Salzburger Theologische Zeitschrift

Spiritualität

Roman Siebenrock	Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute
Daniel Kosch	Jesus – ein Mystiker?
Michaela Puzicha OSB	Benediktinische Spiritualität
Irmgard Kampmann	Die Mystik Marguerite Poretes
Anton Bucher	Psychologie der Spiritualität
Franz Gmainer-Pranzl	Spiritualität(en) der Religionen
Sigrid Rettenbacher	Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen
Cyprian Krause	Anselm'sche Erlösungslehre
Glosse	*Tragödie*
Besprechungen	Theologie interkulturell, Ökumene, Ethik

SaThZ

14. Jahrgang

Heft 1

2010

ISSN 1029-1792

SaThZ
Salzburger Theologische Zeitschrift
14. Jahrgang, 1. Heft 2010, ISSN 1029-1792

herausgegeben von: Andreas M. Weiß — Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie
Ulrich Winkler — Fachbereich Systematische Theologie
Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL — Spiritualität *(Ulrich Winkler, Judith Gruber)* 1
Roman A. Siebenrock — Vom biografisch eingefleischten Geist. Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute 5
Daniel Kosch — Jesus – ein Mystiker? 19
Michaela Puzicha — Benediktinische Spiritualität, ihre Wurzeln in der Patristik und ihre Aktualität ... 44
Irmgard Kampann — Unbändige Lust zu denken und zu lieben. Die Mystik Marguerite Poretes (+1310) und die Spiritualität intellektueller Frauen heute 64
Anton A. Bucher — Psychologie der Spiritualität 77
Franz Gmainer-Pranzl — Spiritualität(en) als Krisis und Verheißung der Religionen. Eine theologische Suchbewegung 88
Sigrid Rettenbacher — Grenzen des Sagbaren. Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen – Eine Fallstudie 110
Cyprian Krause — Rettende und gerettete Spontaneität in *Cur Deus homo*. Ironien der Erlösungslehre des hl. Anselm von Canterbury 125
Judith Gruber / Martin Dürnberger — Glosse: Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie 151

Besprechungen
Mendonca, Clemens — Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen *(Franz Gmainer-Pranzl)* 157
Bernhardt, Reinhold / Von Stosch, Klaus (Hg.) — Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie *(Judith Gruber)* 159
Schreijäck, Thomas / Wenzel, Knut (Hg.) — Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerung und Impulse für die deutschspr. Theologie und Glaubenskommunikation *(F. Gmainer-Pranzl)* ... 162
Malibabo, Balimbanga — Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. *(Franz Gmainer-Pranzl)* 164
Palmyre-Florigny, Danielle — Kreolische Kultur und Religion in Mauritius *(Franz Gmainer-Pranzl)* 166
Haupt, Gernot — Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung. *(Lukas Marcel Vosicky)* 168
Knitter, Paul F. — Without Buddha I Could not be a Christian. *(John D'Arcy May)* 169
Koslowski, Jutta — Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog *(Th. Fornet-Ponse)* 174
Lintner, Martin — Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien. *(Werner Wolbert)* 178
Schockenhoff, Eberhard — Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen. *(W. Wolbert)* 180

Anschriften der Autorinnen und Autoren:

O.Univ.Prof. Dr. BUCHER Anton, Fachbereich Praktische Theologie – Religionspädagogik, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; O.Univ.-Prof. DDr. Franz GMAINER-PRANZL, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, 5020 Salzburg; Dr.in Irmgard KAMPMANN, Voßstraße 16, D-44801 Bochum; Dr. Daniel KOSCH, Hirschengraben 66, CH-8001 Zürich; P. Cyprian KRAUSE OSB, Benediktinerabtei, D-56653 Maria Laach; Michaela PUZICHA OSB, Institut für Benediktinische Studien ibs, Postfach 113, 5010 Salzburg; MMag.a Sigrid RETTENBACHER, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1 5020 Salzburg; Univ.Prof. Dr. Roman SIEBENROCK, Institut für Systematische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm; Herausgeber: Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: **A**: SaThZ. Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 520 60 410; **CH**: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; **Italien**: Raiffeisenkasse Bozen-Gries, ABI 08081, CAB 11601, K/K 03/01/20403-3. Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Astrid Künstner, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

SaThZ
Salzburger Theologische Zeitschrift
14. Jahrgang, 2. Heft 2010, ISSN 1029-1792

herausgegeben von: Judith Gruber, Andreas M. Weiß, Ulrich Winkler
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL *Andreas M. Weiß* ... 185
John D'Arcy May — Die ökumenische Alternative. Die eine bewohnte Erde neu denken ... 187
Werner Wolbert — Ist die Sklaverei „in sich schlecht"? ... 203
Bert Gordijn — Kritik der medizinischen Utopie. Eine ethische Analyse am Beispiel der Nanomedizin ... 225
Günter Virt — Institutionalisierung der Bioethik in europäischen Institutionen. Die europäische Dimension der Bioethik als Herausforderung für die theologische Ethik ... 245
Sylvia Schenk — Alles nur ein Spiel? Zur Rolle des Sports in der Welt – 2010 – Südafrika im Blickpunkt ... 258
Paul Weß — Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie ... 268

Besprechungen
Salzmann, Todd A. / Lawler, Michael G. — The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology (*Werner Wolbert*) ... 297
Porsch, Hedwig — Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs (*Werner Wolbert*) ... 299
Sandler, Willibald — Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat (*Maximilian Paulin*) ... 300
Amaladoss, Michael — Jesus neu sehen. Indische Denkanstöße (*Franz Gmainer-Pranzl*) ... 303
Ellacuría, Ignacio — Philosophie der geschichtlichen Realität (*Franz Gmainer-Pranzl*) ... 306
Bsteh, Andreas / Mirdamadi, Seyed A. (Hg.) — Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate Anfragen – Gesprächsbeiträge (*Franz Gmainer-Pranzl*) ... 308

Anschriften der Autorinnen und Autoren:
Prof. John D'Arcy MAY, Irish School of Ecumenics, Trinity College Dublin, Milltown Park, Dublin 6, Ireland; Univ.Prof. Dr. Dr.h.c. Werner WOLBERT, Fachbereich Praktische Theologie – Moraltheologie, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Bert GORDIJN, Institute of Ethics, Dublin City University, Dublin 9, Ireland; Univ.-Prof. Dr. Günter VIRT, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstr. 8-10/EG, A-1010 Wien; Sylvia Schenk, Rechtsanwältin, Schmalz Rechtsanwälte, Hansaallee 30-32, D-60322 Frankfurt am Main; Univ.-Doz. DDr. Paul WESS, Institut für Praktische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1/II, A-6020 Innsbruck.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm; Herausgeber: Judith.Gruber@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler @sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: **A**: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; **BRD**: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 52060410, Swift GENODEF1EK1, IBAN DE06520604100000944580; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Eva Bartosch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

Globale Ethik

John D'Arcy May	Die ökumenische Alternative. Die eine bewohnte Erde neu denken
Werner Wolbert	Ist die Sklaverei „in sich schlecht"?
Bert Gordijn	Kritik der medizinischen Utopie. Eine ethische Analyse am Beispiel der Nanomedizin
Günter Virt	Institutionalisierung der Bioethik in europäischen Institutionen
Sylvia Schenk	Alles nur ein Spiel? Zur Rolle des Sports in der Welt
Paul Weß	Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie
Besprechungen	Ethik, Dogmatik, Theologie interkulturell

SThZ

14. Jahrgang
Heft 2
2010
ISSN 1029-1792

Salzburger theologische Zeitschrift

SaThZ 14 (2010) 1-4

Spiritualität verantworten

Heiliger Atem – Du Sakrament des Geistes! Mit diesen Worten hat P. Christian Rutishauser SJ kürzlich eine Morgenmeditation am Lassalle-Haus / Schweiz eingeleitet. Durch Gottes Menschwerdung in Jesus von Nazareth ist die Kommunikation und *communio* zwischen Gott und Schöpfung neu ins Fließen gekommen und eingeflossen in die Kreativität der frühkirchlichen Sprache, sodass eine christologische Idiomenkommunikation zur Regel erhoben wurde. Menschliches kann vom Göttlichen, und Göttliches kann vom Menschen aus*gesagt* werden. Die Ursprungs- und Gegenwartsform dieser schöpferisch schenkenden und beistehenden Macht Gottes zeigt sich im schwebenden und entflammenden Gottesgeist, der dem Leben eingehaucht Kreativität entzündet.

