Geist« (Lk 11,13) und zeigt damit deutlicher als das Matthäusevangelium, dass Gott nicht einfach die Bitten der Gläubigen erfüllt, sondern ihnen seine kreative Kraft schenkt, die freilich die Welt verändern kann. Vgl. dazu Bovon, EKK III/2, 156: Er deutet den lukianischen Wortlaut als »Polemik gegen den naiven Wunsch nach Erhörung von irgendwelchen materiellen Bitten« und als Klärung, dass »der Heilige Geist die aktuelle Form der »guten Dinge« ... ist, mit denen uns Gott bereichert.«

⁶² Rahner, Karl: Zur Theologie und Spiritualität der Pfarrseelsorge, in: ders., Schriften zur Theologie 14. Zürich 1980, 161: »Man hat schon gesagt, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei. Wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes [wie auch das Gebet sie schenken kann], dann ist dieser Satz sehr richtig«.

»Sorgt euch nicht!« oder: Die Zumutung des Glaubens

Katholische Morgenfeier zu Mt 6,24–34

Rainer Dvorak

Eine Radiopredigt erzählt von Erfahrungen, die man mit der Erfahrung des Glaubens machen kann, indem sie Beziehungen zwischen Freude und Hoffnung, Trauer und Angst von Menschen und dem Evangelium offenlegt. Das macht sie zu einer entfernten Verwandten der Theologie, die dem nachdenkt, wovon jene erzählt, in der Anstrengung des begrifflichen Denkens also die Gewissheit des Glaubens sachgemäß zu verstehen und zeitgemäß zu verantworten sucht, dass Gott ein erfreuliches Wort ist. Der nachfolgende, unverändert wiedergegebene Text ist am 27. Februar 2011 im Hörfunkprogramm »Bayern 1« des Bayerischen Rundfunks als Katholische Morgenfeier gesendet worden. In ihm ist die Rede von einer mich mit Otmar Meuffels verbindenden Erfahrung aus der Zeit, in der ich sein Wissenschaftlicher Assistent am Würzburger Lehrstuhl für Dogmatik sein durfte. Als Rundfunkbeauftragter des Bistums Würzburg gratuliere ich mit dieser Radiopredigt dem Theologieprofessor herzlich zu seinem 60. Geburtstag.

Die alten Griechen erzählten sich diese Geschichte aus dem Götterhimmel: Einst stritten sich die Göttin Erde und die Göttin Sorge. Ihr Streit drehte sich um die Frage: Wem von uns gehört der Mensch? Erst nach langem Hin und Her konnten sie sich einigen. Die Lösung sah so aus: Wenn der Mensch stirbt, so gehört sein Leib der Erde. Solange er aber lebt, gehört er der Sorge.

Wie recht die alten Griechen mit ihrer Erzählung doch hatten! Solange der Mensch lebt, wird er seine Sorgen einfach nicht los. Sie liegen auf

ihm wie ein Schatten, der ihn immer wieder einholt. »Wenn die Freude in der Stube ist, lauert die Sorge im Flur«, weiß ein Sprichwort.

Kaum fängt der Mensch bewusst zu leben an, macht er sich auch schon Sorgen. Seine erste heißt: »Wo bleibt nur meine Mama?« Später ändern sich die Fragen, doch die Sorgen bleiben: »Wie soll ich bloß die Mathe-Schulaufgabe schaffen?« »Bekomme ich einen Arbeitsplatz?« »Reicht das Geld bis zum Monatsende?« »Werde ich entlassen?« »Wie soll es in meiner Ehe weitergehen?« Bis ins hohe Alter, nein, bis ans Lebensende weichen sie uns nicht von der Seite: »Was wird aus meinen Kindern und Enkeln?« »Hoffentlich kann ich sterben, ohne lange zu leiden!« Die Sorgen gehen ein ganzes Menschenleben lang nicht aus, es gibt sie in vielen Varianten: privat und beruflich, gesundheitlich und finanziell.

Manche Menschen werden von ihren Sorgen regelrecht erdrückt. Das Leben leicht zu nehmen, ist eben schwer. Tiefe Sorgenfalten auf ihrer Stirn verraten durchwachte Nächte und vergossene Tränen. Andere können leichter damit umgehen. Sie lenken sich ab und können die Sorgen verdrängen. Doch irgendwann kehren sie zurück und sind wieder da. In einem alten Schlager werden sie sogar besungen: »Guten Morgen, liebe Sorgen, seid ihr auch schon alle da, habt ihr auch so gut geschlafen, na dann ist ja alles klar.«

Liebe Hörerinnen und Hörer, es ist jetzt mehr als zehn Jahre her, da haben gesundheitliche Sorgen unserer Familie die Kehle zugeschnürt: Meine Doktorarbeit ist abgegeben, meine Frau in Elternzeit, unser zweites Kind hat gerade seinen ersten Geburtstag gefeiert und ihre große Schwester verbringt ihre ersten Wochen im Kindergarten. Bewegte Zeiten liegen hinter uns und es deutet alles darauf hin, dass es beruflich wie familiär etwas ruhiger wird. Da bekommen wir einen Anruf aus der Uni-Klinik, in der unsere Große vor etlichen Wochen zu einer Routine-Untersuchung war. »Ihre Tochter hat einen hochgradig bösartigen Tumor im Gaumen, ihre Überlebenschancen stehen 50 zu 50. Bitte bringen Sie Ihr Kind auf die Kinderkrebstation, wir wollen sofort mit der Chemotherapie beginnen.«

Plötzlich ist nichts mehr, wie es war. Von einem Moment auf den anderen beginnt ein Kampf auf Leben und Tod. Alles ist in Frage gestellt. Dabei ist die Chance, den Lotto-Jackpot zu knacken, viel größer als mit

vier Jahren einen solchen Tumor zu kriegen. An die ruhigeren Zeiten, die angeblich vor uns liegen, denkt jetzt niemand mehr. Quälende Sorgen nehmen uns gefangen: Wie wird sie die Chemotherapie verkraften? Müssten wir nicht erst einmal in Ruhe überlegen, ob diese Therapie überhaupt richtig ist? Wer betreut jetzt ihre kleine Schwester? Wird sie durchkommen? Die Tage, Wochen und Monate, die folgen, möchte ich in meinem Leben kein zweites Mal erleben müssen. Wer solch ein Sorgenkind je hatte oder hat, weiß, wovon ich rede. Für eine Mutter, deren Kind um Leben oder Tod kämpft, zählt nichts anderes mehr als die Frage: Wird es mein Kind schaffen? Niemand würde sie dafür anprangern. Das wäre unmenschlich!

Im Evangelium des heutigen Sonntags steht der Aufruf Jesu: »Sorgt euch nicht!« Ich empfinde diesen Aufruf als eine Zumutung. Wie stellt sich Jesus das denn vor? Auch wenn dein Kind auf der Krebsstation liegt, Sorge dich nicht. Auch wenn du Hunderte von Bewerbungen schreibst und immer nur Absagen kassierst, Sorge dich nicht. Auch wenn deine Ehe ein Trümmerhaufen ist und du jetzt allein mit den Kindern da stehst, Sorge dich nicht. Für Menschen, die schwere Sorgen haben und mitten im Kampf ums Überleben stehen, klingt das erst einmal spöttisch und weltfremd. Predigt Jesus die Sorglosigkeit?

Hören wir erst einmal genau zu, was Jesus im Evangelium des heutigen Sonntags zu sagen hat:

»Niemand kann zwei Herren dienen;
er wird entweder den einen hassen und den andern lieben
oder er wird zu einem halten und den andern verachten.
Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon.

Deswegen sage ich:
Sorgt euch nicht um euer Leben und darum, dass ihr etwas zu essen habt,
noch um euren Leib und darum, dass ihr etwas anzuziehen habt.
Ist nicht das Leben wichtiger als die Nahrung,
und der Leib wichtiger als die Kleidung?

Seht euch die Vögel des Himmels an:
Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen;
euer himmlischer Vater ernährt sie.
Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?

Wer von euch kann mit all seiner Sorge
sein Leben auch nur um eine kleine Zeitspanne verlängern?
Und was sorgt ihr euch um eure Kleidung?
Lernt von den Lilien, die auf dem Feld wachsen:
Sie arbeiten nicht und spinnen nicht.
Doch ich sage euch:
Selbst Salomo war in all seiner Pracht nicht gekleidet wie eine von ihnen.
Wenn aber Gott schon das Gras so prächtig kleidet,
das heute auf dem Feld steht und morgen ins Feuer geworfen wird,
wie viel mehr dann euch, ihr Kleingläubigen!

Macht euch also keine Sorgen und fragt nicht:
Was sollen wir essen?
Was sollen wir trinken?
Was sollen wir anziehen?
Denn um all das geht es den Heiden.
Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht.

Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen;
dann wird euch alles andere dazugegeben.
Sorgt euch also nicht um morgen;
denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen.
Jeder Tag hat genug eigene Plage.«

»Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie.« Jesus lenkt unseren Blick auf die Natur. Sie schließt auf, wer Gott ist. Wenn wir den richtigen Blick dafür haben, dann entdecken wir in der Natur, dass wir einen himmlischen Vater haben, der für uns sorgt. Man kann das in den kommenden Wochen, wenn es wieder Frühling wird, besonders spüren: Wenn die Vögel im Garten wieder ihren Gesang anstimmen, dann erklingt auch in mir die Hoffnung, dass Gott für uns ein Segen sein will. Und wenn sie in ihren Nestern Junge großziehen, dann ist das wie ein Gleichnis der Natur, dass Gott auch uns Leben schenkt und wir eine Zukunft haben.

Aber, liebe Hörerinnen und Hörer, hört sich das alles nicht ein wenig einfach an? Führen mich Vogelgezwitscher und Frühlingsgefühle nicht an der Nase herum? Übertreibt Jesus nicht, wenn er das Überleben der Vögel so leicht und mühelos hinstellt: Sie tun nichts – und Gott versorgt sie doch?

Wehe, wenn wir Menschen uns darauf verließen! Wenn wir nichts planen und keine Vorsorge treffen! Schneller als uns lieb ist, wären wir in schwere Existenzkämpfe verwickelt. Wenn wir dann noch Pech haben, kann es mit uns auch ganz schnell den Bach runtergehen. Sind die Verse von der Sorglosigkeit der Vögel vielleicht doch nur schöne Poesie, die im harten Alltag zu nichts taugt?

Doch schauen wir genauer auf die Vögel: Sie lassen ja nicht einfach die Flügel hängen! Sie tun alles dafür, um den Winter zu überstehen. Dabei entwickeln sie ganz unterschiedliche Strategien: Die einen fliegen weit weg. Non-Stop geht es über Gebirge, Meere und Wüsten, bis sie dort landen, wo es warm ist. Sie legen dabei unvorstellbare Strecken zurück. Die Küstenseeschwalbe zum Beispiel brütet in der Arktis und fliegt dann in die Antarktis zum Überwintern. Das sind hin und zurück 40.000 Kilometer zwischen Brutgebiet und Winterquartier. Und sie vollbringen wahre Höchstleistungen: Der kleinste Vogel, der die Sahara überfliegt, zum Beispiel, der Fitis, wiegt gerade einmal sieben Gramm. Auf dem letzten Rastplatz in Südgriechenland futtert er sich noch einmal mehr als die Hälfte seines Körpergewichts als Treibstoff an. Mit insgesamt zwölf Gramm Körpergewicht hebt er dann zu seinem vierzigstündigen Flug bis nach Zentralafrika ab. Auf seinem Flug verbrennt er alle Fettdepots, und wenn es sein muss, auch noch einen Teil seiner Organe.

Auch die Vögel, die bei uns überwintern, haben eine harte Zeit zu überstehen. Frost und Schnee setzen ihnen schwer zu, Körner und Beeren, die das Überleben sichern, müssen da erst einmal gefunden werden. Rastlos sind die Vögel unterwegs, um irgendwo etwas Nahrhaftes aufzupicken. Und sie haben auch hierzulande eine Reihe Tricks parat, um zu überleben. Von wegen: die Vögel tun nichts! Sie sind unermüdlich. Doch ob sie nun fortfliegen oder standorttreu sind – im Frühjahr erfreuen sie uns wieder mit ihrem Gesang.

»Sorgt euch nicht!« heißt also nicht: Legt die Hände in den Schoß! Hört auf zu arbeiten und wartet erst einmal ab, was passiert! Selbstverständlich muss ich dafür sorgen, dass ich etwas zu essen und zu trinken habe. Selbstverständlich muss ich dafür sorgen, dass ich die Dinge, die ich zum Leben brauche, auch bezahlen kann. Einfach »Tischlein, deck dich« rufen und dann ist alles da – das gibt es nur im Märchen. Vorsorgen ist vernünftig, sich Vorräte anlegen besser als in den Tag hineinleben.

Eine gute Vorsorge sichert für Notzeiten eben eine gute Versorgung. »Spare in der Zeit, so hast Du in der Not!«, heißt eine alte Weisheit. Eine kluge Devisel! Wer im Januar das Main-Hochwasser in Würzburg erlebt hat, weiß, dass sich die Investitionen der Stadt in den Hochwasser-Schutz gelohnt haben. Das Sprichwort all derer, die an einem Fluss wohnen, hat sich bestätigt: »Es ist besser, Deiche zu bauen, als darauf zu hoffen, dass die Flut allmählich Vernunft annimmt.«

Leichtsinnig und sorglos werden, nichts mehr tun und den lieben Gott einen guten Mann sein lassen – das zielt Jesus mit seinem Aufruf »Sorget euch nicht!« ganz bestimmt nicht an. Manchmal sind die Worte Jesu aber so verstanden worden. Wer sie wörtlich nimmt, braucht kein Sparbuch, keine Medikamente und keine Versicherungen, ja überhaupt keine Vorsorge mehr, wird dann gesagt. Ich höre da die Spatzen etwas anderes von den Dächern pfeifen.

Lenken wir unseren Blick noch einmal auf die Vögel des Himmels. Was macht sie eigentlich aus? Es ist das Fliegen. Darin unterscheiden sie sich von uns Menschen. Darum beneiden wir sie – den Adler um sein majestätisches Gleiten und die Schwalben um ihre eleganten Schleifen. Doch von Hause aus sind Jungvögel keine Flieger. Sie sitzen in ihrem Nest und können das Fliegen nicht einmal trocken trainieren. Sehr wahrscheinlich haben sie sogar Flugangst. Deswegen stupsen manche Vögel ihre Jungen aus dem Nest. Andere füttern sie einfach nicht mehr und zwingen sie so zum Flüge-Werden. Irgendwann siegt der Hunger über die Flugangst. Dann kommt es drauf an: Einmal sich abstoßen und sich fallen lassen – und dann merken, dass die Luft trägt – dann ist die Flugangst für immer vorbei.

Einmal sich abstoßen und sich fallen lassen im Vertrauen darauf, dass Gott trägt – und dann erfahren, dass wir dafür gar nichts tun müssen – das wär's! »Seht euch die Vögel des Himmels an. Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?«

Liebe Hörerinnen und Hörer, für uns Menschen ist dieser Glaube, dass Gott uns trägt und für uns sorgt, eine echte Zumutung: Wir Menschen, die wir uns sorgen und alles dransetzen, die Sorgen zu vertreiben, wir sollen an den entscheidenden Momenten des Lebens darauf vertrauen, dass schon für uns gesorgt ist. Oft machen wir Erfahrungen, die zu widerlegen

scheinen, dass ein Gott für uns sorgt. Aber ohne diese Zumutung geht es nicht in diesem Leben. Wir können uns versichern so viel wir wollen, die Lebensversicherung rettet uns nicht vor dem Tod, die Unfallversicherung verhindert keine Unfälle, die Krankenversicherung bewahrt uns nicht vor Krankheit. Ich komme im Leben immer wieder an Punkte, an denen ich nicht weiter weiß, an denen ich nichts mehr machen kann, weil ich schon alles getan habe, außer dieses: Mich vertrauensvoll darauf verlassen, dass Gott mich trägt und für mich sorgt.

Wem es gelingt, diese Zumutung anzunehmen, der kann gelassener werden. Der wird sich nicht erdrücken zu lassen von der Sorgenlast, die uns das Leben aufbürdet. Die Sorgen, die ich habe, werden dadurch nicht verschwinden, aber sie sollen meine Sorgen nicht sein. Denn ich kann sie auf den werfen, der für mich sorgt: Lass Gott für dich sorgen! Denn Gott sagt nicht: »Weg mit den Sorgen«, sondern »Her mit den Sorgen!«

Sich nicht von den Sorgen erdrücken lassen, sondern sie Gott überlassen – wie geht das ganz praktisch? Vielleicht hilft Ihnen, liebe Hörerinnen und Hörer, diese Überlegung: Es gibt zwei Tage in der Woche, um die ich mich nicht zu sorgen brauche. Der eine Tag ist der gestrige. Gestern mit seinen Sorgen und Problemen, mit seinen Lasten, Fehlern und Versäumnissen ist endgültig vorbei. Der gestrige Tag gehört nicht mehr mir, er gehört Gott. Der zweite Tag, um den ich mich nicht zu sorgen brauche, ist der morgige. Morgen mit seinen Unwägbarkeiten und Belastungen, mit seinem Versagen und mit seinem Schuldigwerden gehört mir genauso wenig. Der morgige Tag liegt in Gottes Hand. Ich weiß noch nicht einmal, ob ich ihn überhaupt erleben werde. Wie soll ich mir um ihn also Sorgen machen? Es gibt nur einen Tag in der Woche, der mir gehört – der heutige. Den einen Tag kann ich meistern, seine Last kann ich tragen. Bürde ich mir aber auch noch die Last von gestern und die Furcht vor morgen auf, so wird es mir zuviel. Beides kann ich Gott überlassen.