Unser postsäkulares Zeitalter wurde vielleicht 1968 am Broadway mit *the dawning of the Age of Aquarius* eingeleitet – und der Friedenssehnsucht (*Then peace will guide the planets / And love will steer the stars)* –, damit es Licht werde in der Welt, *Let the sun shine in*. Säkulare Religionsüberwindungsprophezeiungen überlebend, knüpft ein komplexes Phänomen mit dem Begriff der *Spiritualität* daran an. Theologische Sprache hat den Begriff ebenfalls entdeckt. Dass Spiritualität als Containerbegriff firmiert, muss auch für die Theologie kein Nachteil sein, drückt doch das viel strapazierte Mystikzitat von Karl Rahner genau diese Sehnsucht nach Erfahrungsanreicherung des gelehrten Glaubens aus, damit gelebter Glaube werde, in dem sich Lehre, Geistlichkeit und Geist begegnen. Damit sind vielleicht schon zwei konstitutive Zutaten in diesem Spiritualitätscontainer genannt: Geist und Erfahrung. Und vielleicht sind diese beiden eine Sehnsuchtssignatur unserer postsäkularen Gegenwart, der verzweckten Rationalität überdrüssig. Sie verbinden uns in der Unübersichtlichkeit der fragmentierten und pluralen Ausformungen mit nicht so wenigen unserer Zeitgenoss/inn/en.

Der Begriff der Spiritualität hat Eingang gefunden in die Theologie, sie wird als Fach im Curriculum des Theologiestudiums unterrichtet, nicht selten jedoch auf die meist historische Darstellung christlicher Spiritualitätstypen beschränkt. Unzählige Spiritualitätsformen finden sich jedoch in der kirchlichen Pastoral und noch mehr in der persönlichen Praxis der Christinnen und Christen, mit vielen Anreicherungen aus anderen spirituellen, kulturellen und religiösen Traditionen. Darauf gibt es einen geschärften religionssoziologischen Blick, das Phänomen ist aufgespürt. Systematisch-theologische und religionstheologische Ausleuchtungen stehen erst am Anfang. Das reguläre Theologiestudium ist davon wenig erfasst.

Deshalb wurde mit der letzten Studienplanreform an der Universität Salzburg ein Modul zur Spiritualität in die theologischen Curricula aufgenommen. Aus diesem Anlass schreitet dieses Heft der SaThZ einige Stationen der darin enthaltenen Themen ab. Dabei kann auf die Erfahrungen eines mehrmals durchgeführten und erfolgreich laufenden Universitätslehrgangs *Spirituelle Theologie*

im interreligiösen Prozess am *Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen* gebaut werden, der in Salzburg zusammen mit dem Bildungshaus St. Virgil und mit der Kirchlich-Pädagogischen Hochschule: Edith Stein, und in der Schweiz zusammen mit dem Lassalle-Haus/Bad Schönbrunn und dem Romero-Haus/Luzern, durchgeführt wird.

Das Begrüßungsschild des Lassalle-Hauses erläutert: „Zentrum für Spiritualität, Dialog und Verantwortung", und schlägt damit einen Bogen zum selbstsprechenden Namen des RomeroHauses, benannt nach dem ermordeten Erzbischof. Sehnsucht nach instituitionsbefreiter Erfahrung – transkulturell und interreligiös, säkular wie konfessionell, wohlfühlig und asketisch – gehört zur Subjektivitätsseite von Spiritualität, die in ihrer Disparatheit oft dem beliebigen Leichtsinn zugeschrieben wird, statt darin ein authentisches Anliegen vieler Menschen zu orten. Dafür muss Spiritualität eingebunden werden in dialogische und prozessuale Auseinandersetzungen, methodischer wie theologischer, religionsphilosophischer und -wissenschaftlicher Natur, und Begegnungen, um Verantwortung abzulegen und schließlich Verantwortung zu übernehmen. Die Präsenz meines Atems verschwistert mich mit dem Atem allen Lebens. Es betet in mir (Röm 8,26; 1 Kor 3,16). Als Sakrament des Heiligen Geistes ruft er mich in seine Nachfolge, anderen zum Atmen zu helfen.

Die ersten sechs Artikel schreiten Teilbereiche der Curricula ab, die letzten beiden vertiefen Brennpunkte der Gottesrede vor dem Ort anderer Religionen und virulenter Theologiegeschichte.

Einen umfassenden Begriffsrahmen christlicher Spiritualität spannt ROMAN SIEBENROCK, Innsbruck, in einem systematischen Zugang auf. Er fasst Spiritualität als ein integrales Moment der Tradition und unterminiert so mit einem Konzept „eingefleischter Geist" die Dichotomien von Fleisch und Geist, aber auch von Geist und Institution. Beide werden als unausweichliche Pole einer christlichen Gott-Rede und christlichen Gott-Glaubens eingeführt, die sich analog zum Christusereignis in der Spannung von Partikularität und Universalität zu verorten haben. Inkarnationstheologisch wird Spiritualität als „biografisch ratifizierte Gott-Rede" verstanden, die sich in den vier Dimensionen Leben - Welt - Gemeinschaft – Wahrheit zu bewähren hat.

Als Exeget wirft DANIEL KOSCH, Zürich, einen historisch-kritischen Blick auf Jesus, den Mystiker. Geleitet von einem Verständnis von Spiritualität, das Mystik mit Bonhoeffer "mitten in der Welt" verortet und sie mit Dorothee Sölle als integrales Moment des Widerstandes gegen herrschende Machtverhältnisse sieht, legt er im neutestamentlichen Befund die Mystik Jesu als einen "anderen Blick" frei, der mitten in der Wirklichkeit Spuren des Reich Gottes entdeckt und so performativ in Gleichnissen und Heilungen Gottes befreiende Gegenwart erfahrbar macht, aber auch seinem ohnmächtigen Schweigen am Kreuz nicht ausweicht. Dieser andere Blick auf die Wirklichkeit zeigt Jesus als einen Mystiker,

ZA 9575

der Einheit mit Gott als Erfahrung und Praxis der Solidarität mit allen Menschen erlebt.

Einen Grundriss benediktinscher Spiritualität und ihrer Verortung in der Benediktusregel zeichnet MICHAELA PUZICHA, Varensell/Salzburg. Sie zeigt deren vielfache, offene und assoziative Verbindungen zum Alten und zum Neuen Testament, insbesondere des Psalters auf und fasst sie als ein symbiotisches Netz an Intertexten auf, in dem sich Tradition kritisch und konstruktiv vollzieht. Im Sinne dieses Traditionsverständnisses wird im Anschluss der Aktualität der Benediktregel für eine benediktinische Spiritualität heute entlang der stabilitas, der Gastfreundschaft, des Stundengebets und der Regeln für das (klösterliche) Zusammenleben nachgegangen.

Die doppelt kritische Dimension einer weiblichen Spiritualität zeigt IRMGARD KAMPMANN, Bochum, an der Biografie Marguerite Poretes (†1310) auf. Als Begine von der Inquisition am Scheiterhaufen verbrannt, trägt die spirituelle Entwicklung dieser gebildeten Frau – aufgezeichnet im *Spiegel der einfachen Seelen* – einen deutlich institutionskritischen Zug. In einem Prozess, in dem Intellektualität und Spiritualität sich untrennbar gegenseitig prägen, erkennt sie die Beziehung zu Gott als eine unvermittelte Liebesbeziehung – sie steht damit für die Unabhängigkeit – weiblichen – Denkens und Liebens, die die Kirche ihrer Zeit als zu gefährlich betrachtete, und der sie auch heute, wie die Autorin mit einem kurzen Blick in die Gegenwart anmerkt, negativ gegenübersteht.

ANTON BUCHER, Salzburg, entwirft eine Psychologie der Spiritualität. Ausgehend von einem Verständnis, das Spiritualität als – sowohl vertikale (hin zu Gott, Transzendenz, einem höheren Wesen) als auch horizontale (hin zu den Mitmenschen, zur Natur, dem gesamten Kosmos) Verbundenheit fasst, werden empirische Zugänge skizziert, die Ergebnisse qualitativer und quantitativer Studien präsentiert und die gesundheitsfördernde Wirkung von Spiritualität aufgezeigt. Der Autor skizziert einen breit gefächerten Zugang zu einer Psychologie der Spiritualität und referiert Forschungsergebnisse, die sie jenseits von theologischer Marginalisierung und psychologischer Pathologisierung verorten lassen.

FRANZ GMAINER-PRANZL, Salzburg, geht einem Spiritualitätsbegriff nach, der auch im Plural der Religionen tragfähig ist, und verortet ihn in der Spannung von Krisis und Verheißung der Religionen: der Differenz, die sie zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen offenhalten, und der Kritik, die sie an allen gegebenen Formen des Religiösen übt. Dieser theologisch gewonnene Spiritualitätsbegriff wird durch eine Darstellung der Entwicklung des Habermas'schen Religionsbegriffs philosophisch eingeholt, religiöse Sprache kann nicht vollständig in einen säkularen Diskurs übersetzt werden. Spiritualität ist jenes Moment, das sich einer säkularisierenden Transformation widersetzt. Dieser Spiritualitätsbegriff dient als Folie für die Entwicklung einer interreligiösen Perspektive, die Gmainer-Pranzl – in Kritik an pluralistischen Ansätzen – befreiungstheologisch konkretisiert und die nicht Differenzen in einem "gemeinsamen letzten Myste-

rium" nivelliert, sondern eine interreligiöse Spiritualität im Anschluss an Nostra aetate in den gemeinsamen, drängen Fragen aller Menschen verortet.

Auf die Produktivität der einer christlichen Gottesrede grundgelegten Differenzen weist SIGRID RETTENBACHER in einem anderen Kontext hin und zeigt die Relevanz einer Differenzhermeneutik für eine christliche Theologie der Religionen auf. 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum geht sie den pluralen Hermeneutiken nach, die zur Konstruktion von diskrepanten Theologien führen. Gegen die kritische Folie des postkolonialen Religionsbegriffs von Wilfred Cantwell Smith analysiert sie die religionstheologischen Positionen von Jacques Dupuis' *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, die gegen ihn gerichtete Notifikation, und die lehramtlichen Dokumente *Dialog und Verkündigung* und *Dominus Iesus* und deren jeweiligen Zugriff auf die Konzilstexte. Dabei richtet sie ein besonderes Augenmerk auf den produktiven, respektive negativen Umgang mit Differenzen im Innen und im Außen, der jeweils einen spezifischen religionstheologischen Standpunkt prägt.

Auf einen Vortrag im Rahmen der philosophisch-theologischen Disputation zu „Neueren Interpretationen von Cur Deus Homo" zum anselmischen 900 Jahr-Jubiläum an der Universität Salzburg geht der Beitrag von CYPRIAN KRAUSE OSB, Maria Laach, zurück. Er legt eine Neuintepretation der Satisfaktionslehre im rhetorischen Paradigma der „Ironie" vor und zeigt ihre doppelte Argumentationslinie von diabolischer und symbolischer Ironie auf. Das Paradox, das der Logik von Cur Deus Homo in der Spannung von debere – non debere zugrunde liegt, findet seine Auflösung nicht in einer diabolischen Ironie, die die Schuld des Menschen durch eine euphemistische Rhetorik des non-debere verdrängt, sondern nur in der göttlich-symbolischen Ironie der Stellvertretung am Kreuz, die die Schuld des Menschen und die barmherzige Gerechtigkeit des „je größeren" Gottes chalzädonensisch aneinander vermittelt.

Judith Gruber / Ulrich Winkler

SaThZ 14 (2010) 5-14

Vom biografisch eingefleischten Geist

Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute

Roman A. Siebenrock

„Spiritualität" – das klingt nach „Geistigem und Geistlichem", nach Frömmigkeit, nach Leichtem und ebenso Persönlichem. Dieses Wort sagt sich leichter als das große „Mystik" oder das zu sehr an Disziplin und Verzicht erinnernde „Aszese". Es klingt eleganter als Frömmigkeit oder Glaubensleben. Auch wenn vielleicht der Höhepunkt seiner Beliebtheit schon im Abklingen begriffen sein mag, drückt der Begriff „Spiritualität" die persönliche, individuelle gelebte Überzeugung besser aus, als der dogmenbeschwerte und institutionsverhärtete Begriff „Glauben". Unter dem Titel „systematische Zugänge" soll der Versuch gewagt werden, die Vielfalt und Einheit der christlichen Spiritualität heute zu verstehen, ihre inneren Strukturen zu erhellen und die spannungsreichen Pole zu benennen. Es ist also nicht an eine historische Abhandlung gedacht[1], auch nicht an die Analyse von bestimmten Formen der Spiritualität[2], noch an deren kritische Diskussion. Für diesen Versuch muss daher nur der Zeitindex „heute" näher bestimmt werden. Zuerst aber soll der Begriff „Spiritualität" hinreichend expliziert werden.

1 Zur ersten Information siehe die Artikel: Balthasar, H.U.von, Verbum caro. Einsiedeln 1960 (226-244); Sudbrack, J., Spiritualität, in: Sacramentum Mundi. Bd. 4. Freiburg-Basel-Wien 1969, 674-691; sowie vor allem als aktueller Überblick: Spiritualität, in: LThK 3. A., Bd. 9 (1999), 852-860. Immer noch lesenswert ist der klassische, den Begriff in die moderne Diskussion einbringende Artikel in: Dictionaire de la Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. Hg. M. Viller. Paris 1932ff., hier: Bd. 14, 1142-1156. Einen Überblick über die Geschichte christlicher Spiritualität bieten heute in gediegener Form: Pannenberg, W., Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte. Göttingen 1986; Weismayer, J., Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. Innsbruck-Wien 1983; Barth, H.-M., Spiritualität. Göttingen 1993; Sudbrack, J., Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext. Würzburg 1999; Rotzetter, A., Lexikon christlicher Spiritualität. Darmstadt 2008; Dahlgrün, C., Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott. Berlin 2009; – sowie das große Werk: McGinn, Bernhard (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. 3Bde. Würzburg 1993-1997.

2 Die verschiedenen Formen christlicher Spiritualität lassen sich durch thematische Schwerpunkte ihrer Verehrungsform, durch die Lebensformen der ihre Verpflichteten oder Übungsweisen unterscheiden. So können z.B. Kreuzes- oder Inkarnationsfrömmigkeiten, Laien- oder Mönchsspiritualitäten oder Meditationsformen bzw. Gebetsformen (wie z.B. das „Jesus-Gebet") unterschieden werden.