Liebe Hörerinnen und Hörer, einmal in meinem Leben ist mir das gelungen – während der Monate, in denen unser Kind auf der Krebsstation lag. Da zählte nur der heutige Tag. Der gestrige war schon überstanden und was morgen sein würde, hat mich nicht mehr interessiert. Dieses Lebensgefühl habe ich nie mehr vergessen, auch wenn ich mittlerweile wieder ganz in den Sorgen dieser Welt aufgegangen bin.

Und am Ende dieser Zeit in der Klinik habe ich noch eine zweite, unvergessene Erfahrung machen dürfen: Meine Frau und ich waren der Überzeugung, dass es nichts mehr gab, was die Ärzte für unser Kind tun konnten. Die waren zwar anderer Meinung. Wir aber brachen die Therapie ab und nahmen sie nach Hause. Wir wussten nicht, was geschehen würde. Wie die Vögel aus ihrem Nest stießen wir uns ab und ließen uns einfach fallen – und durften erfahren, dass wir getragen wurden – nicht nur von all den Menschen, die mit uns bangten und für uns beteten. Jemand hat gut für uns und unser Kind gesorgt. Am Montag ist sie siebzehn geworden.

Wir wollen beten und unsere Sorgen auf Gott werfen.

Guter, fürsorglicher Gott, du sorgst für uns und doch sind wir voller Sorge. Hilf den Menschen, so wie du den Vögeln des Himmels hilfst, und nimm dich unserer Sorgen an.

Wir sorgen uns um den Frieden in der Welt.

Hilf denen, die zwischen streitenden Menschen und Gruppen, zwischen verfeindeten Völkern und Staaten vermitteln, und hilf denen, die nicht zu Waffen greifen, sondern sich auf dein Wort verlassen.

Wir sorgen uns um unser Land.

Hilf denen, die sich für ein gerechtes Zusammenleben aller einsetzen, hilf denen, die über das Schicksal anderer entscheiden und denen, die Angst um ihre Zukunft haben.

Wir sorgen uns um die Armen und Elenden.

Hilf den Flüchtlingen vor den Küsten Europas, hilf den Opfern von Naturkatastrophen, hilf den Obdachlosen in unseren Städten, hilf den Kranken und Alten und denen, die sie pflegen, hilf den Trauernden.

Wir sorgen uns um die Kirche.

Hilf den Christen, die verfolgt und unterdrückt werden, hilf denen, die sich um die Kirche hierzulande und ihren Weg in die Zukunft sorgen, hilf den Gemeinden in unserem Land.

Gott, du weißt, was wir brauchen, noch ehe wir selbst es wissen. Nimm dich unserer Sorgen an und hilf allen Menschen guten Willens. Lass uns

und deine Welt nicht verloren gehen. Darum bitten wir Dich voller Vertrauen auf deine Liebe und Fürsorge.

So segne uns und alle, die uns nahe stehen, der gütige Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Amen.

IV. Ökumene und interreligiöser Dialog

Platon oder Hegel?

Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Debatte um Zielvorstellungen der Ökumene

Wolfgang Klausnitzer

Die ökumenische Bewegung der Neuzeit gründet auf zwei Wurzeln¹. Die eine Wurzel ist die »Bewegung für Praktisches Christentum« (Life and Work), die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgrund der Initiative einzelner Christen und christlich-kirchlicher Gruppen entstand und das gemeinsame Tun in den Vordergrund stellte. Die andere ist die »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung« (Faith and Order), die von dem anglikanischen Bischof Charles Henry Brent (1862–1929) schon auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 thematisiert worden war und eine gemeinsame (theologische) Suche nach einer sichtbaren Einheit im Glauben und in der Kirchenordnung betrieb. Auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam wurden beide Strömungen zusammengeführt. Zahlreiche Stellungnahmen des ÖRK zeigen, welche Strömung jeweils gerade zum Zeitpunkt der Veröffentlichung oder in einer bestimmten Kommission dominierte. Im Augenblick scheint im Alltag des ÖRK »Life and Work« die besseren Karten zu haben. Die Slogans der 1920er (»Lehre trennt, Dienst eint«) und 1960er Jahre (»Orthopraxis bzw. Orthopraxis statt Orthodoxie«)² scheinen in possessione zu sein. Trotzdem, denke ich, wäre es ein Fehler, aus

¹ Geschichte der ökumenischen Bewegung: Klausnitzer, Wolfgang: Kirche, Kirchen und Ökumene. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen. Regensburg 2010, 215–226.

² Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Zugänge zur Kirchengeschichte 10). Göttingen 1992, 115. Das geflügelte Wort »Lehre trennt, Dienst eint« stammt von lutherischen Theologen (u.a. Nathan Söderblom): ebd., 164.

einem gewissen antitheologischen Ressentiment heraus die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer möglichen Gestalt auszuklammern. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt nämlich, dass diese von beiden Wurzeln am Leben erhalten wird.

Die Toronto-Erklärung »Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen« (1950) des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen stellt fest³:

»Was der Ökumenische Rat der Kirchen nicht ist:

(1) Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine ›Überkirche‹ und darf niemals eine werden.

(2) Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten – was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann – sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen.

(3) Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Das ekklesiologische Problem wird durch seine Existenz nicht präjudiziert.

(4) Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, dass sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert.

(5) Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates ist, bedeutet das nicht, dass sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt.«

Mit dieser Ausklammerung des ekklesiologischen Problems (oder – höflicher gesagt – der Proklamierung der »ekklesiologischen Neutralität«) war die Voraussetzung für die anfängliche und bisherige Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen im ÖRK gegeben – und wäre heute auch eine Mitgliedschaft der Katholischen Kirche möglich. Andererseits weisen manche Ökumeniker (und übrigens auch verstärkt die orthodoxen Kirchen innerhalb des ÖRK) in den letzten Jahren darauf hin, dass präzise hier eine Wurzel der augenblicklichen Stagnation in der Ökumene liegt⁴: Die am

³ Zitat: Frieling, Weg des ökumenischen Gedankens, 74.

⁴ Raiser, Konrad: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?. München 1989, 11–49. Ein Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen in der Kirchensicht: Meyer, Harding: Ökumenische Zielvorstellungen (BenshH 78). Göttingen 1996. Auch die Abschlusserklärung der vierten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene (Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn 2009), die sich

ökumenischen Gespräch beteiligten Kirchen sind sich nicht einig darüber, was das Wesen von Kirche ausmacht, haben deshalb völlig unterschiedliche Zielvorstellungen der Ökumene, kaschieren dies durch bestimmte gemeinsam verwendete Begriffe, die allerdings in den einzelnen Kirchen sehr differierende Bedeutungen haben (z.B. »Communio« oder »versöhnte Verschiedenheit«), sodass immer wieder Missverständnisse entstehen, die sich z.T. (beispielhaft etwa in der Debatte um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« zwischen Katholiken und Lutheranern) eruptiv entladen – und sie machen trotzdem diese gegensätzlichen ekklesiologischen Überzeugungen nicht zu einem Thema. Konrad Raiser, der frühere Generalsekretär des ÖRK, hat das Problem so beschrieben: Die ökumenische Bewegung sei sich weder über ihre *Methode* (praktische Vereinbarungen der Zusammenarbeit, theologische Gespräche, Beschlüsse der Kirchenleitungen, ein gemeinsames Konzil) noch über ihre *Träger* (die einzelnen christlichen Individuen, die Gemeinden, die Theologen, die Kirchenleitungen) noch über *ihre Ziele* (Konföderation oder Bund von Kirchen, Anerkennung der Kirchen – so wie sie sind –, Zusammenschluss in einer sichtbaren Union) einig⁵. Er nennt dies die drei »Unschlüssigkeiten« der ökumenischen Bewegung. Zuweilen habe ich allerdings den Eindruck, dass auch innerhalb der einzelnen Kirchen kein Konsens in den Antworten auf diese Fragen besteht. Welche Zielvorstellungen gibt es denn in der Ökumene – und lässt sich hier eventuell eine Verständigung erzielen?

ausdrücklich als »Studiendokument« (und damit nicht als Konsenserklärung, sondern als Zwischenbilanz) bezeichnet, zeigt, dass entscheidende Fragen zum Wesen der Kirche noch nicht thematisiert sind. Vgl. Thönnissen, Wolfgang: Die Apostolizität der Kirche. Das Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, in: Cath 63 (2009), 16–26; besonders: 24–26.

⁵ Raiser, Ökumene im Übergang., 11–49. Damit ist auch die Motivation tangiert: Institut für ökumenische Forschung in Straßburg: Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung. Integrität und Unteilbarkeit, in: US 49 (1994), 275–301, hier: 291: »Wo keine Klarheit in der ökumenischen Motivation besteht, verschwimmt auch das Ziel; und wo – umgekehrt – keine Klarheit über das ökumenische Ziel herrscht, bleibt auch die Motivation diffus.«

1. Einheit

Im Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel I (381) ist die Rede von der »einen Kirche«⁶.

1.1. Neues Testament

In den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefes wendet sich Paulus gegen die verschiedenen »Parteien« in Korinth (vgl. 1 Kor 1,12). »Ist denn Christus zerteilt?«, fragt er rhetorisch (1 Kor 1,13; vgl. 3,22) Im Johannes-evangelium wird die Kirche im Bild des Weinstocks beschrieben (Joh 15,1–8). Der Weinstock ist Jesus Christus (Joh 15,1); die Christen sind ihm eingegliedert und beziehen daraus ihre Funktionsfähigkeit (Joh 15,7: »Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten«). Diese Gemeinschaft hat, wie das sogenannte »hohepriesterliche Gebet« Jesu (Joh 17,1–26) in den Abschiedsreden formuliert, ihr Urbild in der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater (Joh 17,11): »Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.« Die Einheit ist ein missionarisches Zeichen nicht nur der Jünger des irdischen Jesus, sondern der Kirche aller Zeiten (Joh 17, 20–23):

»Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben. Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, sollen auch sie in uns sein, *damit die Welt glaubt, dass du mich gemacht hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast*; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in

⁶ Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i.Br. u.a. 402005, 150: »Ich glaube ... die eine heilige katholische und apostolische Kirche.« Zur Geschichte: ebd., 83. Das Glaubensbekenntnis von Nikaia (325) (vgl. Denzinger / Hünermann, Kompendium, 125) enthält diesen Satz nicht. Die vier Kirchenattribute des Symbols von Konstantinopel I, das ein gemeinsames Bekenntnis der christlichen Großkirchen ist, sind ihrem Wesen nach »funktional-korrelativ« aufeinander bezogen (Beinert, Wolfgang: Ökumenische Leitbilder und Alternativen, in: Urban, H. J. / Wagner, H. (Hg.): Handbuch der Ökumenik. Bd. 3/1. Paderborn 1987, 126–178, hier: 127): »Sie bedingen einander und enthalten in sich Elemente, die von den anderen auszusagen sind. Sie sind also zusammen zu sehen.« Die Einheit der Kirche lässt sich also nicht trennen von ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Allerdings sind auch diese Kirchenattribute, zumal die beiden letztgenannten, in ihrer inhaltlichen Bestimmung zwischen den Konfessionen strittig (ebd., 139–158).

der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.«

Das 4. Kapitel des Epheserbriefes ist eine Mahnung zur Einheit. Eph 4,3–6 nennt sieben Einheitselemente: »Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. *Ein* Leib und *ein* Geist, wie euch durch eure Berufung auch *eine* gemeinsame Hoffnung gegeben ist; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.«

Der gemeinsame Nenner dieser neutestamentlichen Aussagen scheint zu sein, dass die Einheit (der Kirche) nicht erst von Menschen herzustellen ist, sondern durch Gottes Heilshandeln in Jesus Christus eigentlich schon besteht. Die Einheit ist damit einerseits eine Gabe Gottes. Für Paulus wird der Glaubende durch die Taufe in einen vorgegebenen »Leib« (Christi) inkorporiert. Für das Johannesevangelium findet die Einheit der Glaubenden (im »Weinstock« Jesu Christi) ihren maßgeblichen Referenzpunkt in der Einheit Jesu mit dem Vater. Für den Epheserbrief (Eph 4,3–6 und besonders Eph 4,5f ist wohl traditionsgeschichtlich in der Taufkatechese zu verorten) gründet die Einheit im Versöhnungshandeln Jesu Christi, der die bisherige Feindschaft und Trennung der Menschheit aufgehoben hat (Eph 2,11–22). Andererseits ist aber die Einheit auch eine Aufgabe, die in der zeichenhaften Darstellung durch die Menschen besteht. Im Sinne der paulinischen Theologie: Der Indikativ (der Gnade) muss zum Imperativ (des Glaubens-handelns) werden.

1.2. Geschichte

Das Bewusstsein von der notwendigen Einheit der Christen zeigt sich im Umkehrschluss schon im NT in den mannigfachen Warnungen vor ihrer Preisgabe. Paulus klagt etwa über »falsche Brüder« (2 Kor 11,26). Die Apostelgeschichte prognostiziert das Auftreten von »Wölfen«, die nach dem Weggang des Paulus die Einheit der Christen zerreißen (Apg 20,29). In den Briefen, die Ignatius von Antiochia zugeschrieben werden, wird als Gegenmittel gegen den Zerfall der Christenheit in einander sich bekämpfende Fraktionen und Häresien die Treue zum je eigenen Bischof und Klerus und die Eintracht des Klerus (zusammen mit dem Bischof) empfohlen. Das positive Mittel zur Aufrechterhaltung der Einheit sind

die »litterae communionis« bzw. »litterae pacis«, die Kommunionbriefe, durch die ein Gemeindeleiter (in der Regel ein Bischof) einem reisenden Gemeindeglied die »Communio« (bzw. griechisch »koinonia«), d.h. vor allem die Zulassung zur Eucharistie, in seiner Heimatgemeinde attestiert und dieselbe »Communio« für dieses Gemeindeglied in anderen Ortskirchen erbittet. Die Teilnahme an der Eucharistie ist in der frühen Kirche zugleich das Bekenntnis zum Glauben der feiernden Gemeinde wie der Ausdruck der Gemeinschaft mit ihr⁷. Ein wesentliches Element der Einheit der frühen Kirche ist die »Communio« der Bischöfe, die durch die Praxis zum Ausdruck kommt, dass Nachbarbischöfe bei der Weihe eines Ortsbischofs assistieren und die Bischöfe ihre Kollegen in der Region oder in bedeutenden Bischofssitzen von ihrer Wahl und Weihe informieren. »Die Akzeptanz eines Bischofs durch seine Kollegen ist ein wesentliches Kriterium seiner Legitimität.«⁸ Sehr früh schon entsteht in der frühen Kirche ein Verständnis von Einheit, das sich im glaubensmäßigen, liturgischen und praktischen Zusammenhalt ausdrückt. Die Entwicklung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (»Symbola«) und des Kanons des NT (und auch des christlichen AT), der gemeinsamen Sakramente und des Instituts des Monepiskopats (das schon in den Pastoralbriefen in Ansätzen ausgedeutet ist) bestärken dieses Einheitsverständnis. Bei Augustinus (vor allem in seiner Polemik gegen die Donatisten) manifestiert sich Einheit als Hinordnung auf und Einordnung in die Gesamtkirche, vor allem im Unterschied zu den Winkelkirchen, die sich mit ihren regionalen Bezügen begnügen. Grundform von Kirche scheint aber im 1. christlichen Jahrtausend die Ortskirche (= Diözese) zu sein. Das ist im christlichen Osten heute immer noch der Fall. Im Westen vollzieht sich seit der »Gregorianischen

⁷ Vgl. Elert, Werner: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Berlin 1954, 150 (als Resümee): »Durch die Teilnahme am Abendmahl einer Kirche bezeugt der Christ, dass das Bekenntnis dieser Kirche auch sein Bekenntnis ist. Weil man nicht zwei divergierenden Bekenntnissen zugleich zustimmen kann, darum kann man nicht in zwei bekenntnisverschiedenen Kirchen kommunizieren. Wer es trotzdem tut, verleugnet entweder das eigene Bekenntnis oder er hat überhaupt keins (sic!).« Ebd., 143: »Die moderne Theorie, dass jemand in einer Kirche andern (sic!) Bekenntnisses »gastweise« zur Kommunion zugelassen werden oder dass man wechselseitig »gastweise« kommunizieren könne, wo keine volle Kirchengemeinschaft besteht, ist in der alten Kirche unbekannt, ja undenkbar.« Vgl. auch: Klausnitzer, Wolfgang: Die Eucharistie als Sakrament der Einheit. Anmerkungen zu einem strittigen Thema aus der Sicht des Paulus, in: Rees, W. / Demel, S. / Müller, L. (Hg.): Im Dienst von Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Alfred Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Kanonistische Studien und Texte 53). Berlin 2007, 547–571.

⁸ Miggelbrink, Ralf: Einführung in die Lehre von der Kirche. Darmstadt 2003, 83.