1. Spiritualität heute – was heißt das?

„Spiritualität" birgt in sich den lateinischen Begriff „spiritus" (Geist). Damit verweist der Terminus an das „pneuma", das als Kennzeichen der Glaubenden (nicht allein, aber vor allem) im Neuen Testament ausgesagt wird. Das griechische Wort „pneuma" wiederum lässt unmittelbar an das hebräische „ruah" erinnern. Die „ruah" verweist in ihrer Vieldeutigkeit an „Wind", „Atem", „Sturm" und vor allem an „Lebendigkeit".[3] Damit aber klingt im Wort „Spiritualität" eine Spannung, gar ein Gegensatz an, der das Leben von allem „Un-Lebendigen", sprich „Totem" unterscheidet. Deshalb schleicht sich im Gebrauch des Wortes „Spiritualität" leicht eine Polemik ein, die bereits bei Paulus als Gegensatz von Pneuma und Buchstabe (2 Kor 3,6; Röm 2,19; 8,7), von Gesetz und Glaube, oder – bis heute in unübertreffbarer Zuspitzung – „Fleisch oder Geist" (v.a. Röm 8) zum Ausdruck kommt. Ich aber habe meinen Zugang überschrieben mit dem Titel „biografisch eingefleischter Geist". Damit gebe ich drei entscheidende Bestimmungen zur Erläuterung des Begriffs „Spiritualität" an.

Biografie: Eine Lebensgeschichte zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort (wenigstens bei Geburt und Tod) ist gemeint. Deshalb eignet der „Spiritualität" grundsätzlich eine personale Komponente, auch wenn sie gemeinschaftlich getragen sein muss. Diese Gemeinschaft aber ist dann immer eine Gemeinschaft aus unverkennbaren und anerkannten Individuen, die immer je die eigenen Akzente eintragen. „Spiritualität" sei daher persönlich, ja individuell verstanden in der Dynamik eines Lebens, das in der Zeit allein in Veränderung und Wandlung zu leben vermag.[4]

„Eingefleischt": Nicht immer und überall oder gar simultan kann solche „inkarnierte Spiritualität" vollzogen werden, sondern immer nur hier und heute und in meiner Lebenszeit, die verrinnt, und immer knapper wird. Das Prinzip des johanneischen Prologs (Joh 1,14) ist für eine christliche Bestimmung des Begriffs „Spiritualität" maßgeblich. Das aber bedeutet ein Doppeltes. Zuerst und von unbedingter Bedeutung: Dieses „eingefleischte Wort" und dessen „Spiritualität", dessen „Geist", ist die strukturierende Vorgabe für jegliche Rede von „christlicher" Spiritualität. Der Mut zur Konkretion Gottes in der Enge und Dichte einer Lebensexistenz ist aber nicht nur der eine Pol als Vorgabe, sondern

3 Es sei daher von vornherein das gängige Missverständnis der deutschen (philosophisch bestimmten) Sprache ausgeschlossen, als ob „Geist" etwas mit Intelligenzquotient zu tun hätte. Vielmehr bleibt mit „Geist" Lebendigkeit assoziiert.

4 John Henry Newman hat dieses Gesetz der Entwicklung unübertreffbar in den Satz gefasst: „In einer Höheren Welt ist es anders, aber hienieden heißt leben sich wandeln, und vollkommen sein heißt sich oft gewandelt haben" (Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von Theodor Haecker; besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von J. Artz. Ausgewählte Werke Bd. VIII. Mainz 1969, 41).

auch die Bestimmung des zweiten Pols, einer je eigenen Existenz. Diese bipolare, "elliptische" Grundstruktur christlicher Überlieferung und Spiritualität findet in der schlichten Erkenntnis ihre ärgerliche, aber ebenso unbedingte Bedeutung, dass uns selbst die Begegnung mit dem „eingefleischten Gott" nur im Zeugnis „eingefleischter ZeugInnen" gegeben ist. Daher ist uns die Überlieferung Jesus von Nazareth nur in einer Pluralität der Evangelien zugegen; – meiner Ansicht nach mindestens 6 an der Zahl.[5] Das Fleisch als „Angelhacken des Heils"[6] besagt zudem, dass die christliche Gottesrede ohne Ausnahme auf Zeugenschaft beruht, also immer vermittelt ist. Damit ist immer nach der „Spiritualität", dem „Geistbesitz" der maßgeblichen ZeugInnen zu fragen. Weil „Spiritualität" aber als lebensweltliche Gestaltung dieses Zeugnisses interpretiert werden kann, stellt diese immer auch die unhintergehbare Basis aller christlichen Gottesrede dar.

„Eingefleischt" meint „Schwarzbrot-Spiritualität"[7] mit gehörigem Protest gegen die Gaukeleien bloßer Worte; auch gegen das Wort „Spiritualität", das leicht daher kommt, und daher der Leichtsinnigkeit, sprich der Verführung einer billigen Erwerbbarkeit ausgeliefert ist. Gerade weil „Spiritualität" von der „Leichtigkeit des Seins" erzählt, sollte nicht vergessen werden, was jedem Akrobaten oder Musiker zur kennzeichnenden Erfahrung geworden ist: Die unglaubliche Leichtigkeit des Gelingens kann nur als Geschenk auf dem Weg unvordenklich langer Übungen empfangen werden. Die „Wüste", und sei sie mitten unter den Kochtöpfen oder auf der Schutthalde von Lourdes, war und bleibt der Ort an dem sich der Himmel öffnet.[8]

Vom „Geist", als dritter Komponente der Explikation, war immer schon die Rede. Zwei Hinweise aber müssen verdeutlicht werden. „Christliche Spiritualität" rührt nicht vom „Geist", vom „Pneuma" her, sondern der „Geist" oder

5 Die bekannten vier, mit denen das Neue Testament eröffnet wird, dürften eine konstitutive Pluralität grundsätzlich einsichtig werden lassen. Ich aber zähle noch das Evangelium von der freien, allein durch die Gnade Gottes erwirkte Rechtfertigung des Sünders nach Paulus und die Aufhebung des Kultes und des Opfers durch den einzigen Hohenpriester Jesus in der Sicht des Hebräerbriefes deshalb hinzu, weil beide Zugänge inkommensurabel zu den anderen Interpretationen der Gestalt und des Schicksals Jesu im Neuen Testament sind. Auch wenn die Offenbarung des Johannes noch einmal einen neuen, apokalyptischen Zugang zur Gestalt Christi darstellt, will ich ihn deshalb nicht unter die Evangelien rechnen, weil in dieser Schrift das konkrete Leben Jesu nicht referiert, sondern vielmehr vorausgesetzt wird.

6 Nach: Gregor von Nyssa, Große Katechetische Rede. Hg. von Josef Stiglmayr SJ. Bibliothek der Kirchenväter I, 56. Kempten 1927, Kap. 22, 2.

7 Steffensky, F., Schwarzbrot-Spiritualität. Stuttgart 2006.

8 Daher schließt Spiritualität ausdrückliche Mystik und außerordentliche Phänomene, wie Visionen oder Auditionen nicht aus, wird aber nicht von diesen Phänomenen her bestimmt, sondern findet ihre Normativität allein in der Geisterfahrung der apostolischen Gründungsgemeinden und ihrem in der Schrift überlieferten Zeugnis.

das „Pneuma" ist jene Kraft, jene Verlebendigung, die uns mit dem eingefleischten Gott, Jesus von Nazareth in Verbindung setzt; ja uns in ihn hinein zieht, sozusagen selber „einfleischt". Dadurch werden wir nicht nur zu Schwestern und Brüdern Jesu Christi, sondern zu einem Leib mit ihm. Und auf diese Weise bekommen wir Anteil am Geist Christi, der ja die personifizierte Einheit Gottes des Vaters und des Sohnes ausdrückt. „Geist" besagt daher in der christlichen Spiritualität die Kraft der Teilhabe am Leben des dreieinen Gottes, Einbezug in das göttliche Leben durch Teilhabe am Gottesverhältnis des „eingefleischten Wortes". Die Provokation der Konkretheit spitzt sich in dieser Konkretheit Gottes im Lebensschicksal eines Menschen zu. „Schwarzbrot-Spiritualität" sollte uns daher immer an „Brot und Wein" erinnern.

Deshalb komme ich zur folgenden Explikation: „Spiritualität" besagt im Allgemeinen die individuell-persönliche oder gemeinschaftliche Art und Weise eine bestimmte Glaubens- und Lebenstradition biographisch zu vergegenwärtigen, ja diese erst durch ein konkretes Leben ursprünglich zu ermöglichen und zu vergegenwärtigen. Solche „Repräsentation" geschieht immer durch Zentrierung und Kritik der Überlieferung einerseits und Gestaltung von Raum und Zeit im Mut zur konkreten Lebensstrukturierung andererseits. Ein spiritueller Mensch erlebt sich in der Gleichzeitigkeit mit dem normativen Ursprung der jeweiligen Glaubenstradition.

Christlich konkretisiert lässt sich sagen: „Christliche Spiritualität" besagt die individuell-persönliche oder gemeinschaftliche Art und Weise die in Jesus von Nazareth, als dem Christus der Welt gegründete Glaubens- und Lebenstradition des einen Gottes biographisch zu vergegenwärtigen, ja diese erst durch ein konkretes Leben ursprünglich zu repräsentieren. Daher kann „christliche Spiritualität" als die biographisch ratifizierte „Gott-Rede" als Zeugnis eines je eigenen Lebens ausgelegt werden. Eine solche Spiritualität wird gelebt bevor sie reflektiert oder gar kritisch evaluiert wird. An der Qualität, wie der Zuordnung der verschiedenen Aspekte, wie ich unten am Modell „Kompass christliche Spiritualität" erläutern werde, können dann Qualitätsmerkmale einer gelebten Spiritualität erhoben werden.

Diese Explikation möchte ich kurz an Jesus von Nazareth, der davon keine Ausnahme bildet, erläutern. Jesus von Nazareth legt durch Wort, Tat und Geschick, den Ursprung der jüdischen Überlieferung in Thora und Bund mit dem Anspruch aus, dass in ihm selbst der Urheber des Gesetzes und des Bundes gegenwärtig handelt. Er interpretiert konzentrierend die Thora, bevorzugt eine bestimmte Erinnerungstradition an den Gott Israels und legt sein eigenes Schicksal im Weg der Passion in die Hände jenes Gottes seines Volkes, den er als Vater ausgelegt hatte. Weil Jesus von Nazareth kein Christ, sondern Jude war, kann sich jede christliche Spiritualität nicht nur im allgemeinen Sinne als verdankt wissen, sondern konkret der Treue Israels zur Thora, die selbst in der Verweigerung des Glaubens an die Autorität der Thora-Auslegung Jesu noch gegenwärtig

ist.[9] Nur Leben ermöglicht Leben, alles Leben ist daher verdankt, nicht nur in einem metaphysisch ontologischen oder biologischen Sinne, sondern geistig und kulturell bis in die Weise meines Sprechens hinein. Deshalb steht das Wort „spiritus" in unserem Begriff immer auch für die Erfahrung der Gabe. So werden engagierte Tat personaler Freiheit und uneinholbare Vor-Gabe in der spirituellen Erfahrung zur zwei-einen Bewegung.

Kürzer kann ich mich fassen in der näheren Erläuterung des Indikators „heute". Ohne auf eine genaue Analyse der Gegenwart einzugehen, scheinen mir folgende drei Aspekte unserer Zeit für das aufgegebene Thema von besonderem Rang zu sein: der Pluralismus, die Individualisierung und der „Fehl Gottes". Der Pluralismus bezieht sich auf alle Arten von Weltanschauungen, nicht nur die religiösen und bedeutet, dass diese Verschiedenheit weder individuell noch kollektiv auf eine höhere Synthese zurückgeführt werden kann.[10] Daher ist jede Weltanschauung von Fragmentarität, offenen Fragen und erheblichen Einwänden geprägt, nicht nur die religiöse. In einer pluralen Gesellschaft sind alle Personen und Gruppen Minderheit. Der Trend zur Individualisierung hat an Kraft nichts eingebüßt und bedeutet für unser Thema den normativen Vorrang der persönlichen Entscheidung und Freiheit, des individuellen Gewissens vor aller Tradition oder normativen Vorgabe der Gemeinschaft, oder gar der Institution. Die Bestimmung „Fehl Gottes" besagt mindestens, dass die Rede von Gott nicht selbstverständlich ist, gewichtiger jedoch, dass unsere Rede von Gott im Hier und Heute immer der Erfahrung der Nicht-Selbstverständlichkeit der Gegenwart Gottes in dieser Welt ausgesetzt bleibt. Damit gerät jede Spiritualität in Verlegenheit, sprich Krise. Während „Spiritualität" Unmittelbarkeit und Gleichzeitigkeit meint, oder mindestens verspricht, steht dieser Selbsterfahrung das harte Wort vom „Tode Gottes"[11] entgegen. Wie könnte daher Spiritualität dem Verdacht nicht ausgesetzt sein, nur individuell-subjektiv, bloße Vortäuschung religiöser Unmittelbarkeit zu sein. Solche Vortäuschung muss nicht dem Verdacht bewusster Irreführung anheimfallen, sondern kann auch als eine für den Menschen notwendige Selbstirreführung interpretiert werden. Daher kann die Frage nach der Wahrheit der in der spirituellen Beziehung angenommenen Wirklichkeit nicht ausgeklammert werden. Diese Wahrheitsbehauptung kann folglich nicht allein durch funktionalen Rekurs begründet werden. Wie sollte heutige Spiritualität nicht immer auch reflektierende sein und werden? Deshalb erscheint mir die

9 Nur so scheint mir das seltsame Wort des Paulus verständlich zu sein, dass das Subjekt des Unglaubens Israels Gott selbst sei. Denn nach Paulus hat nur der Unglaube Israels das Geschenk des Bundes an die Völker in der Zeit ermöglicht.

10 Dieser zentrale Aspekt der Pluralismusbestimmung von Karl Rahner scheint mir bis heute von höchster Bedeutung zu sein (siehe: Rahner, K., Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Sämtliche Werke Bd. 19. Bearbeitet von K.H. Neufeld. Freiburg-Solothurn 1995, 270f).

11 Siehe, Nietzsche, F., Fröhliche Wissenschaft. Fragment 125.

Kontur heutiger Spiritualität in einer grundlegenden Anfechtung zu liegen, die den ganzen Menschen mit allen seinen Wahrheitsvermögen engagiert.[12]

2. *Kompass „christlicher Spiritualität": Eine Strukturanalyse*

Die verwirrende Vielfalt der christlichen Gemeinschaften, Kirchen, ihrer Lebensformen und theologischen Ausdrucksweisen steht heute in der römisch-katholischen Tradition noch immer im Verdacht, die Wahrheit des Glaubens zu relativieren.[13] Bei näherer Betrachtung ist jedoch meiner Ansicht nach eine klare Struktur zu erkennen, die für die Vielfalt des Neuen Testamentes auch erhellend ist. Dadurch kann deutlich werden, dass die Pluralität eine unverzichtbare, ja die allein mögliche Form ist, sich dem Mysterium Christi zu nähern.[14] Ich möchte die Struktur christlicher Spiritualität mit Hilfe eines kleinen Schemas erläutern. Dabei verstehe ich „Spiritualität", wie gesagt, als biografisch ratifizierte Gott-Rede.

12 Grundsätzlich ist diese Verlegenheit jeder Spiritualität, so sie echt ist, durch die Erfahrung der Nähe Gottes selbst gegeben. Die zeitgeschichtliche Kontur verschärft diese Krise durch die Möglichkeit, dass der Sinn des Wortes „Gott" verloren gehen könnte.