Reform« ein Wandel des Einheitsverständnisses, in dem die Zuordnung auf (und Unterordnung unter) den Papst ein ausdrücklich geforderter Wesensbestandteil wird. Der Protest der Reformation wendet sich demgegenüber von einer sichtbaren Gestalt der Kirche eher einer »geistlichen Einheit« zu, obwohl das berühmte »satis est« in CA 7 eine gewisse Kontrolle der Lehre (»Est ... ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur...«) und eine institutionalisierte Administration der Sakramente (»... recte administrantur sacramenta«) voraussetzt⁹. Bemerkenswert bleibt allerdings die Klausel Philipp Melanchthons zu seiner Unterschrift unter die »Schmalkaldischen Artikel«¹⁰:

»Ich Philippus Melanthon halt diese obgestaltte Artikel auch für recht und christlich, vom Papst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, dass ihm umb Frieden und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität über die Bischöfe, die er hat *jure humano*, auch von uns zuzulassen und zu geben sei.«

Im Leipziger Interim (1548) war Melanchthon – um der Einheit willen – in zahlreichen praktischen Fragen (Jurisdiktion der Bischöfe, Feier der Liturgie, Zölibat, Fasten) zu Zugeständnissen bereit. Diese Zugeständnisse Melanchthons waren und sind innerevangelisch umstritten¹¹. Während der Reformationszeit standen die beiden Prinzipien, Einheit als geistliche Gabe Gottes und Einheit als sichtbare Gestalt, unvermittelt einander gegenüber, wenn die Reformatoren von einer »geistlichen Einheit« sprechen und Robert Bellarmin (1542–1621) vor allem die Sichtbarkeit und strukturelle Ausgestaltung der Einheit hervorhebt. Spuren dieses unterschiedlichen Ansatzes sind im ökumenischen Gespräch immer noch nachweisbar:

- Nach katholischer Überzeugung gehören zur Einheit der Kirche *sichtbare* Strukturen (etwa die drei »Bande« bzw. »vincula« Bellarmins – unter ihnen nicht zuletzt das Papstamt)¹². Das ist kein Gegensatz zur

⁹ Dingel, Irene (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen 2014, 61.

¹⁰ Dingel, Bekenntnisschriften, 463f.

¹¹ Dilthey, Wilhelm: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig 21921, 90–245, hier: 166.

¹² Vgl. Congar, Yves: Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal 4/1, 357–599, hier: 372–395. Vgl. auch: LG 14,2; LG 13; UR 2f; in: Hilberath, Bernd Jochen / Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd.

geistgewirkten (und unter Umständen schon bestehenden) Einheit der Glaubenden mit Jesus Christus (und damit untereinander), sondern ihr Ausdruck¹³. Die Einheit zeigt sich im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes (in den Sakramenten) und in der gesellschaftlich verfassten Einheit der Kirche (unter der Leitung der Bischöfe, die im Kollegium mit dem Papst als Haupt das dreifache Amt der Lehrverkündigung, der »Verwaltung« der Sakramente und der Leitung¹⁴ ausüben). Damit ist nicht notwendigerweise ein uniformes (zentralistisch auf Rom hin orientiertes) Kirchenbild verbunden. »Unterhalb« der als wesentlich angesehenen sichtbaren Strukturen ist (mindestens theoretisch) eine Vielzahl praktischer Formen kirchlichen Lebens vorstellbar. Es wird manchmal übersehen, dass in der Katholischen Kirche in der Gestalt der »unierten« Kirchen durchaus eigenständige Gemeinschaften (mit eigenen Traditionen der Liturgie und der Disziplin und einem eigenen Kirchenrecht) bestehen. Auch das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen ist nicht im Sinn einer päpstlichen Alleinherrschaft zu verstehen. Zumindest böte das neutestamentliche Einheitsmodell der »Koinonia« (Communio) Anknüpfungspunkte für praktische Entwürfe einer Einheit in Vielfalt.

- Im evangelischen Denken scheinen demgegenüber eher Auffassungen konsensfähig zu sein, die sichtbare Einheitsstrukturen relativieren (und unter Umständen grundsätzlich in Frage stellen). Man hat in diesem Zusammenhang schon im 16. Jahrhundert zuweilen von einem »ekklesiologischen Platonismus« gesprochen¹⁵: Die »eine« Kirche des

1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004. CIC (1983) can. 205; Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 815. Ökumenisches Direktorium (1993), Nr. 12.

¹³ Vgl. Thönissen, Wolfgang: Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen. Freiburg 1996. Vgl. auch: Voss, Gerhard: Art. Una Sancta, in: LThK³, 374. Die Erklärung »Dominus Iesus« der Glaubenskongregation (2000) weist auf diesen Zusammenhang hin. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000) (VApS; 148). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000, 21 (= Nr. 16).

¹⁴ Vgl. UR 2 in: Hilberath / Hünemann, Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil. Bd.1.

¹⁵ Miggelbrink, Einführung in die Lehre von der Kirche, 89. Vgl. auch: Dingel, Bekenntnisschriften 234 [Hervorhebungen W.K.]: »At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae polities, sed *principaliter* est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet *externas notas*, ut agnosci possit, videlicet *puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi*.« Im ersten Ent-

Glaubensbekenntnisses ist wesentlich unsichtbar und realisiert sich in unterschiedlichen Kirchen und vielerlei Formen der Struktur und der Kirchenleitung. Manche evangelischen Stimmen beschreiben die real existierende (und organisatorisch unvermittelte) Vielheit der christlichen Kirchen deshalb nicht als Manko, sondern als bleibende Realität dieser Weltwirklichkeit, die allenfalls eschatologisch in einer Einheit zusammenfindet. Zu nennen sind hier etwa Ulrich H.J. Körtner¹⁶, der sich auf Peter L. Berger beruft¹⁷ und damit seine These in ein postmodernes Wahrheitsverständnis verortet, aber auch Jean-Louis Leuba, Konrad Raiser, Oscar Cullmann und Eilert Herms, auf die weiter unten eingegangen werden soll.

1.3. Ökumene

In der ökumenischen Bewegung sind seit den ÖRK-Vollversammlungen in New Delhi (1961) aus Nairobi (1974) vier »Grunderfordernisse« (basic requirements) für Einheit anerkannt¹⁸. Einigungsmodelle, die eines oder mehrere dieser Elemente unberücksichtigt sein lassen, sind deshalb allenfalls Modelle partieller Einigung¹⁹. Es sind dies:

- »a) Beendigung von Vorurteilen und Feindschaft; Aufhebung von Verurteilungen;
- b) gemeinsame Teilhabe an einem Glauben;
- c) gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt;

wurf der Apologie heißt es unter ausdrücklichem Bezug auf den gegnerischen Vorwurf, die Protestanten operierten mit einer »platonischen« Kirchenidee (ebd.): »Et ne quis dicat nos Platoniam civitatem somniare, addimus externas notas, quibus Ecclesia agnosci debet, videlicet consensum de Evangelio et usum sacramentorum consentientem Evangelio.«

¹⁶ Körtner, Ulrich H.J.: Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes. Bielefeld 1996. Vgl. auch: Körtner, Ulrich H.J.: Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft. Leipzig 2000.

¹⁷ Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980.

¹⁸ Harding, Ökumenische Zielvorstellungen, 55–60.

¹⁹ Harding, Ökumenische Zielvorstellungen, 89.

- d) Einigung über Wege zu gemeinsamer Beschlussfassung und gemeinsamem Handeln«²⁰

2. Drei Grundmodelle kirchlicher Einigung im 20. Jahrhundert

Drei Grundmodelle haben sich im 20. Jahrhundert herausgebildet.

a) *Das »kooperativ-föderative Modell«*

Im Visier dieses Einigungsmodells steht das gemeinsame Handeln christlicher Individuen, freier christlicher Gruppen und Kirchen, das bei bleibender Eigenständigkeit der Kirchen realisiert wird, die nach außen hin unterschieden werden und als selbstständige Körperschaften agieren. Im Grunde handelt es sich um einen praktisch-pragmatischen Zusammenschluss, der ausschließlich dem Projekt dient, trotz der bestehenden Trennungen und theologischen Differenzen zu praktischen Vereinbarungen zu kommen und in den Punkten zusammenzuarbeiten, die möglich sind. Die Konzeption stammt aus der Gedankenwelt der »Bewegung für Praktisches Christentum«. Für manche ist sie schon das Ziel des ökumenischen Handelns (trotz des Fehlens einiger »Grunderfordernisse«).

b) *Das »Modell gegenseitiger Anerkennung«*

Während das erste Modell den Aspekt der Sendung (»ad extra«) hervorhebt, zielt das zweite Modell auf die Klärung des Verhältnisses der Kirchen zueinander (»ad intra«). Die beteiligten Kirchen bleiben zwar konfessionsspezifisch identifizierbar, erkennen sich aber gegenseitig in einem vollen Sinn als wahre Kirche Christi oder als wahre Teile der Kirche Christi an. Beispiele sind die Leuenberger Konkordie (1973) zwischen den reformatorischen Kirchen Europas (heute unter Einschluss der Methodisten) oder das Porvoo Agreement bzw. die Porvooer Gemeinsame Feststellung (1992) zwischen britischen und irischen anglikanischen Kirchen und lutherischen Kirchen in Skandinavien. Die Meissen-Erklärung (1988; promulgiert 1991) zwischen der Church of

²⁰ Die Beziehung zwischen dem ÖRK und den weltweiten Konfessionsfamilien, Konsultationsbericht, Genf 1978, Nr. 9; zit. nach: Gaßmann, Günther / Meyer, Harding: Die Einheit der Kirche. Voraussetzung und Gestalt (LWB-Report 15), Stuttgart 1983, 55f.

England und der EKD kennt noch keinen vollständigen Vollzug der Kirchengemeinschaft wegen des Ausschlusses der Konzelebration und der sakramentalen Mitwirkung anglikanischer Bischöfe an evangelischen Ordinationen²¹.

c) *Das »Modell organischer Union«*

Im Unterschied zu den beiden ersten Modellen bleiben in dieser Vorstellung die bisherigen Konfessionskirchen nicht mehr als identifizierbare Organisationen erhalten, sondern sie lösen sich gleichsam auf, hinein in eine umfassende Kirche. Es ist das traditionelle Modell der »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung« und stark von ursprünglich anglikanischen, orthodoxen und (römisch-)katholischen ekklesiologischen Überzeugungen geprägt. Die entstehende (neue) Gemeinschaft (mit neuer Identität) besitzt ein verpflichtendes gemeinsames Glaubensbekenntnis, eine Sakraments- und Amtsgemeinschaft und eine gemeinsame institutionelle Gestalt. Die Debatte seit den 1970er Jahren hat gezeigt, dass dieses Modell nicht notwendig in der Gestalt einer uniformen »Welteinheitskirche« gedacht werden muss. Die bisherigen konfessionellen Traditionen könnten z.B. nach dem Modell des »Lima-Dokumentes« (1982), das die Kirchenleitung (bzw. das »ordinierte Amt«) einer geeinten Kirche als *zugleich* »personal«, »kollegial« und »gemeinschaftlich« (im Blick sind synodale Leitungsformen unter Einschluss der aktiven Teilnahme nicht-ordinierter Christen) verstehen will, als notwendig aufeinander zu beziehende und miteinander zu vermittelnde Wahrheiten erhalten bleiben, müssen aber je auch ergänzt werden.

²¹ Zu Porvoo und Meissen: Klausnitzer, Wolfgang: »Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit«. Gesammelte Aufsätze zur Situation der Ökumene. Nordhausen 2005, 240. Das anglikanische Problem mit der EKD ist schon im Chicago-Lambeth-Quadrilateral (1888) formuliert. Basis der »Wiedervereinigung« der Anglikanischen Gemeinschaft mit anderen Kirchen seien die Schrift (AT/NT), das Apostolicum und das »Nizänische Bekenntnis«, die beiden von Christus selbst eingesetzten Sakramente (Taufe und Abendmahl) und das »historische Bischofsamt«.

3. Drei Wege

Die Überzeugung, dass die jeweiligen Glaubensüberzeugungen nicht die Verhandlungsmasse einer politischen Einigung bilden können, ist ein Ausgangspunkt des ökumenischen Dialogs zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern. Der Studententext »Communio Sanctorum« formuliert den Gedanken ausdrücklich²²: »Keiner der beiden Gesprächspartner kann vom anderen erwarten, dass dieser seinen Glaubensstandpunkt aufgibt.« Damit ist der noch in den »Schmalkaldischen Artikeln« (1537) vorausgesetzte und auch in der traditionellen katholischen Theologie durchaus geläufige Weg

- a) der »Rückkehrökumene« bzw. der *Konversion des Gesprächspartners zum je eigenen Standpunkt* ausdrücklich ausgeschlossen. Manche orthodoxen Theologen und Kirchenführer scheinen allerdings noch heute diese Forderung zu erheben²³.

Im katholisch-lutherischen (bzw. katholisch-evangelischen) Gespräch werden deshalb zwei andere Wege diskutiert:

- b) *Plurale Kirchensicht* (bzw. Modell der Anerkennung der Kirchen so wie sie sind): Diese Position beteuert, dass viele (oder vielleicht alle) existierenden Kirchen gleichrangige (und gleichermaßen wahre) Formen der Christusbefolgung seien. Das ökumenische Ziel sei dann erreicht, wenn dies allgemein anerkannt sei und sich die jetzt existierenden Kirchen (*ohne sich zu ändern*) in der bunten Vielheit ihrer Amtsstrukturen und vielleicht sogar ihrer Bekenntnisschriften gegenseitig als *Kirchen* anerkennen. Das ist die Auffassung, die gegenwärtig in einflussreichen Teilen der evangelischen Theologie und kirchenleitenden Organe des deutschen Protestantismus vertreten wird. Der EKD-Text »Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen« (2001)²⁴ erklärt,

²² Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Paderborn (2000) 2003, 41 (Nr. 68).

²³ Vgl. Bauner, Iso (Hg.): Zum Besuch des ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in der Schweiz. Mehr als nur eine Überraschung: Ansprache seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios anlässlich seiner Begegnung mit den Vertretern der Schweizerischen Bischofskonferenz, in: COst 51 (1996), 284–292.

²⁴ Kirchenamt der EKD: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum*

dass das katholische und das evangelische Kirchenverständnis »inkompatibel« seien. Bestimmte Elemente katholischer Lehre (Primat, Verständnis der apostolischen Sukzession, Verbot der Frauenordination, Stellung des Kirchenrechts) seien Punkte, denen evangelischerseits widersprochen werden müsse. Trotzdem wird aber von evangelischen Kirchenleitungen und Theologen in Deutschland immer wieder gefordert, die Katholische Kirche müsse die evangelischen Kirchen als *Kirche* anerkennen. Auf der Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam (1948) war die Rede von der Lehrendifferenz zwischen dem »katholischen Prinzip« (Kontinuität der Kirche, ihr institutioneller Charakter: als Konsequenz daraus sakramentales Verständnis des Amtes, Hochschätzung der Tradition, Behauptung der apostolischen Sukzession) und dem »protestantischen Prinzip« (Freiheit des Heiligen Geistes, ständig neues Eingreifen Gottes mittels des Wortes, allgemeines Priestertum, charismatischer Charakter aller Ämter)²⁵. Der reformierte Exeget Jean-Louis Leuba hat diesen Unterschied exegetisch zu legitimieren versucht²⁶. Er spricht von *zwei* unabhängigen Kirchengründungen, nämlich durch den irdischen Jesus (mit dem Apostolat des Petrus und der Zwölf und der judenchristlichen Kirche, die zum »katholischen Prinzip« führe) und durch die Geistsendung des Auferstandenen (mit dem Apostolat des Paulus und der heidenchristlichen Kirche, die das »protestantische Prinzip« inauguriere). Exemplarisch findet sich die These eines kontradiktorischen Lehrgesatzes, der aber nicht hindere, dass sich die Kirchen als gleichermaßen gültige und gleichrangige Formen der Christusnachfolge verstehen, bei Eilert Herms und Oscar Cullmann²⁷.

zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der EKD in Deutschland (EKD-Texte 69). Hannover 2001, 13.

²⁵ Visser't Hooft, Willem Adolf: Art. Ökumenische Bewegung, in: RGG³ 4, 1576.

²⁶ Leuba, Jean-Louis: Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschied der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament (ThÖ 3). Göttingen 1957.

²⁷ Herms, Eilert: Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. Göttingen 1984, 184, 192, 200. Dazu: Cullmann, Oscar: Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Tübingen 1990, 10f. 56.

c) *(Gegenseitig-)Inklusive Kirchensicht (bzw. Modell des Lernens vom Anderen):*

Diese Position lässt sich in drei Schritten zusammenfassen:

- Glaubensüberzeugungen, die sich auch jeweils sprachlich artikulieren (Karl Rahner benutzte den Terminus »Sprachregelungen«²⁸), sind keine kirchenpolitische Verhandlungsmasse. Es besteht eine Verantwortungs- und Rechtfertigungspflicht gegenüber der diachronen (zumal im Blick auf die neutestamentliche und apostolische Zeit) und der synchronen Glaubensgeschichte und -artikulation. Das übersehen manche Christen, die allzu schnell bereit sind, traditionelle christliche Lehren für obsolet zu erklären²⁹. Auf diesen Punkt haben besonders die Deuteropaulinen, die patristischen Autoren *und* die Reformatoren hingewiesen. Wir basteln uns ja in der Tat nicht unseren eigenen Glauben, sondern wir bezeugen die Wahrheit der Botschaft Jesu.
- Die Unterschiede zwischen den Kirchen sind nicht belanglos³⁰. Vielleicht hat Gott tatsächlich einen gewissen geheimnisvollen Plan in

²⁸ Rahner, Karl: Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 13. Zürich 1978, 11–47, hier: 36. Das schließt nach der Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1975) ein, dass die kirchlich-dogmatischen Glaubensaussagen jeweils geschichtlich bedingt sind und ihr eigentlicher Sinn in einem theologischen Bemühen angesichts der unterschiedlich geschichtlich verankerten Sprach- und Ausdrucksformen, der manchmal »unvollständigen« (»aber deshalb nicht in falscher Weise« vorgetragenen) und einseitigen Artikulation, der je konkret-situativen Perspektivität und der »bisweilen« auch vom Lehramt nicht zu vermeidenden Kontaminierung der Glaubenswahrheiten durch diese Probleme herausgearbeitet werden muss. Vgl. Lehmann, Karl: Kongregation für die Glaubenslehre. Erklärung »Mysterium ecclesiae« zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute. Trier 1975, 147–155 (Nr. 5).

²⁹ Vgl. Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage »Was die Menschen wirklich glauben« im Überblick. Neukirchen-Vluyn 1997. Die Konsequenzen (im Sinne eines Abschiedes vom kirchlichen Dogma) ziehen dann: Jörns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum. Gütersloh 2004; Kroeger, Martin: Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Über Grundriss und Bausteine des religiösen Wandels im Herzen der Kirche. Stuttgart 2004; Kuitert, Harry M.: Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas. Hg. v. Blömer, K. Düsseldorf 2004. Historisch könnte der Grund für diese Bereitschaft, Glaubenswahrheiten der Wahl des Individuums freizustellen, in der (vielfach variierten) These der Aufklärung liegen, der zufolge Religion Privatsache sei, während die Vernunft sich der Öffentlichkeit zu stellen habe (Vgl. Dalferth, Ingolf U.: »Was Gott ist, bestimme ich!« Theologie im Zeitalter der »Cafeteria«-Religion, in: ThLZ [1996] 131, 415–430, hier: 415f.).

³⁰ Möhler, Johann Adam: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hg. v. J. R. Gei-

der fraktionellen Aufspaltung des Christentums. So hat jedenfalls Augustinus den paulinischen Satz »Oportet haereses esse« (1 Kor 11,19) auslegen wollen³¹. Allerdings lässt das »polemogene Potential« (Ulrich H. J. Körtner) der Konfessionalität des Christentums diese nicht einseitig als pneumatologischen Ausdruck gottgewollter Vielfalt sehen. Die »Gefahren« (nicht zuletzt für ein glaubwürdiges Zeugnis der Kirchen selbst), von denen schon Philipp Melanchthon sprach³², sind offenkundig. Karl Barth hat – zu Recht, denke ich – erklärt, man müsse die Vielfalt christlicher Kirchen nicht zu legitimieren suchen, sondern man solle sie vielmehr als Sünde und Schuld verstehen³³.

- Trotzdem (und das ist der Weg, den »Communio Sanctorum« andeutet) sind die vielfältigen Formen gelebten Christseins auch eine Chance zu einer je größeren christlichen Wahrheit. Diese ist aber nur dann tatsächlich existenziell (und nicht bloß als ein *theoretischer*

selmann. Darmstadt 1958, 9: »Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen.«

³¹ Zur exegetischen Diskussion: Lindemann, Andreas: Handbuch zum Neuen Testament. Bd. 9/1: Der Erste Korintherbrief. Tübingen 2000, 250. Vgl. dazu: Wieland, Wolfgang: Die Auslegung des paulinischen Satzes »Oportet haereses esse« bei Augustinus, unveröffentlichte theologische Zulassungsarbeit. Tübingen 1968. Die Arbeit ist bei Max Seckler angefertigt worden. Vgl. auch: Drey, Johann Sebastian: Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems (1812–1813), in: ders., Geist des Christentums und des Katholizismus, Hg. v. J. R. Geiselman. Mainz 1940, 235–331, hier: 243f. 305; spricht gleichfalls geradezu von einer göttlichen Notwendigkeit der Häresie im Sinne einer Erziehung der Kirche zu dem ihr gemäßen Selbstbewusstsein. Vgl. auch: Ratzinger, Joseph: Zum Fortgang der Ökumene, in: ThQ 166 (1986), 243–248.

³² Philipp Melanchthons Vorrede (in: Dingel, Bekenntnisschriften, 143f): »Wir haben wahrlich nicht Lust oder Freude an Uneinigkeit; auch sind wir nicht so gar stock- oder steinhart, dass wir unser Fahr nicht bedenken. ... Aber wir wissen die öffentlichen, göttlichen Wahrheit, ohn welche die Kirche Christi nicht kann sein oder bleiben, und das ewige heilige Wort des Evangelii nicht zu verleugnen oder zu verwerfen;« »Ursach, Warumb die Stende, so der Augsburgischen Confession anhangen, Christliche Leer erstlich angenommen und endlich auch darbey zu verharren gedencken. Auch, Warumb das vermeinte Trientische Concilium weder zu besuchen noch darein zu willigen sey« (1546) (Text: Melanchthons Werke, Bd. 1: Reformatorische Schriften, hrsg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1951, 412–448, 448): »Dann wir haben nicht freud an uneinigkeit. So wissen wir wol, welche färligkeit und ander last wir tragen. Gleichwohl künden wir nit willigen, das Göttliche leer, der Kirchen nötig, sollte verdilgt werden, auch wollen wir an unschuldigen uns und unsere nachkommen nicht schuldig machen.«

³³ Barth, Karl: Die Kirche und die Kirchen (TEH 27). München 1935, 10. Die Schriftenreihe »Theologische Existenz heute« ist jetzt zugänglich: Barth, Karl / Thurneysen Eduard (Hg.): Theologische Existenz heute. Reprint der Hefte 1–77. Erschienen in den Jahren 1933–1941. München 1980.

ökumenischer Formelkompromiss) erreichbar, wenn es in einer biblisch-christlichen Hermeneutik gelingt, die jeweilige andere Glaubenswahrheit des ökumenischen Partners (die bisher die kirchliche Gemeinschaft verhinderte³⁴) als eine in meiner bisherigen Glaubenstradition vielleicht verdeckte (und auf jeden Fall nicht oder zu wenig reflektierte) christliche Grundwahrheit zu entschlüsseln. Die Frage ist also, ob und wie es gelingt, im vordergründig Anderen und Fremden eine Ausdrucksform dessen zu sehen, woher und woraufhin auch das Eigene ist, selbst wenn jenes sich zunächst als Widerspruch artikuliert, aber dann nicht bei einem unvermittelten Pluralismus postmoderner Beliebigkeit stehen zu bleiben, sondern es in das jeweils Eigene zu integrieren (bzw. im Eigenen zu entdecken). Walter Kasper hat das so ausgedrückt³⁵: »Der Glaube kommt nicht dadurch voran, dass wir die eigene Glaubensüberzeugung aufgeben. Nicht aufgeben sollen wir sie, sondern – wie bei der Rechtsfertigungslehre geschehen – tiefer in sie eindringen, so tief, dass sie mit der Tradition der anderen Kirche kompatibel wird.« Ähnlich sehen dies Karl Rahner³⁶ und Joseph Ratzinger³⁷. Nicht zu Unrecht

³⁴ Nicht *alle* Verschiedenheiten müssen aufgehoben werden, sondern »nur« diejenigen, die kirchliche Gemeinschaft verhindern. Vgl. Lehmann, Karl: Ökumene – Zeichen der Hoffnung. Der Weg zur Einheit bleibt nicht auf Dauer verschlossen, in: KNA-ÖKI (2002), 7.

³⁵ Kasper, Walter: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, in: StZ 127 (2002), 75–89, hier: 89.

³⁶ Rahner, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, 15f: »Die kirchenamtlichen Erklärungen und Festsetzungen einer verpflichtenden Lehre stellten meist in der Vergangenheit die Sache so dar, als ob »eigentlich« die wahre Lehre schon vor solchen amtlichen Festlegungen immer klar und selbstverständlich gewesen sei, die Gegner solcher Lehren dumm und böswillig gewesen seien und die betreffende als selbstverständlich und als unmittelbar in Schrift oder vorausgehender Tradition greifbar erklärte Lehre nur aus böswilliger Gottlosigkeit angezweifelt und bestritten hätten. [...] Aber es ist selbstverständlich, dass entgegen dieser Interpretation der Geschichte nach Erzielung des Resultats einer bestimmten Lehre die Geschichte selbst unter vielen Schwierigkeiten, Dunkelheiten, Reibungen verlief, die nicht einseitig auf das Konto dummer und böswilliger Ketzer geschrieben werden können, sondern mit der Sache selbst gegeben sind und den Tribut der Geschichtlichkeit menschlicher Erkenntnis auch in der Dimension des Glaubens bedeuten.«

Rahner, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, 40f: »Wenn in einem theologischen Streit eine »Partei« recht bekommt, so ist damit trotz des gegenteiligen Anscheins nicht so klar und eindeutig gesagt, dass dadurch die andere »Partei« (so wie sie in geschichtlicher Faktizität wirklich gegeben war) schlechthin unrecht bekommen habe. [...] Zwar ist es richtig, dass das kontradiktorische Gegenteil eines positiven durch das Lehramt aufgestellten Satzes (dessen theologische Qualifikation sei hier im Augenblick vernachlässigt) falsch sein müsse. Aber in einem konkreten Streit in der theologischen Geschichte stehen sich die strittigen theologischen Sätze nicht einfach kontradiktorisch gegenüber, und darum ist die lehramtliche Bestätigung eines Satzes noch

erinnert diese Vorgehensweise an Georg Wilhelm Friedrich Hegel und vielleicht sogar an Thomas von Aquin³⁸. Die Katholische Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts hat Hegels Methode (die dieser selbst aus christlich-dogmatischen Formeln abgeleitet hatte) unbedenklich auf die Ökumene übertragen. Die Alternativen sind die traditionelle Rückkehrökumene oder ein unvermittelter Pluralismus³⁹.

längst nicht die schlechthinige Ablehnung des anderen Satzes, der jenem im theologischen Streit entgegengehalten wurde; er kann vielmehr Anliegen, Wahrheitsmomente usw. enthalten, die so im lehramtlich approbierten Satz nicht gegeben sind, aber doch richtig und bedeutsam sein können und eine Zukunft haben.«

³⁷ Ratzinger, Joseph: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8/2: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Hg. v. Müller, G. L. Freiburg i.Br. 2010, 717–730, hier 729: »Zweierlei steht der Verwirklichung kirchlicher Einheit entgegen: auf der einen Seite ein konfessioneller Chauvinismus, der sich letztlich nicht an der Wahrheit, sondern an der Gewohnheit orientiert und in der Fixierung auf das Eigene vor allem gerade auch auf dem besteht, was gegen die anderen gerichtet ist. Auf der anderen Seite eine glaubensmäßige Gleichgültigkeit, die in der Wahrheitsfrage ein Hindernis sieht, Einheit an der Zweckmäßigkeit misst und sie so zu einem Bündnis im Äußerlichen macht, das fortwährend den Keim neuer Spaltungen in sich trägt. Für die Einheit steht ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen gültigen inhaltlichen Entscheid lebt, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit ist, sich selbst auf sie hin fortwährend reinigen und vertiefen lässt und damit auch dem Anderen hilft, in einem gleichen Weg der Reinigung und Vertiefung die gemeinsame Mitte zu erkennen und sich in ihr zu finden.«

³⁸ Vokoun, Jaroslav: Die »ökumenische Hermeneutik« des Thomas von Aquin, in: *Cath* 65 (2011), 211–229; hat aufgrund von Anregungen Josef Piepers (Hinführung zu Thomas von Aquin, München 1958) in der Disputationspraxis und in den Schriften von Thomas von Aquin Elemente eines theologischen Dialogs (auch mit Gegnern) gefunden, der auch aus einer zunächst als Irrtum verstandenen Aussage den Wahrheitskern herausarbeitet, der unter Umständen die eigene Position vertiefen kann.

³⁹ Für katholisches Denken ist dieser Weg durchaus plausibel. Das Ökumene-Dekret des Vaticanum II formuliert dieses Prinzip in Artikel 4 (UR 4,6.8–10). Der Text enthält bemerkenswerte Aussagen. Zunächst wird ein Schuldbekenntnis abgelegt. Die konkrete Praxis der katholischen Kirchenglieder spiegle zu wenig – auch und gerade den anderen Christen gegenüber – den »ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel«. Dann werden die nichtkatholischen Christen in den Blick genommen. In gewisser Weise steigert das Ökumene-Dekret die Anerkennung der anderen Christen: Zuerst werden die Katholiken aufgefordert, die positiven christlichen Werte, die sich »aus dem gemeinsamen Erbe« auch bei den anderen Christen und Kirchen finden, »mit Freude« anzuerkennen und hochzuschätzen. Das ist mehr, als sie bloß zur Kenntnis zu nehmen. Das Christuszeugnis »bis zur Hingabe des Lebens« in diesen Gemeinschaften sei durch die Trennung nicht entwertet, sondern Bestandteil eines gemeinsamen christlichen Christuszeugnisses. Dies anzuerkennen erklärt das Konzil zu einem Gebot der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit (»Es ist billig und heilsam...«). In einem zweiten Schritt weist das Konzil darauf hin, dass die Katholiken in der Lehre und Praxis der anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht nur solche Elemente wiederentdecken, die schon längst und in gleicher Intensität in der katholischen Theorie und Praxis realisiert sind. Es ist möglich (und auch de facto so), dass sich in Lehre und Leben der nichtkatholischen Gemeinschaften Eigenschaften und Facetten des Christseins entfaltet haben, die innerhalb der katholischen Kirche nur ungenügend oder im

Der Sache nach ist der skizzierte Weg mit seiner spezifischen Methode sehr alt. Die ersten (acht) Jahrhunderte der Christentumsgeschichte sehen den Streit zwischen den zwei großen Schulen der Theologie in Alexandria und Antiochia⁴⁰. Grundlegend für das Christentum ist das Bekenntnis (als Kurzformel des Glaubens): Jesus von Nazaret ist der »Herr« (Kyrios) (vgl. Röm 10,9). Die eine große Schule der Theologie in Alexandria legt den Akzent auf die philosophisch-systematische Spekulation. Bekannte Vertreter sind Origenes (und vielleicht Klemens von Alexandria) als »Vordenker«, Athanasius, Apollinarius von Laodicea und die drei Kappadokier. Die alexandrinischen Schule (bzw. »Denkform«) hebt im christlichen Bekenntnis das letztlich unfassbare Geheimnis (Mysterium) des menschengewordenen Wortes Gottes und die Göttlichkeit Jesu hervor. Die zweite große Schule bildet sich in der syrischen Stadt Antiochia heraus, in der die »Christen« zum ersten Mal diesen Namen als eine neuartige Gemeinschaft von Juden und Heiden erhielten (Apg 11,26). In Antiochia wurde besonders die Exegese gepflegt. Bedeutende Theologen sind Paulus von Samosata, Marcellus von Ancyra, Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Das Grundthema der antiochenischen

Augenblick (noch) nicht verwirklicht worden sind. Die Katholiken sollen diese Aspekte deshalb als Bereicherung des eigenen Glaubenslebens (»zu unserer eigenen Auferbauung«) und als Beitrag zur größeren Katholizität (einschließlich eines besseren [»vollkommenen«] Verständnisses der Ekklesiologie) der eigenen Kirche betrachten. UR 4,10 erklärt dann, dass die Spaltungen in der Christenheit es auch für die Katholische Kirche »schwieriger« machen, »die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen«. Das Lernen von den anderen Gemeinschaften ist also ein Mittel, das Kirchenattribut der »Katholizität« in der Katholischen Kirche überzeugender darzustellen. Als vorbildliche und nachahmenswerte Charaktereigenschaften der orthodoxen Kirchen werden im Ökumene-Dekret die Feier der Liturgie und besonders der Eucharistie, die Marien- und Heiligenverehrung und die »monastische Spiritualität« genannt (UR 15). Ebenfalls hervorgehoben werden das ausdrückliche Bekenntnis zu Jesus Christus (UR 20) und »die Liebe und Hochschätzung, ja fast kultische Verehrung der Heiligen Schrift« (UR 21) in den Kirchen der Reformation. Man kann hier deutlich die Kampfformeln der Reformation Martin Luthers (»allein durch Christus«, »allein die Schrift«) erkennen, deren grundsätzliche Berechtigung – bei allen damit verbundenen theologischen Fragen, die auch im ökumenischen Gespräch von heute diskutiert werden – vom Konzil durchaus zugestanden wird.

⁴⁰ Menke, Karl-Heinz: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg 2008, hier besonders: 211–281. Er zeigt in der Charakterisierung der ersten sieben Ökumenischen Konzilien die jeweils vorherrschende Tendenz (246–277) – »als Tauziehen zwischen zwei Denkformen« (246): Nikaia I (325): »Sieg einer antiochenischen Formel«; Konstantinopel I (381): »Eine eher alexandrinische Ergänzung«; Ephesus (431): »Eine vollständig von den Alexandrinern beherrschte Versammlung«; Chalkedon (451): »Die antiochenische Korrektur«; Konstantinopel II (553): »Ein alexandrinischer Gegenschlag«; Konstantinopel III (680/681): »Ein Sieg der Antiochener«; Nikaia II (787): »Die Bewährung der chalcidonischen Orthodoxie«.

Schule in der Christologie ist die Verteidigung der biblisch begründeten wahren Menschheit Jesu von Nazaret. Beide Ansätze haben jeweils ihre spezifischen Anliegen und Gefahren. Die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten bis ins 8. Jahrhundert lassen sich auf diese Schulen zurückführen. John Henry Newman hat in den christologischen Streitigkeiten und Konzilsentscheidungen der frühen Kirche ein Modell für die endgültige Klärung der Ekklesiologie der Katholischen Kirche *nach* dem Vaticanum I gesehen und dementsprechend auch einen längeren Zeitraum für diese Klärung erwartet⁴¹.