13 Dieser Beitrag möchte auch als eine theologische Würdigung der Pluralität des Gottes-, bzw. Christuszeugnisses verstanden werden. Damit wird auch die These relativiert, dass wegen der Eigenart der neutestamentlichen Urquellen ein historisch verlässliches Gesamtbild Jesu nicht entwickelt werden könnte. Die vielen Einzelperspektiven erweisen sich aus der Sicht der folgenden Seiten als notwendig, weil es keine geschichtliche Perspektive ohne partikulären Gesichtswinkel geben kann. Gerade wegen der vielen kleinen Steinchen stellt sich die Frage nach einer kohärenten Gestalt. Diese aber wird im Neuen Testament wiederum plural vorgestellt. Hinter die konstitutive Pluralität des apostolischen Zeugnisses kann jedoch nicht zurückgegangen werden, – auch nicht in einer systematisch-theologischen Anstrengung.

14 Inspirierend war und bleibt für mich eine Leitidee von Julius Kardinal Döpfner: „Die inkarnatorische Struktur der Kirche hat ... zwei Folgen: ... weil die Kirche in keiner konkreten Form die Fülle des in ihr wirkenden göttlichen Lebens voll ausdrücken kann, ist ein Wandel der konkreten Form zur Verwirklichung ihres Wesens möglich. ... Weil dieses Leben aber voll Kraft ist, darum drängt es immer wieder zu neuer Verleiblichung. Zum Wesen der Kirche gehört nicht nur die Möglichkeit verschiedener Ausdrucksformen, sondern das tatsächliche Drängen und die ständige Spannung zu stets neuen Formen" (In dieser Stunde der Kirche. Worte zum II. Vatikanischen Konzil. München 1967, 28). Der Moderator des Konzils fügt sogar hinzu: „Denn das Christliche ist von einer so unendlichen Fülle, daß die Möglichkeiten der Zukunft im vorhinein nicht alle erkennbar sind. Der Gestaltwandel der Kirche ist im Voraus undurchschaubar" (ebd. 32f.).

2.1. Was ist ein Kompass?

Ein Kompass ist, wie der Name schon sagt, eine Hilfe zur Orientierung. Er ist nur ein Hilfsmittel. Er wird nützlich in unübersichtlichem Gelände, wenn es für die primäre Wahrnehmung keine klaren Anhalte mehr gibt und Weg und Richtung im Nebel oder durch das Fehlen jeglicher Kontur der Landschaft (oder natürlich auf hoher See) verloren zu gehen droht. Dieses eher formale Hilfsmittel kann niemandem die eigene Entscheidung abnehmen. Vor allem ersetzt ein Kompass das eigene Gehen nicht und kann nur eine erste, mehr grobe Grundorientierung vermitteln. Unwägbarkeiten sind damit nicht ausgeschlossen, vielmehr muss mit ihnen ständig gerechnet werden.

Eine formale Orientierung ist – bei richtiger Einschätzung ihrer Möglichkeiten – besonders in hermeneutischen Fragen von großem Wert. Der Kompass hilft bei der Beantwortung von Fragen wie: Welche Aspekte sind zu beachten, wenn wir im Anspruch des christlich-kirchlich-biblischen Glaubens zu leben und zu denken beginnen? Und interpretatorisch können wir mit der Hilfe eines solchen Kompasses andere weltanschauliche Äußerungen und Entwürfe verstehen und analysieren, weil wir die leitenden Optionen nach verschiedenen Gesichts-

punkten unterscheiden und vergleichen können.[15] Dieser Kompass erhellt schließlich auch die „Familienähnlichkeit" der unterschiedlichen christlichen Traditionen und ihrer Spiritualität.

2.2. Das „o" im Credo.

Vorausgesetzt wird dabei erstens, dass eine christliche Spiritualität immer eine Form von „Theo-Logie", also einer bestimmte Rede voraussetzt, in der das Wort „Gott" Bedeutung gewinnt. Zum anderen ist vorausgesetzt, dass jegliche „Gott-Rede" ein Vollzug eines individuellen Menschen ist, und daher in jeder Rede eine menschliche Person zur Sprache kommt: ein „o" also. Diese Selbstverständlichkeit ist nicht so banal, wie es klingt. Denn damit ist gesagt, dass es die „Gott-Rede" in unserer Geschichte immer nur – und zwar notwendig – nur in der Form biografisch geprägter (gebrochener oder gefärbter) Rede geben kann. Gott-Rede ist ursprünglich immer plural. Für die christliche Tradition ist wesentlich, dass dieses „o" durch den Vollzug des Glaubens einer konkreten Person mit Fleisch und Blut charakterisiert wird. Das inkarnatorische Prinzip („Einfleischung") ist in der christlichen Gottesrede prinzipiell verbürgt. Daher setzt christliche Spiritualität einerseits die richtige Nähe der vom Geist Beseelten ebenso voraus, wie deren Differenz zu der Wirklichkeit, die mit dem Wort „Gott" zur Sprache kommen soll und die die Quelle und den normativen Beziehungspol einer jeglichen Spiritualität darstellt. Diese Differenz wird deutlich durch die verwendeten Zeichen, die immer semantisch bedeutungsvolle Zeichen dieser Welt und des Menschen sind.

Jede „Gott-Rede", auch die Offenbarung des allmächtigen Gottes selbst, kann sich einzig und allein in menschlicher Sprache ereignen; – wenn sie verstanden und als solche anerkannt werden möchte. Die darin liegende, differenzierende Einheit von Nähe und Unterscheidung kommt im Vollzug des Glaubens selbst zum Ausdruck und prägt die jeweilige Spiritualität. Einerseits wird im Glauben eine innige Gemeinschaft und Beziehung konstituiert. Andererseits ist diese Beziehung durch die Anerkennung eines anderen in der Selbstunterscheidung von Gott und Geschöpf in Freiheit bestimmt. Ein solcher Glaube, der die erlösende Annahme der eigenen Geschöpflichkeit impliziert, ist als Bedingung der Möglichkeit jeder „Gottes-Rede" anzusehen.

15 In der Erarbeitung einer systematischen Analyse der Christologie Karl Rahners, die ja in sehr unterschiedlichen Entwürfen vorliegt, war eine erste Vorstufe dieses Kompasses sehr hilfreich (siehe: Christology, in: The Cambridge Companion to Karl Rahner. Hg. Declan Marmion – Mary E. Hines. Cambridge 2005, 112–127).

2.3. Die „Mitte christlicher Spiritualität" zeigt sich uns allein in einer Beziehung

Spiritualität bestimmt die biografische Färbung der „Gott-Rede". Als christlich unterscheidbar wird diese erst durch ihre konstitutiv-geschichtliche Vermittlung in der Beziehung zur Person Jesu von Nazareth. Der Christusbezug kennzeichnet christliches Leben und Denken. Daher ist die „Mitte" christlicher Lebensauffassung in der Mitte der, wiederum durch ZeugInnen vermittelten Christusbeziehung. Die Indirektheit, Vermitteltheit der entscheidenden Beziehung gestaltet das Proprium aus. Als eine quasidefinitorische Bestimmung christlicher Spiritualität könnte gelten: Christliche Spiritualität formt sich als Auslegung des eigenen Lebens in Beziehung zum Leben Jesu von Nazareth. Christliches Leben ist Auslegung des eigenen Lebens angesichts der Mysterien des Lebens Jesu.[16] So bilden sich Spiritualitätsformen aus, die mehr Akzent auf die Menschwerdung, die Begegnung Jesu mit den Außenseitern, seiner wunderbaren Verklärung, seiner Passion und Kreuzigung oder seiner Auferstehung legen. Ihre Einheit kann allein darin liegen, die anderen Aspekte und Akzente nicht auszuschließen.[17]

Das christologische „Ur-Wort Gottes" ist daher nicht ersetzbare Durchlaufgröße bloßer Vermittlung, die auch hinter sich gelassen werden könnte, sondern bleibende Vergegenwärtigung des unsichtbaren Gottes durch seinen Christus, der als Wort (Joh 1), als Ausdruck seines Charakters (Hebr 1, 3), als Bild (Kol 1,4) oder sein Exeget (Joh 1,18) proklamiert wird, und daher alles christliche Leben seither prägt. Die Christozentrik des christlichen Lebens in Bezug auf Gott erhebt aber wegen ihres eschatologischen Charakters den Anspruch, dass der geschichtlich vermittelte Christus *das* Kriterium nicht allein christlichen Lebens, sondern jeder Rede Gottes selbst darstellt.