Ein zweites Beispiel ist das Konzil von (Ferrara-)Florenz⁴². Dieses Konzil war der Versuch einer dogmatischen Wiederversöhnung zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche. Ein Streitpunkt war der Hervorgang des Heiligen Geistes »aus dem Vater«, wie es im ursprünglichen Glaubensbekenntnis von Nikaia stand, bzw. »aus dem Vater *und dem Sohn* (lateinisch: *filioque*)«, wie es spanische und fränkische Synoden⁴³ seit

⁴¹ Dessain, Charles Stephen / Gornall, Thomas (Hg.): *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Bd. 25: *The Vatican Council January 1870 to December 1871*. Oxford 1973, 310 (in einem Brief v. 3. April 1871 an Alfred Plummer): »Another consideration has struck me forcibly, and that is, that, looking at early history, it would seem as if the Church moved on to the perfect truth by various successive declarations, alternately in contrary directions, and their perfecting, completing, supplying each other. Let us have a little faith in her, I say. Pius (IX.; Anm. W. K.) is not the last of the Popes – the third council modified the first, the fifth the fourth. Men were alternately (i.e. were called) heretics. Look at the history of Theodoret. The late definition (von »Pastor Aeternus« v. 18. Juni 1870; Anm. W. K.) does not so much need to be undone, as to be completed. It needs *safeguards* to the Pope's possible acts – explanations as to the matter and extent of his power. I know that a violent reckless party, had it its will, would at this moment define that the Pope's powers need no safeguards, no explanations – but there is a limit to the triumph of the tyrannical – Let us be patient, let us have faith, and a new Pope, and a re-assembled Council may trim the boat.« Ähnlich ebd., 322 (in einem Brief v. 26. April 1871 an Lady Simeon); ebd., 330 (Brief v. 15. Mai 1871 an Miss Holmes): »No truth stands by itself – as each is kept in order and harmonized by other truths. The dogmas relative to the Holy Trinity and the Incarnation were not struck off all at once but piecemeal – one Council did one thing, another a second – and so the whole dogma was built up. And the first portion of it looked extreme – and controversies rose upon it – and those controversies led to the second and third Councils, and they did not *reverse* the first, but *explained* and *completed* what was first done. So will it be now. Future Popes will explain and in one sense limit their own power.« Und ebd., 415 (15. Oktober 1871 an Lady Simeon): »I find the Bishop of Orleans quite confirms the view I took myself – that other definitions are necessary, and were intended, and will be added, if we are patient, to reduce the dogma to its proper proportions and place in the Catholic system.«

⁴² Mühlen, Heribert: *Das Konzil von Florenz als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils*, in: *ThGl* (1973) 63, 184–197; Marx, Hans-Jürgen: *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln* (VMStA; 26). St. Augustin 1977.

⁴³ Zuerst vielleicht in der 3. Synode von Toledo (589); Denzinger / Hünermann, *Kompen-*

dem Ende des 6. Jahrhunderts formulieren und Benedikt VIII. dann ins lateinische Credo einfügt. Die Unionsbulle »Laetentur caeli« (1439) des Konzils von (Ferrara-)Florenz erklärt, dass beide Versionen möglich waren und sich im Grunde nicht widersprechen, weil die alte Formel »aus dem Vater« schon in der Patristik immer auch die Überzeugung »durch den Sohn« mit einschloss, sodass die lateinische Formel »aus dem Vater und dem Sohn« nicht bestreiten wolle, dass es nur *ein einziges* »Prinzip« für das Dasein des Heiligen Geistes gebe, während das Insistieren der Griechen auf dem Text des Konzils von Nikaia (»aus dem Vater« und ohne Erwähnung des Sohnes) nicht ausschließen wolle, dass auch der Sohn in gewisser Weise an der Begründung der Existenz des Heiligen Geistes beteiligt sei⁴⁴. Das Unionskonzil von (Ferrara-)Florenz ist allerdings an dem Widerstand der orthodoxen Gläubigen und vor allem der Klerus und der Mönche in Griechenland gescheitert.

Zwei Skizzen einer Aktualisierung des Weges seien wenigstens angedeutet:

Ein kontroverses Thema des katholisch-lutherischen Dialogs ist z.B. das Problemfeld der Kirchenleitung. Die katholische Seite hat hier traditionell die Bedeutung des Bischofsamtes für die letztverbindliche Lehrverantwortung betont⁴⁵. Die evangelischen Gesprächspartner haben demgegenüber immer die Beteiligung der Theologen, der ordinierten Pfarrer (und – seit dem 20. Jahrhundert – Pfarrerinnen) und der Gemeinden und die Mitverantwortung der Laien konkret in der Synode in Entscheidungen zu Glaubensfragen unterstrichen⁴⁶. Die Suche nach der in der eigenen Tradition unter Umständen »verdeckten« christlichen Grundwahrheit, die

dium, 470! Allerdings fehlt das »Filioque« in einigen älteren Handschriften.

⁴⁴ Sunnus, Gabriel / Uphus, Johannes / Wohlmuth, Josef: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517). Paderborn 2000, 523–528, hier: 526. Die »Einigungsformel« lautet (ebd.): »Der Heilige Geist ist ewig aus dem Vater und dem Sohn; er hat sein Wesen und sein substantientes Sein zugleich aus dem Vater und dem Sohn und geht aus beiden ewig als von einem einzigen Prinzip und einer einzigen Handlung hervor.« Zur Diskussion: Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg ³1998, 458–460. Restümierend ebd., 460: »Von den östlichen Kirchen wurde weder bei diesem Florentinischen Konzil noch bei späteren Unionsverhandlungen verlangt, dass sie das Filioque in ihre Fassung des Nicäno-Constantinopolitanum einfügen müssten. [...] Das Filioque bedeutet keine inhaltliche Erweiterung, sondern versteht sich nur als ein präzisierender Zusatz zu dem beiderseits geltenden Trinitätsglauben.«

⁴⁵ Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio Sanctorum*, 39f (= Nr. 65. 67).

⁴⁶ Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio Sanctorum*, 40f (= Nr. 66f).

das ökumenische Gegenüber proklamiert (und vielleicht auf diese Weise dem je anderen Denken entschlüsselt), könnte bedeuten, (wieder) zu entdecken, dass auch in der evangelischen Kirche die Bischöfe eine wesentliche Funktion in der Verantwortung der rechten Lehre haben. Die »Confessio Augustana« spricht geradezu von einem »göttlichen Recht« der Bischöfe in diesem Punkt⁴⁷. Katholiken hingegen könnten (wieder) erkennen, dass bei vielen der von ihnen als »ökumenisch« anerkannten Konzilien etwa im ersten Jahrtausend oder im 15. Jahrhundert »Laien«, also konkret weltliche Herrscher, oder später Professoren der Theologie und des Kirchenrechtes, die nicht Bischöfe waren, eine entscheidende Rolle gespielt haben⁴⁸. Die Aufeinanderbezogenheit (und damit das Problem der Vermittlung) von (auf den ersten Blick) widersprüchlichen Aussagen des Lehramtes sind in der katholischen Theologie noch wenig diskutiert worden⁴⁹.

Ein zweites Beispiel ist etwa die Zahl der Sakramente. Es hat bis in das zweite christliche Jahrtausend durchaus eine theologische Debatte um Zahl und Ordnung der Sakramente gegeben⁵⁰. Das Konzil von Trient erklärt lehramtlich, dass alle Sakramente von Christus eingesetzt worden seien und es nicht mehr und nicht weniger als diese sieben gebe, die dann aufgezählt werden: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung,

⁴⁷ CA 28 (Dingel, Bekenntnisschriften, 123f): »Derhalben ist das bischoflich Ambt *nach gottlichen Rechten* (lateinisch: »de iure divino«; Hervorhebung W. K.) das Evangelium predigen, Sünde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohn menschlichen Gewalt, sonder allein durch Gottes Wort. Und desfalls seind die Pfarrleut und Kirchen schuldig den Bischofen gehorsam zu sein, lauts dieses Spruchs Christi, Lucä am 10. (= Lk 10,16): »Wer euch höret, der höret mich.«

⁴⁸ Müller, *Katholische Dogmatik*, 93; weist darauf hin, dass nach LG 12 das erste »Subjekt der Untrüglichkeit der Kirche im Glaubensbekenntnis und in der Lehrverkündigung« »die Gesamtheit der Gläubigen« ist – unbeschadet der Verantwortlichkeit des Gesamtepiskopates (LG 25) und des Papstes.

⁴⁹ Seckler, Max: *Außerhalb der Kirche Heil oder kein Heil?*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*. Freiburg 1988, 71–75, hier: 74; fordert dazu auf, »der ganzen Glaubensüberlieferung in ihrer realen, den Uniformierungen vorausliegenden Spannweite und in ihren gelebten Widersprüchen mit einer Hermeneutik entgegenzutreten, welche sich der Differenz von Wahrheit und Sprache besser bewusst ist als bisher«. Er bezieht sich auf: Denzinger / Hünermann, *Kompendium*, 1351; (Konzil von [Ferrara-]Florenz 1442) mit der Erklärung der Heilsnotwendigkeit der (sichtbaren) Katholischen Kirche und: Denzinger / Hünermann, *Kompendium*, 2429; (Clemens XI. 1713) mit der Verurteilung des jansenistischen Satzes »Extra ecclesiam nulla conceditur gratia«.

⁵⁰ Müller, *Katholische Dogmatik*, 650f. Vgl. auch: Ott, Ludwig: *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg ¹⁹⁷⁰, 406.

Weihe und Ehe⁵¹. Martin Luther reduzierte die Zahl der Sakramente auf zwei, d.h. Taufe und Abendmahl (unter Umständen die Buße). Die Apologie der CA rechnet die Beichte zu den Sakramenten⁵², ohne auf dem Punkt der Zahl der Sakramente allzusehr insistieren zu wollen⁵³. Philipp Melancthon hat (über das »satis est« von CA 7 hinaus) in den »Responsiones scriptae a Philippo Melancthone ad impios articulos Bavaricae inquisitionis« (1558) drei allgemeine Wesensmerkmale der Kirche angegeben: Das reine Bekenntnis der Lehre des Evangeliums, den Gebrauch der Sakramente, der der göttlichen Einsetzung entspricht, und den Gehorsam gegenüber dem Amt der Evangeliumsverkündigung⁵⁴. In der Apologie der CA räumt er die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Ordination ein⁵⁵. Luther hat – wie oft in seinem Denken – jeweils verschiedene Akzente in der Darstellung des Amtes vorgetragen⁵⁶. In der Schrift »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche« (1520) behauptet er, dass die Ordination kein Sakrament sei. Dies habe die Kirche des Papstes erfunden⁵⁷. Zugleich betont er, dass das Amt von *Gott* eingesetzt worden sei. In der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« (ebenfalls 1520) heißt es⁵⁸: »Ich wil reden von dem pfarr stand, *den got eingesetzt hat* (Hervorhebung W.K.), der ein gemeyn mit predigen und sacramenten regierenn musz, bey yhnen wonen und zeytlich hausz halten...« Mit der

⁵¹ Denzinger / Hünemann, Kompendium, 1601: »Wer sagt, die Sakramente des Neuen Bundes seien nicht alle von unserem Herren Jesus Christus eingesetzt; oder es gebe mehr oder weniger als sieben, nämlich Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe; oder auch: eines von diesen sei nicht wahrhaft und im eigentlichen Sinne Sakrament; der sei mit dem Anathema belegt.«

⁵² Dingel, Bekenntnisschriften, 292.

⁵³ Dingel, Bekenntnisschriften, 294: »Nemo enim vir prudens de numero aut vocabulo magnopere rixabitur, si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum Dei et promissiones.«

⁵⁴ Stupperich, Robert (Hg.): Melancthons Werke. Bd. 6: Bekenntnisse und kleine Lehrschriften. Gütersloh 1955, 385–364, hier: 286: »Signa tria sunt monstrantia Ecclesiam, necessaria et universalia: Doctrinae Evangelii incorrupta professio, usus Sacramentorum conveniens divinae institutioni et oboedientia debita ministerio Evangelii.« Das Dokument bezeichnet er als sein theologisches Testament und Glaubensbekenntnis (Testament v. 18. April 1560): CR 9, 1099.

⁵⁵ Dingel, Bekenntnisschriften, 293: »Wo man aber das Sakrament des Ordens (des Ordo, d.h. der Weihe; Anm. W.K.) wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwerde, die Ordination ein Sakrament zu nennen.« Vgl. ebd., 293f.

⁵⁶ Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem Zusammenhang. Göttingen 1995, 310–314.

⁵⁷ WA 6, 560.

⁵⁸ WA 6, 441.

Methode des Lernens vom Anderen ließe sich vielleicht darauf hinweisen, dass auch nach katholischem Verständnis die Sakramente nicht alle gleichgewichtig oder gar gleichrangig sind, da sie sich in ihrer Relevanz für das konkrete Individuum wie für das Leben der Kirche nicht unwesentlich unterscheiden. Seit dem Mittelalter ist die Differenzierung zwischen »sacramenta maiora« (Grund- und Hauptsakramente), die die Kirche konstituieren (Taufe und Eucharistie, wobei hier noch einmal die Eucharistie einen herausragenden Rang einnimmt⁵⁹), und den anderen sogenannten »sacramenta minora«, die auf diese kirchenkonstituierenden Hauptsakramente hingeordnet sind, in der katholischen Theologie bekannt⁶⁰. Die lutherische Tradition, die »einen engeren Sakramentsbegriff« benutzt⁶¹, könnte im Dialog mit der Katholischen Kirche, aber auch im Gespräch mit den orthodoxen und den altorientalischen Kirchen – unter Umständen in einer gemeinsamen theologischen Reflexion auf das Sakramentsprinzip und das geschichtstheologische Prinzip der Inkarnation⁶² – zu einer Neubewertung der Aussagen der Reformationszeit und der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften gelangen. Viele Urteile und Verwerfungen des 16. Jahrhunderts sind zeitbedingt und in ihrer Polemik recht einseitig. Die anderen Wegmodelle des ökumenischen Gesprächs, die in den letzten Jahren vorgeschlagen wurden (»Komplementarität«, »Versöhnte Verschiedenheit«, »Differenzierter Konsens«)⁶³, lassen sich als Varianten des neuen Paradigmas darstellen, das die Ökumene als einen Weg zu einer größeren und umfassenderen christlich-katholischen Fülle und damit als gegenseitige Bereicherung beschreibt.

⁵⁹ Aquin, Thomas: *Summa theologiae*. Bd. III: Buch 65. Hg. v. Albert, K. / Engelhardt, P.: Darmstadt 1974, 3. Vgl. auch: LG 11 in: Hilberath / Hünermann, Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil. Bd.1.

⁶⁰ Congar, Yves: Die Idee der sacramenta maiora, in: Conc 4 (1968), 9–15.

⁶¹ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche. Paderborn 1981, 30. Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio Sanctorum*, 47–50.

⁶² Vgl. die Hinweise auf die evangelische und katholische Diskussion seit dem 20. Jahrhundert: Müller, Katholische Dogmatik, 646–650.

⁶³ Vgl. Klausnitzer, Kirche, Kirchen und Ökumene, 276–282.

Das orthodoxe Konzil von Kreta (2016)

Offene Fragen und Perspektiven

Thomas Mark Németh

Nach dem Abschluss des »Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche« (in der Folge: Konzil), das vom 16. bis zum 29. Juni 2016 auf Kreta tagte, zeigen sich vor allem innerorthodox unterschiedliche Einschätzungen dieses Ereignisses. Die folgenden Ausführungen bieten Einblicke zum Konzil und dessen Perspektiven.¹

1. Vorgeschichte und Problematik

Das Konzil hat eine komplexe Vorgeschichte. Die orthodoxe Kirche kennt sieben ökumenische Konzilien, die mit dem zweiten Konzil von Nikaia (787) enden. Das Konzil von 2016 versteht sich selbst nicht als »ökumenisch«,² steht aber implizit durchaus in der Tradition der »Großen Konzi-

¹ Konzilsdokumente (in englischer, französischer, griechischer und russischer Sprache) und weitere Informationen sind veröffentlicht auf der offiziellen Homepage: Holy and Great Council of the Orthodox Church. Pentecost 2016. www.holycouncil.org/ (09.09.2016). Auch die biblische und theologische Synodalkommission der Russischen Orthodoxen Kirche hat die Dokumente (mit Unterschriften) zugänglich gemacht: <http://theolcom.ru/> (05.10.2016). Inzwischen liegen auch (nichtamtliche) deutsche Übersetzungen vor: Hallensleben, B. (Hg.): Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016 (Epiphania. Egregia 12). Münster 2016, sowie die Übersetzung der Botschaft und der Enzyklika des Konzils sowie der Dokumente über die Ökumene, das Fasten und die Diaspora in: Orthodoxie aktuell 20/7–8 (2016), 9–38. Nicht mehr berücksichtigt werden konnte: Synek, E.: Das »Heilige und Große Konzil« von Kreta (Kirche und Recht 29). Freistadt 2017.

² Die Frage, ob ein Ökumenisches Konzil im strengen Sinn ohne die lateinische Kirche möglich sei, ist innerorthodox umstritten. Das – panorthodox nicht allseitig anerkannte – »Ravennadokument« hat dies jedenfalls verneint: Kirchliche und kanonische Konse-

lien« des zweiten Jahrtausends, die zur Lösung von Fragen des Glaubens- und Rechtsfragen einberufen wurden, wie zuletzt im Jahre 1872. Die Enzyklika des Konzils betont, dass sich das synodale Wirken nach den ökumenischen Konzilien »durch die späteren Synoden mit universaler Autorität« fortsetzte und benennt konkrete »Große Synoden«. ³ Da nach vorherrschender orthodoxer Auffassung Synoden der Rezeption durch die Gesamtkirche bedürfen und das Konzil von 2016 innerorthodox umstritten ist, bleibt dessen panorthodoxe Einordnung abzuwarten.

Die Idee des panorthodoxen Konzils geht in die erste Hälfte des 20. Jh. zurück, strukturelle und inhaltliche Konkretisierungen erfolgten seit den 1960er Jahren. 2014 wurde nach einer Synaxis (Zusammenkunft) der Vorsteher der autokephalen (selbstständigen) orthodoxen Kirchen die Einberufung für 2016 angekündigt und diese im Jänner 2016 auf einer weiteren Synaxis für das Pfingstfest desselben Jahres bestätigt. Nach Publikation der von der Synaxis 2016 freigegebenen Textvorlagen erfolgte die formelle Einberufung durch den Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios. ⁴ Vorbehalte gegen das Konzil bestanden allerdings schon länger seitens der antiochenischen und georgischen Kirche, erstere hat auch den Beschluss vom Jänner 2016 nicht mitgetragen. Im Juni 2016, also sehr knapp vor dem Konzil, kündigten mehrere Kirchen an, dem Konzil fernzubleiben. Dies waren zunächst die bulgarische, dann die antiochenische, serbische, georgische und schließlich die russische orthodoxe Kirche (in der Folge: ROK), wobei die serbische Kirche sich wenige Tage vor Konzilsbeginn doch zur Teilnahme entschloss.

Über die Gründe für die kurzfristigen Absagen wurde und wird viel spekuliert. Ein Teil der Differenzen erscheint nämlich überbrückbar oder

quenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität, Ravenna, 13. Oktober 2007, Nr. 39, www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_ge.html (15.09.2016). Vgl. dazu auch: Potz, R./Synek, E.: Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung (Kirche und Recht 28). Freistadt ²2014, 414.

³ Enzyklika der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche, Pkt. I.3., zit. nach: Hallensleben, Einheit, 39f. Metropolit Hierotheos betrachtet die Bestätigung der universalen Autorität von Konzilien als den positivsten Beitrag des rezenten Konzils. Vgl. Metropolitan of Nafpaktos/ St Vlassios Hierotheos: Just after the »Holy and Great Council«. <https://orthodoxethos.com/post/just-after-the-holy-and-great-council> (15.09.2016).

⁴ Patriarchale und Synodale Enzyklika über die Einberufung der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche. Veröffentlicht in Konstantinopel am Sonntag der Orthodoxie 2016, deutsche Übersetzung in: Hallensleben, Einheit, 1–4.

wenig substantiell. Im Raum steht die Vermutung, es stecke die »lange Hand Moskaus« hinter den Absagen der anderen Kirchen. Jedenfalls hat sich die ROK im Zuge der Festlegung des Konzils zu Jahresbeginn mit ihrem Pochen auf das Einstimmigkeitsprinzip durchgesetzt. Die von ihr am 3. Juni, also knapp vor Konzilsbeginn, vorgeschlagene Lösung, angesichts der Absagen eine außerordentliche panorthodoxe vorkonziliare Konferenz einzuberufen,⁵ wurde vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel (in der Folge: ÖP) nicht angenommen, da die Gefahr im Raum stand, das Konzil könne damit auf unbestimmte Zeit vertagt werden. Die Strategie der ROK ist allerdings nicht ganz klar. Wollte sie wirklich das Konzil zum Scheitern bringen? Indirekt wertete die Abwesenheit der ROK die Rolle von Patriarch Bartholomaios auf, der das Konzil geschickt und zielstrebig führte.⁶ Die ROK steht als größte orthodoxe Kirche seit längerem in einem deutlichen Antagonismus zum ÖP. Die ROK stellt zwar nicht dessen ersten Platz in der kanonischen Rangfolge in Frage, sehr wohl aber dessen Primatsansprüche und innerorthodoxe Führungsrolle. Mit ihrer Absage war die Aussage verbunden, dass das Konzil damit nicht gesamtorthodox sein könne, da nicht alle Kirchen vertreten seien.⁷ Auch wurde von russischer Seite betont, dass es nicht die Mehrheit der orthodoxen Gläubigen repräsentiere. Bis heute ist die Festlegung panorthodoxer Entscheidungsfindung ein Zankapfel, sodass im Vorfeld des Konzils neben der Annahme eines gemeinsamen Kalenders die Frage nach den Diptychen – dem Rang der einzelnen autokephalen orthodoxen Lokalkirchen – und nach der Gewährung eines solchen Ranges ausgeklammert wurde.⁸ Gerade die letztere Frage besitzt durch die Bestrebungen, mit Hilfe des ÖP eine von der ROK unabhängige kanonische (anerkannte) ukrainische

⁵ Vgl. Session of the Holy Synod of the Russian Orthodox Church 3 June 2016. <https://mospat.ru/en/2016/06/03/news132577/> (15.09.2016), Pkt. 6; On the Situation caused by the Refusal of Several Local Orthodox Churches to participate in the Holy and Great Council of the Orthodox Church (13.06.2016). <https://mospat.ru/en/2016/06/13/news132897/> (15.09.2016).

⁶ Vgl. auch: Oeldemann, J.: Vom Erfolg überrascht? Ein Kommentar zur »Heiligen und Großen Synode« der Orthodoxen, in: KNA – Ökumenische Information 2016, Nr. 28 (12.07.), 5–6, hier: 5.

⁷ Vgl. »Unity cannot be imposed on Churches« – Russian Orthodox Church Spokesman to RT (14.06.2016). <https://mospat.ru/en/2016/06/14/news133009/> (15.09.2016).

⁸ Vgl. dazu: Chrysavgis, J.: Preparation of the Holy and Great Council. A Critical Reflection. https://www.orthodoxcouncil.org/preparation-of-a-council-a-critical-reflection#_ftnref18 (08.09.2016).

orthodoxe Kirche zu etablieren, hohe Brisanz für das Verhältnis der beiden Patriarchate und damit der Einheit der Gesamtorthodoxie. Im Hintergrund der Absagen standen weitere ungelöste Konflikte, wie insbesondere der Jurisdiktionsstreit zwischen den Patriarchaten von Antiocheia und Jerusalem bezüglich Qatar und der schroff antiökumenische Kurs der georgischen Kirche. Angesichts der Absagen im Vorfeld des Konzils hatten viele Beobachter das Scheitern dieses Vorhabens oder sogar eine Spaltung innerhalb der Orthodoxie befürchtet. Beides ist nicht eingetreten.

2. Diskussion und Differenzen

Angesichts der Spannungen in der Weltorthodoxie war auch das Konzil von zahlreichen Diskussionen geprägt. Nach Ansicht vieler Beobachter durchläuft die orthodoxe Kirche gerade heute eine Transformationsphase, deren Ergebnis noch unklar ist. Es gibt jedenfalls ein Spannungsfeld zwischen denen, die eine Gesamtkirche betonen, und jenen, welche die Eigenständigkeit der autokephalen Kirchen gefährdet sehen. Es gibt Diskussionen um die innerorthodoxe Rangordnung und viele Kirchen haben Jurisdiktionskonflikte mit anderen Kirchen. Viel diskutiert wird auch, in welcher Weise heute die Konziliarität der Kirche auf globaler Ebene umzusetzen ist. Wie die Differenzen zwischen dem ÖP und der ROK zeigen, bestehen unterschiedliche Ansätze bezüglich der Organisation auf gesamtkirchlicher Ebene und die Rolle des ökumenischen Patriarchen.

Die »Botschaft« des Konzils (dazu weiter unten) griff die Aussage aus der Predigt von Patriarch Bartholomaios auf, wonach die orthodoxe Kirche keine »Föderation von Kirchen« sei.⁹ Für ihn darf die Autokephalie der einzelnen Kirchen nicht auf Kosten der gesamtkirchlichen Einheit und deren Synodalität funktionieren. Gemäß der »Botschaft« drückt »die orthodoxe Kirche [...] ihre Einheit und Katholizität auf synodale Weise aus. Synodalität durchzieht ihre gesamte Organisation, die Weise ihrer Entscheidungsfindung und die Bestimmung ihres Weges«.¹⁰ Auch wurde die

⁹ Botschaft der Heiligen und Großen Synode der Orthodoxen Kirche, Pkt. 1, zit. nach: Hallensleben, Einheit, 31. Vgl. auch: Ansprache seiner Allheiligkeit Patriarch Bartholomaios bei der Eröffnungssitzung der Heiligen und Großen Synode, zitiert nach: Hallensleben, Einheit, 18.

¹⁰ Botschaft, Pkt. 1, zit. nach: Hallensleben, Einheit, 31.

Bedeutung der Versammlung [Synaxis] der Ersthierarchen betont und vorgeschlagen, »die Heilige und Große Synode regelmäßig alle sieben oder zehn Jahre einzuberufen«. ¹¹ Gemäß der Enzyklika ist »die Kirche [...] in sich selbst eine Synode«. ¹² Auch der rumänische Patriarch Daniel unterstützte das konziliare Anliegen. Für ihn ist das Konzil ein »Beginn der Normalität«; die Synodalität müsste auch auf panorthodoxer Ebene »eine Regel sein«. ¹³

Abgesehen von den ekklesiologischen Fragen entzündeten sich aber keine Debatten im Kernbereich der Theologie, sondern eher an Nebenschauplätzen. ¹⁴ Erzbischof Chrysostomos von Zypern übte deutliche Selbstkritik, indem er auf das Problem des innerorthodoxen Fundamentalismus, des Ethnophyletismus (des kirchlichen Nationalismus) und neuen Herausforderungen in einer sich verändernden Welt hinwies. ¹⁵ Inhaltsreich ist auch die Rede von Erzbischof Athanasios von Albanien, der dazu ermutigte, das Konzil als ein neues Format von Synodalität zuzulassen. Er betonte, dass »die Kirche nicht für sich selbst lebt« und benannte als größte aktuelle Häresie den Egozentrismus. ¹⁶ Konzilsbefürworter beurteilten nicht selten die Absagen als Ausdruck von Eigeninteressen und fehlender Solidarität. Manche meinten, dass gerade die abwesenden Kirchen oft präsenter waren, als wären sie anwesend.

Es verwundert nicht, dass die Dokumente des Konzils von der ROK nicht als panorthodox verbindlich angenommen, sondern zunächst der biblischen und theologischen Synodalkommission zur Prüfung übermittelt wurden. Auch seitens der anderen abwesenden Kirchen steht die Annahme des Konzils aus. ¹⁷ In der Stellungnahme der Heiligen Synode der ROK wurde auch darauf hingewiesen, dass einige Konzilsväter das weiter unten

¹¹ Botschaft, Pkt. 1, zit. nach: Hallensleben, Einheit, 31.

¹² Enzyklika, Pkt. I.3, zit. nach: Hallensleben, Einheit, 39.

¹³ Address of His Beatitude Daniel, Patriarch of Romania, at the Opening Session of the Holy and Great Council. www.holycouncil.org/-/opening-patriarch-daniel (15.09.2016).

¹⁴ Cyril Hovorun nennt Debatten um den Personbegriff und dessen Rolle für die orthodoxe Theologie: Hovorun, C.: *Kunstkamera Velikogo i Užasnogo. Curiosities of the Great and Awful Council*. Moskau 2016, 73f.

¹⁵ Prosfonese tou Archiepiskopou Kyprou Kyriou Kyriou Chrysostomou sten Agia kai Megale Synodo. www.holycouncil.org/-/opening-archbishop-chrysostomos (15.09.2016).

¹⁶ Archiepiskopos Tiranon, Anastasios: Dyrrachiou kai pases Albanias. Enarkteria Synedias tes Agias kai Megales Synodou. www.holycouncil.org/-/opening-archbishop-anastasios (15.09.2016).

¹⁷ Vgl. Holy Synod of the Russian Orthodox Church expresses its position on the council held in Crete (16.07.2016). <https://mospat.ru/en/2016/07/16/news133743/> (15.09.2016).

zu behandelnde Dokument zur Ökumene wegen Ablehnung nicht unterzeichnet haben.¹⁸ Die ROK stellt den gesamtorthodox nicht geklärten Primatsansprüchen des Ökumenischen Patriarchen die Gleichheit der autokephalen Kirchen entgegen und steht Schritten einer synodalen Institutionalisierung auf panorthodoxer Ebene ablehnend gegenüber. Nach dem bekannten Kirchenrechtler dieser Kirche, Vladislav Cypin, sei es verfrüht, das Konzil als gesamtorthodox zu bezeichnen; es verpflichte jedenfalls nicht die abwesenden Kirchen.¹⁹ In ihrem Beitrag äußerten der Kirchenhistoriker Pavel Kuzenkov und der Theologe Pavel Ermilov Bedenken gegen die Absicht, das Prinzip der Synodalität im Kernbereich der kirchlichen Lehre verankern zu wollen. Die Katholizität (*Sobornost'*) der Kirche sei in der eucharistischen und dogmatischen Gemeinschaft begründet und »bedürfe keinerlei formalen ›Manifestation‹«. ²⁰ Das Synodalitätsverständnis von Konstantinopel sei ein Instrument zur Festigung von dessen gesamt-kirchlichen Ansprüchen. Nachdem in der alten Kirche ökumenische Konzilien »keine regulären Institutionen« gewesen seien, sei die Etablierung eines ständigen bzw. regelmäßigen panorthodoxen Konzils problematisch. Dagegen könne die Einrichtung einer »panorthodoxen Synode« im Sinne eines koordinierenden und beratenden Organs erwogen werden.²¹ Dem von der ROK beschworenen Einstimmigkeitsprinzip bei panorthodoxen Entscheidungen lässt sich freilich die Kritik entgegenhalten, dass wohl kein einziges historisches ökumenisches Konzil so zu Stande gekommen wäre.

Neben Bischöfen waren beim Konzil auch orthodoxe Theologen in beratender Funktion präsent, nichtorthodoxe Beobachter waren jedoch nur zur Eröffnung und zum Abschluss zugelassen.²² Cyril Hovorun verwies auf eine Videobotschaft des bekannten griechischen Philosophen Christos Yannaras an das Konzil, in dem dieser »die Institution der Autokephalie und Autonomie angriff, da es die Lokalkirchen ethnophyletisch mache

¹⁸ Vgl. die zahlreichen – aus welchen Gründen auch immer – fehlenden Unterschriften beim Dokument auf der Website der biblischen und theologischen Synodalkommission. http://theolcom.ru/images/2016/3.Relations_of_the_Orthodox_Church_with_the_Rest_of_the_Christian_World.pdf (05.10.2016).

¹⁹ Vgl. Cypin, V.: O statute Sobora na Krite. www.pravoslavie.ru/94985.html (15.09.2016).

²⁰ Kuzenkov, P. / Ermilov P.: O Sobornosti podlinnoj i mnimoj. Kuda vedet ekkleziologija kritskogo »Velikogo Sobora«? www.pravoslavie.ru/95312.html (08.09.2016).

²¹ Vgl. Kuzenkov / Ermilov, O Sobornosti podlinnoj i mnimoj.

²² Vgl. die »Organisations- und Arbeitsweise des Heiligen und Großen Konzils der Orthodoxen Kirche«, in: Hallensleben, Einheit, 5–12 und die Teilnehmerliste 102–112.

und zu ihrer Atomisierung beitrage. Er empfahl sogar, die Institution der Autokephalie ganz herabzustufen«.²³ Auf solche Zurufe ließ sich das Konzil natürlich nicht ein, doch wird der Konflikt zwischen den Anhängern der möglichst großen Selbständigkeit der Lokalkirchen und den Befürwortern der Stärkung der panorthodoxen Ebene die Orthodoxie noch geraume Zeit beschäftigen.

3. Die Dokumente

Das Konzil verabschiedete sechs Dokumente zu den Themen, die zu Beginn des Jahres von der 1976 fixierten Agenda übergeblieben sind:

- Die Bedeutung des Fastens und seine Befolgung heute
- Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt
- Die Autonomie und die Weise ihrer Proklamation
- Die orthodoxe Diaspora
- Das Sakrament der Ehe und seine Hindernisse
- Die Sendung der orthodoxen Kirche in der heutigen Welt

Darüber hinaus verabschiedete das Konzil auch eine Enzyklika und eine Botschaft.²⁴

Die ersten sechs Dokumente beruhen auf Vorlagen, an denen teilweise bereits seit mehreren Jahrzehnten gearbeitet worden ist. Am heftigsten wurde bei der Erarbeitung des Dokuments über die Beziehung zur christlichen Welt debattiert. Die Verwendung der Bezeichnung »Kirche« für andere Konfessionen stieß nicht nur seitens der Synode der Kirche Griechenlands auf deutliche Ablehnung. Hier kommen antiökumenische Strömungen zum Tragen, die in praktisch jeder autokephalen Kirche in verschiedenem Ausmaß vertreten sind. Für den weiteren ökumenischen Dialog mit der katholischen Kirche ist die deutliche Infragestellung ihres Kirche-Seins v.a. in weiten Kreisen der griechischen, bulgarischen und georgischen Orthodoxie ein Alarmzeichen. Auf dem Konzil einigte man

²³ Hovorun, C.: The Panorthodox Council: A Fragile Hope for Aggiornamento? www.catholicworldreport.com/Item/4910/the_panorthodox_council_a_fragile_hope_for_aggiornamento.aspx (08.09.2016).

²⁴ Zu den Dokumenten vgl. Holy and Great Council. www.holycouncil.org (09.09.2016).

sich für das Ökumenedokument auf die – interpretationsbedürftige – Kompromissformel, dass die orthodoxe Kirche »die historische Benennung anderer nicht-orthodoxer christlicher Kirchen und Konfessionen« anerkennt.²⁵ In dieser Hinsicht brachte das Konzil keine dem II. Vatikanum vergleichbare Öffnung, hielt aber insgesamt an einem klaren Bekenntnis zur ökumenischen Dialog fest.

Das Dokument über die Ehe erwies sich für die georgische Kirche schon vor dem Konzil als inakzeptabel, da es entsprechend einer flexibleren kanonischen Praxis (Oikonomia) Mischehen mit anderen Christen vorsah. Forderungen nach der Möglichkeit einer zweiten Eheschließung für (verwitwete) Kleriker konnten sich auf dem Konzil nicht durchsetzen.²⁶ Die Textvorlagen über die Autonomiegewährung und über die Diaspora wurden inhaltlich wenig verändert. Im Ergebnis wurde die Praxis der Bischofskonferenzen dort, wo das kanonische Prinzip »nur ein Bischof am selben Ort« nicht durchführbar war, als eine vorläufige Lösung beibehalten. Das Dokument über das Fasten sieht keine Lockerung vor, sondern überlässt die Ausübung der Oikonomia den Lokalkirchen. Insgesamt finden sich unter den genannten Beschlüssen keine Sensationen. Mitunter wurde die Kritik geäußert, dass die Dokumente der aktuellen Problemlage nicht mehr entsprechen.