Dieses Kriterium erwächst nicht aus introvertierter Selbstbesinnung einer in sich „abgeschlossenen christlichen Tradition", erwächst auch nicht allein aus der Einheit der beiden Testamente des einen Bundes, sondern wird immer wieder neu und überraschend in den vielfältigen Begegnungen mit den unterschiedlichen Erfahrungen nach innen und außen im Laufe der Glaubensgeschichte erweitert und erneuert. Die schon im Neuen Testament feststellbare Universalisierung Christi auf Geschichte und Kosmos hin, lässt sich nur in einer anhaltenden Erneuerung und Entdeckung des Mysteriums Christi geschichtlich einholen. Daher ist der lebendige Jesus Christus in der Geschichte der Glaubenden allgemein und

16 Diese Grundstruktur hat geschichtlich analysiert und im Gespräch mit dem Werk Karl Rahners ausgelegt: Batlogg, A.R., Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben. Innsbrucker Theologische Studien 58. Innsbruck-Wien 2001.

17 Es scheint mir möglich zu sein, mit den verschiedenen Aspekten des Lebens Jesu selbst die unterschiedlichen christlichen Konfessionen, Kirchen und Gemeinschaften zu charakterisieren.

im Leben der Einzelnen ebenso nahe wie entzogen, bekannt, aber immer auch der große Unbekannte, der stets auch verborgene.
Daher wird die Lehre und Praxis der Glaubenden immer wieder in ihrer Verkündigung selbst auf die vorgängigen Erfahrungen aller Menschen verwiesen. Diese Such- und Entdeckungsbewegung wiederum prägen die verschiedenen christlichen Spiritualitäten.

Deshalb ist uns allein aus der Wirkungsgeschichte, sprich der Überlieferung, der Zugang zur Gestalt Jesu als Kriterium eröffnet. Während der Begriff der „Tradition" die spezifisch kirchliche Überlieferung meint, sind in dem Terminus „Wirkungsgeschichte" eine Vielfalt von geschichtlichen Entwicklungen angesprochen, die mit den unabschließbaren Erinnerungen der Menschheit selber zusammenhängen. Auch deshalb muss das Zentrum der christlichen Lebensauffassung in seiner Bezeugungsgestalt notwendig plural zum Ausdruck kommen. Dies gilt nicht allein für die oben genannte Pluralität der apostolischen Überlieferung, sondern immer auch für die eigene Gegenwart.

Diese kanonisch anerkannte Vielfalt steht immer im Kontext einer prinzipiell unabschließbaren Fülle von Wirkungsgeschichten, die als inneres Gesetz die weitere Entwicklung der Glaubensgeschichte durchdringen sollte, – auch wenn sie in der antimodernistischen Verengung zumeist als Gefahr und nicht als Voraussetzung gewürdigt werden konnte.[18] Zum Verständnis eben dieser notwendigen Pluralität der authentischen Überlieferung in der Vielfalt der Wirkungsgeschichten kann der „Theologische Kompass" hilfreich sein. Ich möchte seine vier Dimensionen erläutern, die ich als apriorische Bedingungen jeder möglichen Spiritualität als gelebter „Gott-Rede" ansehe.

2.4. Das Geviert christlicher Spiritualität: Leben, Welt, Gemeinschaft, Wahrheit

Jede integrative Spiritualität steht vor der Herausforderung, alle vier Dimensionen des Kompasses aufzunehmen und miteinander zu vermitteln. Kurz gefasst bedeutet dies. Jede christliche Spiritualität bezieht sich auf die eigene Person („Selbstannahme" und/oder „Bekehrung"), die personale Beziehung zu anderen („Du-Beziehung"), die gemeinschaftliche und die politische Dimension, sowie auf den gesamten Kosmos. Weil die christliche Hoffnung nicht unter dem Niveau eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Offb 21,1) bleiben darf, geschieht in einem Leben aus dem Geist der Anfang der Vollendung. In allen diesen Dimensionen vollzieht sich jene Mitte und Vollendung der Thora, die Jesus in die Vorgabe des „Dreier-Gebotes" gefasst hat, das zuerst nicht eine ethische Forderung, sondern den Weg der Gottesentdeckung entschlüsselt: Liebe Gott und Dei-

18 Uniformität ist meiner Ansicht nach erst eine Entwicklung der Neuzeit, die mit jenem Wahrheitsverständnis gegeben ist, das sich anschickt „klar und distinkt" sein zu wollen.

nen Nächsten, wie Dich selbst. Diese Dimensionen sollen nun ein wenig näher entfaltet werden.

Insofern jede „Spiritualität" einen personalen Sprechakt in dieser Welt und Geschichte impliziert, fließt in jeden Spiritualitätsausdruck die unverwechselbare Glaubenserfahrung eben dieser Person ein, die sich nur im Wurzelboden der eigenen Biografie durch unterschiedliche prägende Sozialgruppen mit ihren impliziten Interpretationen artikulieren kann.[19] Glauben gedeiht nur aus und in einer je unterschiedlichen Lebenswelt. Alle Gottesrede ist eingebettet in die verschiedenen Ebenen eines kulturell-geschichtlichen Verstehensraumes, der vielleicht bis in die Anfänge der Menschheit zurückreicht. Die Bedeutung dieser Vorgabe wird daran deutlich, dass das Wort „Gott" als Wort der Menschheit allem christlichen Reden im Sprachschatz unterschiedlichster Kulturen vorgegeben ist.[20] Deshalb ist die in der Ansprache hervorgerufene Glaubenserfahrung auch nie pur von anderen Erfahrungen abzugrenzen. Immer wirken die in Religion, Kultur und Gesellschaft wirksamen Prägemächte mit. Sowohl die eigene als auch die kollektive Erinnerungskultur der Geschichte bestimmen mit. Die jeweiligen Sprachen, von den verschiedenen Formen individuell-konkreter Dialekte ganz zu schweigen, ist nicht austauschbares Anhängsel, sondern unhintergehbare Ausdrucksform. Die verschiedensten Formen kultureller Symbolik in Riten und anderen bedeutungstragenden Zeichenformen vermitteln die Brücke zwischen Glaubens- und kultureller Welterfahrung. Es ist in Erinnerung zu rufen, dass die christliche Tradition keine Sondersprache ausgeformt hat. Bereits das Neue Testament ist in der Alltagssprache des damaligen Mittelmeerraumes verfasst und auch das Credo basiert letztlich auf der Alltagssprache.

Auf dieser Ebene drückt sich eine Spiritualität in den Sprachformen der „primären Gottesrede"[21] aus: Bilder, Gleichnisse, Erzählungen, biografische Erinnerungen. Sie birgt sich ebenso in den verschiedensten künstlerischen Ausdrucksformen, wie Bildern, Skulpturen oder musikalischen Ausdrucksgestalten, wie sie solche neu hervorbringt oder ermöglicht. Auch sind auf dieser Ebene die

19 Als Sprechakt untersucht impliziert das fundamentale Bekenntnis nicht nur die Zustimmung zu einer vorgegebenen Wirklichkeit, sondern konstituiert die Sprechenden – persönlich oder gemeinschaftlich – als Glaubende in einer Gemeinschaft. Der Glaubensakt ist selbstperformativ und daher Ausdruck der jeweiligen Spiritualität.

20 Es könnte zudem gezeigt werden, dass auch alle Rede über Jesus Christus im Neuen Testament sich den Quellen des Glaubens Israels in seiner Umwelt verdankt. Ebenso wäre das altkirchliche Dogma ohne die Verstehenskategorien der griechischen Philosophie nicht möglich gewesen. Das Christentum beginnt mit nichts Vollendetem und selbst die Erinnerung an die Gestalt Jesu von Nazareth ist anderer Tradition verdankt. Die Konsequenz aus dieser Erkenntnis wird am Schluss bedacht werden, wenn von der „Identität des Christlichen" die Rede sein wird.