Was die »Botschaft« und die Enzyklika betrifft, ist es besonders beachtenswert, dass gleich zwei Texte über die panorthodox vorbereiteten Textvorlagen hinaus verabschiedet wurden. Nach Johannes Oeldemann geschah dies, weil der von einer Kommission vor dem Konzil erarbeitete Entwurf der Botschaft von der »kleinen Synaxis« der Ersthierarchen »für zu umfangreich und anspruchsvoll erachtet wurde«.²⁷ Ein kleiner Kreis um den albanischen Erzbischof Anastasios, einem bekannten Theologen, erstellte daraufhin einen kürzeren Text der »Botschaft«, die die Kernanliegen des Konzils zusammenfasst. Während Oeldemann die Enzyklika als theologisch tiefergehend und eine nachvollziehbare, aber in Bezug auf Überschneidungen mit anderen Dokumenten nicht unproblematische Ergänzung bewertet, betrachtet sie Cyril Hovorun im Vergleich zur »Bot-

²⁵ Beziehung der orthodoxen Kirche zu der übrigen christlichen Welt, Pkt. 6, zit. nach: Halensleben, Einheit, 79.

²⁶ Vgl. Thon, N.: Auf zum »Konzil nach dem Konzil«. Kreta weist in die Zukunft, in: Orthodoxie aktuell 20/7–8 (2016), 2–8, hier: 7.

²⁷ Oeldemann, Vom Erfolg überrascht, 5–6.

schaft« als zu schwerfällig.²⁸

Die Enzyklika enthält jedenfalls Ansätze für eine ekklesiologische Positionsbestimmung und vermeidet mit der offeneren Formulierung »authentische Fortführung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche«²⁹ eine exklusivistische Identifizierung der Orthodoxie mit der Kirche Christi. In der Außenperspektive befasst sich das Dokument mit Gegenwartsfragen, wie der Sendung der Kirche in die Welt, mit der Familie, Erziehung und aktuellen gesellschaftlichen, humanitären und zivilisatorischen Herausforderungen und endet mit einem Bekenntnis zum Dialog mit anderen Konfessionen und ihrem Verkündigungsauftrag in der Welt.

Die kürzere »Botschaft« umfasst 12 Punkte, deren Inhalte sich teilweise mit denen der Enzyklika decken: Einheit und Synodalität, Zeugnis des Glaubens, Dialog, auch interreligiöser, Säkularismus, Ehe und Enthaltsamkeit, Naturwissenschaften, Ökologie, Achtung vor besonderen Merkmalen, Politik, junge Menschen, Öffnung des Horizonts. Im Bereich der Politik betonte es das Prinzip der Nichteinmischung der Kirchen, aber auch deren prophetische Stimme »als förderliches Eingreifen zum Wohle der Menschen«.³⁰ Deutlich ausgeprägt ist auch das Bekenntnis zu den Menschenrechten, die auch dem Schutz vor staatlicher Willkür dienen.

4. Ausblick

Das Konzil markiert kein Ende eines Entwicklungsprozesses, vielleicht aber den Anfang eines solchen. Einerseits ist in der Orthodoxie eine gewisse Ratlosigkeit angesichts der Absagen, Kontroversen und der unge lösten Probleme zu spüren. Andererseits könnten die positiven Erfahrungen der Konzilsteilnehmer aus einem Prozess der Entscheidungsfindung auch innerkirchlich Wirkung entfalten. Die Beschlüsse sind so wenig spektakulär, dass die Türen für die Rezeption durch die abwesenden Kirchen weiterhin offen stehen. Die orthodoxen Theologen, von denen vor dem Konzil viele energisch ihre Stimme gegen eine Absage erhoben hat-

²⁸ Vgl. Oeldemann, *Vom Erfolg überrascht*, 6. Vgl. auch: Hovorun, *Kunstkamera*, 95, 105.

²⁹ Enzyklika, Pkt. I.2, zit. nach: Hallensleben, *Einheit*, 39.

³⁰ Botschaft, Pkt. 10, zit. nach: Hallensleben, *Einheit*, 35.

ten,³¹ sollten diesen Prozess kritisch begleiten. Das Konzil war in dieser Form gewiss etwas Neues, ob es aber zur Normalität wird, hängt von der Rezeption ab.

Was die inhaltliche Seite betrifft, hat sich im orthodoxen theologischen Diskurs seit längerem der Topos der »Antinomie« etabliert. Dies scheint auch für die Bewertung des Konzils zu passen. Wie der ukrainische Theologe Cyril Hovorun aber vermerkte,³² besteht bei einem »Antinomismus« die Gefahr, zur Rechtfertigung für Irrationalität zu werden und Absurditäten zu festigen. Letztlich führen diese Diskussionen zur Frage, welche Komponenten das »eigentliche« der Orthodoxie ausmachen: Glaubensinhalte, der kirchliche Organismus, eine eigene Ideologie oder Zivilisation? Was bedeutet es, wenn sich die Orthodoxie als eine »östliche« Kirche versteht, und wie sind Identität und Solidarität zu gewichten?

Die Orthodoxie steht vor der Aufgabe, ihre Prioritäten zu klären und innerorthodoxe Funktionsstörungen in Angriff zu nehmen. Vielfach wurde die Notwendigkeit erkannt, als eine Weltkirche im Zeitalter der Globalisierung neue institutionelle Formen zu entwickeln. Das Konzil ist an diesem Punkt angekommen, steht aber noch am Anfang. Mit dem II. Vatikanum ist das Konzil hinsichtlich Autorität und sachlicher Durchdringung der Fragestellungen gewiss nicht vergleichbar. Cyril Hovorun stellte treffend fest, dass das Konzil weder eine Ikone, noch eine Karikatur der Kirche war, sondern ihre »genaue Photographie, in die sich sowohl die menschliche Schwachheit als auch die Wirkung der Gnade Gottes einprägte«.³³ Die meisten Kommentatoren stimmen in der Einschätzung überein, dass es wesentlich war, dass das Konzil überhaupt stattfand. Es bezeugte trotz aller Schwierigkeiten die Konziliarität der orthodoxen Kirche, befasste sich mit einer Reihe aktueller Herausforderungen und stellt nun selber eine Herausforderung für die Orthodoxie dar.

³¹ A Plea for Pan-Orthodox Unity. June 9, 2016. An Open Letter of the Orthodox Christian Scholars around the World to the Holy and Great Council. www.change.org/p/pan-orthodox-council-of-crete-a-plea-for-pan-orthodox-unity (15.09.2016).

³² Vgl. Hovorun, *Kunstkamera*, 62f.

³³ Hovorun, *Kunstkamera*, 120.

Fremde Kulturen »kompetent« verstehen?

Zum Interkulturell-Hermeneutischen im kulturellen Diskurs
des 21. Jahrhunderts

Chibueze C. Udeani

Hinführung

Bis weit ins 20. Jahrhundert waren Begegnungen zwischen Menschen und Gruppen verschiedener Kulturen davon geprägt, die eigenen Interessen möglichst gut zu vertreten, entsprechende Ergebnisse zu erzielen und sich danach in den eigenen Stammraum zurückzuziehen. Diese Begegnungen verliefen auf Verhandlungsbasis, über exotisch-ethnologisch-anthropologische Erforschung des jeweiligen Anderen, aber v.a. durch Eroberungskriege und andere Formen der Dominanzausübung – wie beispielsweise den Kolonialismus. In Zeiten der Globalisierung bestehen diese kulturübergreifenden Begegnungen weiterhin, der Rückzug in den eigenen kulturell vertrauten Schutzbunker ist allerdings unmöglich geworden. Moderne Informationstechnologien, vielfältigste Formen der Mobilität und nicht zuletzt die kaum einholbaren weltweiten Kapitalflüsse nivellieren kulturelle Abgrenzungen und vermeintliche Unabhängigkeiten. Millionen von Menschen sind freiwillig, aber v.a. gezwungenermaßen weltweit unterwegs, handeln, verhandeln oder suchen schlichtweg einen neuen Ort mit Überlebensmöglichkeit. In dieser verdichteten Interdependenz genügt es nicht mehr, eigene Interessen zu kommunizieren und möglichst wirksam gegenüber dem Anderen, mir Fremden ohne Rücksicht auf dessen Wesen, Bedürfnisse und Interessen mit allen mir zur Verfügung stehenden Mitteln durchzusetzen.

Die Begegnung mit dem Fremden ist zur Alltagserfahrung geworden. Hans Hunfeld spricht von der »Normalität des Fremden«¹. Trotz mancher reaktionärer Versuche, eine nostalgische Einheitskultur – die es als solche nie gab – zu retten, ist Multikulturalität eines der prägendsten Merkmale unserer Zeit. Spätestens seit das ambivalente Phänomen der Globalisierung sich seinen Platz in unserem Wahrnehmungshorizont erkämpft hat, ist klar, in welcher Komplexität und Brisanz Multikulturalität zur gesellschaftlichen und individuellen Herausforderung geworden ist.

Auch wenn anzunehmen ist, dass heute infolge der Allgegenwärtigkeit des Phänomens Multikulturalität in der Gesellschaft ein gewisser Gewöhnungseffekt eintreten müsste, konstatiert Thomas Schmid:

»Zuwanderung und Multikulturalität sind der Normalfall fast aller modernen Gesellschaften – ein Normalfall aber, zu dessen Normalität es gehört, dass er immer wieder als Novum, als Ausnahme oder gar als Anomalie wahrgenommen wird.«²

Diese Normalität betrifft nicht mehr nur bestimmte Gesellschaftssegmente wie privilegierte Forscher, hochrangige Firmenvertreter, Techniker auf Montage, Diplomaten im Außendienst oder Sonnenhungrige beim selbst gewählten Urlaubskick, sondern findet Zuhause im eigenen Vorgarten statt.

Oft ungeplant und vielfach ungewollt stehen Menschen in ihrem eigenen – inzwischen multikulturellen Umfeld – vor der Frage des sich Verständigens mit Menschen anderer kultureller Prägung und Herkunft. Sie versuchen zu kommunizieren und weiterzugeben, was ihnen wichtig ist, was sie in der Alltagsgestaltung berücksichtigt haben möchten und woran sie selbst Anstoß nehmen, wenn es eben nicht mehr so wie ehemals gehandhabt wird. Andere engagieren sich, um die ihnen kulturell Fremden um ihrer selbst willen zu verstehen und stoßen auf die Erfahrung, dass Sympathie und wohlwollende Empathie allein nicht genügen.

Wer allerdings die Notwendigkeit einer konstruktiven Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Multikulturalität anerkennt, stellt zugleich

¹ Hunfeld, Hans: *Fremdheit als Lernimpuls. Skeptische Hermeneutik – Normalität des Fremden – Fremdsprache Literatur*. Klagenfurt 2004, 410.

² Schmid, Thomas: *Der Fremde als Provokateur und Entwicklungshelfer. Szenen aus der Geschichte der Aus- und Einwanderung*, in: Balke F. / u.a. (Hg.). *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Frankfurt a.M. 1993, 200–216, hier: 200.

die Frage nach der Möglichkeit interkultureller Verständigung und daher interkultureller Hermeneutik.

1. Zur interkulturellen Hermeneutik

Laut Friedrich Schleiermacher besteht Hermeneutik in der »Kunst, die Rede eines anderen richtig zu verstehen«³. Der Fokus der klassischen Hermeneutik liegt zunächst weitgehend im Bereich des Erschließens von Texten und Kunst im westlichen Kulturkreis und öffnet sich zunehmend für den Kontext des zu Verstehenden und jener Person, die ihrerseits den Verstehensprozess anstrengt. Neben dem »Gesprächspartner« Text treten im hermeneutischen Prozess implizit auch die Verfasser der Texte bzw. der Kunst ins Zentrum des Interesses. Hier wird von Hermeneutik als dialogischem Kommunikationsgeschehen gesprochen, wobei letzteres in der Regel zwischen dem Subjekt des Interpretierenden und dem Objekt Text stattfindet.

Wer das Verstehen fremder Kulturen anstrebt, muss sich im Unterschied dazu die Frage stellen, wie Dialog und Verstehensprozesse zwischen Subjekten über kulturelle Grenzen hinweg angelegt werden können. Solche Fragen orientieren sich neben einem erkenntnistheoretischen Interesse gleichermaßen an einem ethischen Interesse.

Es ergeben sich zwei weitere zentrale Fragen: Wie ist es möglich, zu einem Verstehen zu kommen, das allen Beteiligten gerecht wird? Wie kann mit jenen Bereichen und Erfahrungen umgegangen werden, die trotz Bemühungen und Know-How weiterhin dem Nicht-Verstehen unterliegen?

2. Grenzen des Verstehens

Ich möchte bei letzterer Frage ansetzen. Zunächst ist der Raum des Verstehensmöglichen abzuklären. Eine erste Grenze ergibt sich aus den un-

³ Schleiermacher, Friedrich: Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch, in: Gadamer, H.-G. / Boehm, F. (Hg.): Seminar: Philosophische Hermeneutik. Frankfurt a.M. 1976, 153f.

terschiedlichen Milieus, Sprachen, Biographien, Bildungs- und Erziehungswegen, Verstehenskontexten usw. der Beteiligten. Das ist jedoch kein Spezifikum für die Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen. Diese Grenzen fordern uns bereits im gesellschaftlichen Miteinander innerhalb unserer eigenen Kultur heraus, wie beispielsweise die Sinus-Milieustudien belegen. Das gilt es in der Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen zu bedenken. Selbst wenn wir mehreren Menschen aus einem bestimmten Kulturkreis begegnen, bedeutet das noch lange nicht, dass sie ähnlichen Milieus entstammen und aufgrund ihrer Biographien, Bildungs- und Erziehungswege dieselben Auffassungen vertreten, nicht einmal über ihre eigene Kultur.

Eine zweite Grenze ist zu benennen: Was im Fluss ist, lässt sich nicht ein für alle Mal fassen. Hans Hunfeld formuliert diesen Umstand im Hinblick auf Kultur wie folgt:

»Die Kultur einer modernen Gesellschaft versteht sich als Zusammenspiel von Wahrnehmungsweisen, Traditionen und Gewohnheiten, *die sich verändern*. Ihre Grenzen sind vielfach fließend. Die Gleichzeitigkeit regionaler, weltweiter Kulturäußerungen, der schichten- und generationsabhängigen Kulturverständnisse lässt sich im einheitlichen Kulturbegriff nicht fassen. Die je eigene Kultur ist abhängig von diesem Zusammenhang und entwickelt sich in ihm.«⁴

Zusammengefasst: es gehört zum Wesen von Kulturen, dass sie dem geschichtlichen Wandel unterworfen sind. So selbstverständlich beispielsweise bis ins 20. Jahrhundert Monarchien und Adel Europa geprägt haben, so unhinterfragt pochen wir heute auf unsere nationalstaatlich verfassten Demokratien bzw. ringen schon wieder um übergreifende Werte-, Wirtschafts- und Rechtsgemeinschaften im Rahmen der Europäischen Union. Wer seine eigene Kultur beschreibt, greift zunächst auf markante alte Traditionen zurück, die gegenwärtig meist nicht mehr diese Bedeutung und Wirksamkeit entfalten, vielleicht sogar einen Nischenplatz einnehmen. Dennoch definieren wir uns überwiegend über sie, v.a. in der Begegnung mit fremden Kulturen. Wir vermögen damit nur fragmentarisch das Wesentliche dessen, was unsere Kultur aktuell ausmacht, zu erfassen, geschweige denn an Außenstehende weiterzugeben. Das trifft allerdings nicht nur auf westliche Kulturen zu, sondern gilt gleichermaßen im Hinblick auf die nicht-westlichen.

⁴ Hunfeld: *Fremdheit*, 412.

Welche Konsequenzen ergeben sich daraus? Vorgebliche Eindeutigkeiten sind keine Eindeutigkeiten. Die unhinterfragte Zuordnung eines Menschen zu einer spezifischen Kultur und den damit einhergehenden scheinbaren Selbstverständlichkeiten ist für ein gegenseitiges Verstehen hinderlich. Stattdessen gilt es in der Begegnung mit dem Fremden *miteinander* und weniger *übereinander* zu sprechen. Das bedeutet von Person zu Person neu hinzublicken, nachzufragen und darauf zu hoffen, dass auch ich selbst nicht einfach nur als eindeutig zuordenbarer Repräsentant der anderen Kultur schubladisiert und mit einem fixen Bild ad acta gelegt werde. Wo Raum geschaffen wird, sich einander im eigenen Selbstverständnis zu zeigen ohne gleich be- und verurteilt zu werden, steigen die Chancen für ein zumindest teilweise neues Verstehen des Gegenübers. Anders gesagt, wo die Beteiligten in ihrem Subjekt-Status ernst genommen werden, weiten sich die Grenzen, des voneinander Versteh- und Lernbaren.

3. Brücken hin zum gegenseitigen Verstehen

Wem es gelingt, bestimmte Grenzen des Verstehens anzuerkennen, dem öffnen sich die ersten Türen hin zu einem Verständnis des jeweiligen Fremden. Hans Hunfeld spricht sich dafür aus, darauf zu verzichten »den jeweils Fremden durch vollständiges und abgeschlossenes Wissen um ihn aufzuschließen, sondern ihm, bei aller Verstehensbemühung, jene Möglichkeit von Entwicklung, Widersprüchlichkeit und Rätselhaftigkeit zu belassen, auf die das Fremde ebenso Recht hat wie das Eigene.«⁵

Wenn ein Ziel der interkulturellen Kompetenz darin bestimmt ist, ein Verständnis von kulturellen Prozessen im Allgemeinen und der globalen multikulturellen Situation der Gegenwart zu erreichen, dann stellt sich die Frage, welcher Art dieses wissenschaftliche Verständnis zu sein hat und auf welche Weise sich interkulturelle Kompetenz diesem Verständnis annähert.

Frederick Streng charakterisiert die Ausrichtung des wissenschaftlichen Verständnisses: Es gehe der interkulturellen Kompetenz weder um einen endgültigen objektivierbaren und empirischen Beweis für alle Dimensio-

⁵ Hunfeld, Fremdheit, 413.

nen einer Kultur oder der Kulturen bzw. deren unbeweisbare Interpretation der Vollzüge der jeweiligen Kultur im Leben ihrer Angehörigen noch um eine Einverständniserklärung der Wissenschaft dazu.⁶ Stattdessen kann man anlehnend an Streng ein wissenschaftliches Verständnis im Rahmen der interkulturellen Kompetenz wie folgt konzipieren:

1. Es gilt als WissenschaftlerIn in den geistigen und emotionalen Rahmen des Lebens der Angehörigen der jeweiligen Kultur so weit einzutreten, dass die kulturelle Bedeutung für die betreffenden Personen nachvollziehbar wird. (*Ziel:* eine zumindest partielle Nachvollziehbarkeit des Subjektiven der Angehörigen der Kultur von Seiten der WissenschaftlerIn).
2. Es sind die kulturellen Begriffe, Handlungen und institutionellen Formen in ihrem geschichtlichen Kontext und anderen etwaigen Kontexten zu betrachten. (*Ziel:* Achtsamkeit für den Kontext als grundlegende Bedeutungsformatierung).
3. Die Herausforderung besteht darin, sich als WissenschaftlerIn der eigenen Vorkonzeptionen von Begriffen wie »Mensch«, »Geschichte«, »Religion«, »Kultur« usw. bewusst zu werden, da diese stets in die Interpretation der zu betrachtenden partikularen Phänomene einfließen. (*Ziel:* Berücksichtigung des eigenen impliziten Vorverständnisses der WissenschaftlerIn und Reflexion bezüglich dessen Rolle und Angemessenheit in der Anwendung auf neu begegnende Phänomene).

⁶ Aus Strengs Sicht ist das Ziel des Verständnisses in der Religionswissenschaft »a scientific understanding in the sense of an objectifiable, empirical proof; nor is it the ›understanding‹ that is an appreciation or assent of the believer. To ›understand‹ means neither empirical absolute proof nor agreement to an unprovable interpretation of life. Rather (1) it means to enter into the mental and emotional framework of the believer to the extent that the investigator can see how this religious meaning is possible for the person. (2) Secondly, it means that the religious concepts, actions, and institutional forms are examined according to their relations to the psychological, social, and physical elements of human existence in a cultural context and historical situation. (3) Thirdly, it means to be aware of how the interpreter's own presupposition about such universal concepts as ›man‹, ›history‹, ›religion‹ contribute to his understanding of a particular phenomenon, and how the study of a particular religious phenomenon contributes to the universal images that he uses. (4) it also means that the investigator seeks to locate and expose the particular meaning of what it means to be religious in the data under scrutiny.« Streng, F.: What does »History« mean in the History of Religions?, in: Anglican Theological Review 50 (1968), 156–178; zit. nach: King, U.: Historical and phenomenological approaches, in: Whaling, F. (Hg.): Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion. Berlin–New York 1995, 41–176, 128.

4. Es ist als WissenschaftlerIn danach zu streben, die partikulare Bedeutung dessen, was es meint, innerhalb der untersuchten Fakten kulturell zu sein, zu lokalisieren und aufzuzeigen.⁷ (Ziel: den Sitz im Leben (lebensweltlich, historisch, religiös) der kulturell aufgeladenen und von der WissenschaftlerIn gedeuteten Fakten darlegen)

Hier werden im Prinzip die Grundlinien eines wissenschaftlichen Verständnisses der interkulturellen Kompetenz, das geprägt ist von der markanten und mehrfachen Pendelbewegung der WissenschaftlerIn zwischen Eigenem bzw. Vertrautem auf der einen Seite und Fremdem bzw. zu Erforschendem auf der anderen Seite, gezeichnet. In der aufmerksamen und zugleich reflektierten Grenzüberschreitung zwischen diesen beiden Polen vermag wissenschaftliches Verständnis zu wachsen. Implizit benennt man damit die Grundlinien einer interkulturellen Hermeneutik, die sich der Fremdartigkeit dessen, worüber es Verständnis zu erlangen gilt, in besonderer Weise bewusst ist und ihr zusätzlichen Raum gibt. Wer sich dem Fremden in der von Streng skizzierten Weise anzunähern versucht, kann dies nicht aus der sicheren Distanz des vertrauten Raumes tun. Er bzw. sie gibt sich entschieden auf die andere Seite und tritt in einen Kommunikationsprozess mit dem Fremden ein, für den die WissenschaftlerIn selbst wieder Fremder und Fremde ist. Dieser Kommunikationsprozess im Sinne einer interkulturellen Hermeneutik geht in der Regel über die Textebene hinaus – wenngleich es auch diese umfasst –, und ist wechselseitig bestimmt – wenngleich auch aus einem unterschiedlichen Impuls.

Diese Verstehensbemühung setzt eine Form der Kommunikation voraus, die grundlegend dialogisch gestaltet ist. Sie anerkennt ihr Gegenüber als Subjekt der Interaktion, mit dem gemeinsam um dieses Verstehen in Wechselwirkung gerungen wird. Dazu tragen drei wesentliche Kriterien bei: ein aufrichtiges Verständnisinteresse, die Bereitschaft trotz unterschiedlicher sozio-kultureller Positionierung einander als ebenbürtig zu betrachten und nicht zuletzt die Anerkennung der jeweiligen Andersartigkeit des Anderen.

⁷ Vgl. Streng: What does »History« mean, 156–178.

4. Zum Verständnisinteresse

In der Begegnung mit Menschen anderer kultureller Herkunft und Prägung und der daraus sich nährenden Praxis wird Differenz wahrnehmbar zwischen dem eigenen Vertrauten und Selbstverständlichen und dem neu Wahrnehmbaren. Sie zeigt sich in dem, was als anziehend oder unattraktiv, als wohlschmeckend oder abstoßend, als angebracht oder befremdlich, als duldbar oder inakzeptabel aufgefasst wird. Das Andere vermag Reaktionen hervorzurufen: zum einen Neugierde und Interesse, aber auch Unsicherheit und die Tendenz zu Abgrenzung und Abwertung des Fremden. Kommt das Verständnisinteresse von allen Beteiligten zum Zug, so entwickelt sich im Idealfall eine spannende kommunikative Dynamik von Impuls, Resonanz, Reflexion usw.

Grundlegend ist dafür eine bestimmte Abfolge: Die Interaktion umfasst zunächst eine Selbstvergewisserung hinsichtlich des Brennpunkts, auf den sich das Verständnisinteresse richtet. Was ist mir an meinem Eigenen diesbezüglich wertvoll und wichtig? In der Folge bedarf es eines Ausdrucks des Eigenen gegenüber dem Anderen. In Ergänzung dazu erfolgt eine Einführung in das Eigene des Gegenübers und dessen Logik. Dabei werden zwei Bilder ins Feld geführt, die einander zum Teil überlappen und zum Teil voneinander abweichen. Die Dialogpartner fragen nach, nehmen zu jenem Stellung, was ihnen dargelegt wurde und artikulieren, wie das Gehörte bei ihnen ankommt. Sie bieten eigene Deutungen des Gehörten an und unterwerfen diese dem Blick des Gegenübers. Gemeinsamkeiten und Unterschiede werden sichtbar. Überlappungen repräsentieren die ausschlaggebenden Dreh- und Angelpunkte des Bemühens um gegenseitige Verständigung.

5. Zur Ebenbürtigkeit

Bei allen Bemühungen sind wir in der Regel so sozialisiert – und das nicht nur in den westlichen Kulturen –, dass wir unseren Stellenwert und den unseres Gegenübers an gesellschaftlich tradierten Markern bestimmen: dazu zählen diverse biologische Merkmale wie Größe, Attraktivität, familiäre Herkunft, nationalstaatliche Zugehörigkeit, Rasse, Geschlecht,

Bildungsstand, Einkommen, politisch-ideologische Beheimatung usw. Wir ordnen uns selbst und unser Gegenüber in Sekundenbruchteilen in eine stereotypische Hierarchie ein: wer steht wie hoch in der Rangordnung? Je nach Positionierung wird in der Folge den inhaltlichen Meldungen mehr oder weniger Gewicht beigemessen und Gehör geschenkt. Verschiedene »in die Wiege gelegte« Schablonen wie beispielsweise diverse Ethnozentismen und Rassismen stehen folglich einem Dialog auf Augenhöhe maßgeblich im Wege. Wer sich dieser Hindernisse bewusst wird, sie in Frage stellt und sich umso mehr für eine Ebenbürtigkeit in der Begegnung mit dem Fremden entscheidet, sich in sie einübt und sie sich zu eigen macht, bringt eine zentrale Voraussetzung für das Verstehen seines Gegenübers mit.

Hinsichtlich der Ebenbürtigkeit ist das Hören im Prozess des Dialoges ebenso wichtig wie die eigene Mitteilung. Wohlmeinende Empathie ist laut Hans Hunfeld kein Ersatz für das Hören⁸. Das gilt gleichermaßen für länderspezifisches Vorwissen über die Herkunft und Kultur des Gegenübers. Jeder Dialogpartner darf sich selbst darlegen und interpretieren. Die Beteiligten gewinnen im Diskurs aus einer ihnen bislang fremden Perspektive neue Anhaltspunkte zum gegenseitigen Verständnis. In der Begegnung zwischen Ebenbürtigen ist damit zu rechnen, dass sich an der Sichtweise der Dialogpartner auf sich selbst und auf das jeweilige Gegenüber etwas verändert. Dabei handelt es sich um das entscheidende Merkmal eines echten Dialogs.

6. Zur Andersartigkeit

Ram A. Mall gibt im Gefolge von Hans Georg Gadamer zu bedenken: »Jedes Verstehen oszilliert zwischen den beiden Polen ›der Vertrautheit und der Fremdheit‹ [...].«⁹ Er mahnt an, dass es notwendig sei,

»das Fremde neben dem Vertrauten als Eigenständiges« gelten zu lassen. Weder eine Überzeichnung der Andersartigkeit noch eine geglättete Verschiedenheit der Dialogpartner ist dem Ziel der Verständigung dienlich. Selbst wenn auf der Ebene einer konkreten Praxis Verschiedenheit deutlich wahrnehmbar ist, kann die da-

⁸ Hunfeld: Fremdheit, 413.

⁹ Mall, Ram Adhar: Philosophie im Vergleich der Kulturen. Darmstadt 1996, 31.

hinter liegende Motivation durchaus für meine eigene Logik bzw. Motivation anknüpfbar sein. Umgekehrt gilt jedoch auch, dass gerade die herausfordernden scharfkantigen Konturen des Gegenübers nicht dem eigenen Bedürfnis nach einem möglichst unveränderten Menschen- und Weltbild geopfert werden dürfen. Hans Hunfeld gibt zu bedenken: »die fremden Anderen [...] müssen um ihrer selbst willen Aufmerksamkeit finden, dürfen also nicht von vornherein als Projektionen möglicher Gegenentwürfe zum eigenen konstruiert oder als bloße Kontrastfolien missbraucht werden.«¹⁰

Nicht zuletzt bedarf es für einen erfolgreichen Dialog der Bereitschaft der Beteiligten, die eigenen Akzeptanzgrenzen hinsichtlich des Andersseins des Anderen anzuerkennen und zu thematisieren. Diese Fähigkeit wird mit dem geflügelten Wort einer »Ambiguitätstoleranz« gekrönt. Sie meint *de facto*, aushalten zu lernen, was ich nicht gelten zu lassen vermag, was aber unvermeidbar eine wesentliche Schlüsselposition in der Kultur meines Gegenübers einnimmt. Gerade dieses scheinbar Unmögliche fordert heraus bis an die eigenen Grenzen und fügt paradoxer Weise gerade dadurch den Grenzmauern des Verstehens deutliche Risse zu. Diese Erfahrung ist äußerst unbequem, ermöglicht aber entscheidende Lichtblicke für ein tiefergehendes Verständnis des mir bislang so unzugänglichen Anderen. Wer diesen Prozess durchläuft, ist nicht mehr derselbe/dieselbe.

7. Zum Schluss

Wer sich auf das »Verstehen der fremden Kulturen« einlässt und auf einseitige Machtmechanismen bzw. ideologisch begründete Vorrangpositionen verzichtet, befindet sich hinsichtlich des Erfolgs des Verstehens fremder Kulturen noch nicht auf der sicheren Seite. Allerdings setzt er/sie einen wichtigen ersten Schritt, der sowohl die Glaubwürdigkeit seines/ihrer Interesses, als auch die Einladung sich gegenseitig in der je eigenen Unverwechselbarkeit anzuerkennen, zum Ausdruck bringt.

So herausfordernd und zum Teil unbefriedigend die Bemühungen um kulturübergreifendes Verstehen auch sein mögen, so unausweichlich sind sie für ein interkulturell kompetentes Verstehen von fremden Kulturen. Dieses Engagement und die dafür zu entwickelnde Fähigkeit i.S. einer interkulturellen Kompetenz betreffen keineswegs nur mehr bestimmte ge-

¹⁰ Hunfeld, *Fremdheit*, 414

sellschaftliche Segmente (in unserem Fall die Wissenschaft), sondern werden zur Querschnittsmaterie und Schlüsselkompetenz für alle Bereiche und Mitglieder der Gesellschaft. Das Einüben in interkulturelle kompetente Verständigungsprozesse erfordert mehr als unsere üblichen wissenschaftlichen Tätigkeiten. Diese Prozesse sind Gegenstand eines lebenslangen Lernens, das trotz verschiedenster Erfahrungen des Scheiterns beharrlich an der Möglichkeit der Verständigung festhält. Es wäre allerdings ein Irrtum zu glauben, damit würden nur Fakten und Daten des jeweiligen Gegenübers erschlossen. Vielmehr leuchtet im Spiegel der Andersartigkeit des Anderen gerade auch jenes auf, was meine kulturelle Prägung ausmacht – selbst wenn sie sich in diesem Augenblick schon wieder im Wandel befindet.

Beiträgerinnen und Beiträger

Jürgen Bründl, Prof. Dr., Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

Gerhard Droesser, Prof. em. DDr., Professor em. für Christliche Sozialwissenschaft an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Franz Dünzl, Prof. Dr., Professor für Kirchengeschichte des Altertums, christliche Archäologie und Patrologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Rainer Dvorak, Dr. theol., Akademiedirektor der Domschule Würzburg.

Stephan Ernst, Prof. Dr., Professor für Theologische Ethik – Moralthologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Thomas Franz, Dr. theol., stellvertretender Direktor der Domschule Würzburg, Leiter des Arbeitsbereiches ›Theologie im Fernkurs‹.

Frédéric Fungula Kwilu, Dr. theol., Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Dogmatik an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Friedhelm Hofmann, Dr. phil., Bischof des Bistums Würzburg.

Erich Garhammer, Prof. Dr., Professor für Pastoraltheologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Wolfgang Klausnitzer, Prof. em. Dr., Professor em. für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Florian Klug, Lic. theol., Wissenschaftlicher Assistent für Dogmatik an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Dominikus Kraschl, Dr. Dr. habil., Lehrbeauftragter für Philosophie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Gerhard Kardinal Müller, Prof. Dr., u.a. Gastprofessor für Dogmatik an der Ludwig-Maximilians-Universität München, Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

Thomas Németh, PD Dr. Dr., Fachvertreter für Ostkirchengeschichte und Ökumenische Theologie an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Hans Rechenmacher, Prof. Dr., Professor für Biblische Einleitung und biblische Hilfswissenschaften an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Hans-Joachim Sander, Prof. Dr., Professor für Dogmatik an der Paris Lodron Universität Salzburg.

Barbara Schmitz, Prof. Dr., Professorin für Altes Testament und biblisch-orientalische Sprachen an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Maximilian Schultes, Mag. theol., Wissenschaftlicher Assistent für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Vechta.

Chibueze C. Udeani, Prof. Dr., Professor für Missionswissenschaft und Dialog der Religionen an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.

Konrad Vössing, Prof. Dr., Professor für Alte Geschichte an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Hans-Georg Ziebertz, Prof. DDr., Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.



University
of Bamberg
Press

Krisenzeit – Zeit der Kirche – Zeit der Theologie?

Die Problemlagen der Gegenwart stellen die wissenschaftliche Theologie vor so große Herausforderungen wie selten zuvor. Nicht allein stehen in den kommenden Jahren strukturelle Weichenstellungen an, welche die Kirche kaum unberührt lassen werden. Schon jetzt verlangt die prekäre Situation vieler Menschen und ganzer Völker nach einer tragfähigen Reflexion und Verkündigung des Glaubens. Christliche Theologie darf die notwendigen Antworten hier nicht schuldig bleiben. In der vorliegenden Festschrift haben sich Kollegen, Freunde und Schüler von Otmar Meuffels den vielfältigen Fragestellungen zugewandt, welche die Arbeit an der zeitgenössischen Heilsbedeutung des christlichen Glaubens aufwirft. Sie schreiben damit seinen prägenden Ansatz fort, der stets die aktuelle Relevanz der Rede von Gott im Blick hat. In diesem Sinn zeigen die in diesem Band versammelten Beiträge auf ganz unterschiedlichen Feldern die Anschlussfähigkeit der Theologie in den heute virulenten gesellschaftlichen Debatten.



ISBN 978-3-86309-484-3



www.uni-bamberg.de/ubp