21 Dieser Begriff ist inspiriert von der Bezeichnung „einfache Gottesrede" bei Friedrich Mildenberger (Biblische Dogmatik. Bd. 1. Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel. Stuttgart 1991).

für eine Spiritualität konstitutiven Frömmigkeitsformen angesiedelt, die von Andachten über tägliche Gebetsrhythmen bis zu fast schon universalen Gestaltungen reichen können. Auch wenn diese Ausdrucksformen nicht bewusst reflektiert werden, sind diese nie ohne reflexive Muster und Denkanstrengungen möglich. Noch die alltäglichste, und in diesem Sinne einfachste Spiritualität lebt von der Anstrengung des Begriffs, der in der Tradition vorab geleistet worden ist. Daher ist jede Spiritualität mit der Überlieferung der jeweiligen Glaubensgemeinschaft im Kontext einer bestimmten Kultur tief verschränkt. Der Glaube der Einfachen ist das Kondensat vorgängiger theologischer und spiritueller Prozesse.

Die jeweilige Glaubenserfahrung (einzeln und kollektiv) ist nicht nur von einer allgemein-menschlichen Welterfahrung durchwirkt, sondern ebenso prinzipiell auf Kirchlichkeit als Vermittlungsraum der Glaubensüberlieferung verwiesen; – und von ihr durch die Sozialität von Sprache und Erinnerung durchdrungen. Es können dabei verschiedene Formen von Kirche und Gemeinschaftsbildungen eingetragen werden, z.B. Gemeinde, Gruppen, Verbände und Institutionalisierungsformen regionaler und globaler Ausprägung. Dabei werden verschiedene Aspekte heute besonders bedeutsam. Zum einen stellt sich die ökumenische Frage, wie heute ein spezifischer Lebens- und Glaubensvollzug sich zur Pluralität christlicher Traditionen stellt. Zum zweiten stellt sich die Frage nach dem spezifischen Charakter römisch-katholischer Tradition. Spezifisch für die römisch-katholische Tradition ist heute nicht nur, dass die Überlieferung der Gesamtkirche durch die Autorität des Lehramtes eine verbindliche und rechtlich einklagbare Normativität gegenüber der jeweiligen Gegenwart erhebt.[22] Vielmehr gehört seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bestimmung des Katholischen die Entfaltung einer dialogischen Grundhaltung, die sich innerchristlich als Einsatz für die Einheit aller Glaubenden, und nach außen als Beziehung zu allen Menschen guten Willens im Einsatz für Friede, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung ausgestaltet.

In der Dimension der Kirchlichkeit sollten die prägenden Vorbilder nicht vergessen werden, die auch in einem höchst individuellen „Heiligenkalender" zum Ausdruck kommen können. Wie Leben allein an Leben gelernt wird, so wird Glauben durch glaubende Menschen entzündet. Letztlich ist die Überlieferung der Kirche eine Vernetzung von Personen und in ihrer lebendigen Begeg-

22 Die daraus notwendig erwachsenden Spannungen werden dann nicht lähmend und kontraproduktiv, wenn sich alle Gruppen ihrer Verwurzelung in den Dimensionen dieses Kompasses bewusst bleiben. Es gehört zum Defizit der faktischen Ausbildung unserer kirchenamtlichen Lehrtradition, dass das Lehramt (nicht nur des Papstes, sondern bisweilen auch jenes der TheologInnen) seine Bedingtheit nicht hinreichend in die jeweiligen Entscheidungen und Konfliktanalysen einfließen lässt.

nung „charismatisch".[23] Es ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern anzunehmen und zu begrüßen, wenn Vorbilder auch von anderen Traditionen einfließen. Schon die Schrift kennt vorbildliche Personen für Israel, die nicht dem jüdischen Volk angehören: Tamar, Rahab und Rut (Mt 1).[24] Wenn am Hauptportal von Chartres selbst Platon, Pythagoras, die Mußen und Sybillen ihren Platz gefunden haben, dann wäre es heute wohl an der Zeit die LehrerInnen der Weisheit aus der ganzen Menschheit ausdrücklich in unserem Raum anzuerkennen. Was spräche dagegen, z.B. Gandhi einen solchen Platz kirchenikonografisch einzuräumen? Es stünde zudem einer katholischen Kirche gut an, die „Heiligen" anderer christlicher Gemeinschaften auch in der Gegenwart zu würdigen.

Die besondere Konnotation katholischer Spiritualität birgt sich in der vierten Dimension des Kompasses, die auf Wissenschaft, bzw. Philosophie und den Anspruch der Wahrheit abhebt. Der im jeweiligen gelebten Glaubensvollzug inne wohnende Wahrheitsanspruch hat sich zu öffnen gegenüber der methodischen Norm anderer, die sich als Kriterium der gemeinsam-menschlichen Vernünftigkeit auszeitigt. Die Bereitschaft, die eigene Wahrheit der Wahrheit der anderen auszusetzen und von ihnen her auch korrigieren, modifizieren oder gar widerlegen zu lassen, ist für mich ein besonderes Qualitätsmerkmal einer zeitgemäßen Spiritualität. Dadurch wird die eigene Gottesbeziehung nicht nur anderen religiösen Zeugnissen ausgesetzt, sondern heute mit deren radikaler Bestreitung konfrontiert.[25] In dieser wie in allen anderen Dimensionen ist festzuhalten, dass die konkreten Ausprägungen aller dieser Formen geschichtlich sich entwickeln. Geschichtlichkeit zeichnet in besonderem Maß den christlichen Glauben aus, weil das Bekenntnis zur Inkarnation des Wortes, stets die Gegenwart des Ewigen im Vergänglichen, Schwachen, ja Gottabgewandten meint und diese niemals hinter sich lassen kann.

3. Von der „Identität" christlicher Spiritualität

Die oben nur angedeutete Analytik weiß sich der Struktur der „Loci theologici" verpflichtet, die in ihrer Zuordnung von „eigenen" und „fremden" Orten den christlichen Glauben in die uneinholbare Weite der Gegenwart des göttlichen

23 Diese Bestimmung der Tradition hat vor allem John Henry Newman herausgestellt. Siehe: Biemer, G., Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J.H. Newman. Freiburg i.Br. 1961.

24 Nicht allein der Zug der drei Weisen, bereits der Stammbaum Jesu mit seinen Frauengestalten ist bezeichnend.

25 Von hieraus wäre auch zu zeigen, dass die „Loci-Lehre" in ihrer Vermittlung von „innen" und „außen" bereits in der Schrift zu finden ist. Deshalb ist die Topik nur die reflektierte Gestalt jenes Prozesses, der jede Gottrede strukturiert.

Geheimnisses ruft.[26] Diese „Orte" sind immer geschichtlich ausgeprägt. Deshalb lässt sich ein doppeltes „Identitätsmerkmal" christlicher Spiritualität abschließend festhalten. Das erste Merkmal ist als „Nicht ausgrenzen" zu begreifen. Gottes unumgreifbare Weite gestattet es uns nicht, seine rettende Gegenwart einzuschränken. Nicht nur im Blatt, dem Baum oder jenem Kunstwerk, auch in Menschen anderen Glaubens oder gar schärfster Ablehnung jeglichen Glaubens, kann er uns sein verborgenes Antlitz enthüllen, weil er allen Menschen nahe ist. Mehr noch: Durch den Heiligen Geist gibt er allen Menschen die Möglichkeit, mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi verbunden zu sein.[27] Die Offenheit für den je größeren Gott erweist sich geschichtlich immer in der Bereitschaft, seiner Gegenwartsweise keine Begegnungseinschränkungen aufzuerlegen. Ignatius nannte diese Haltung „Indifferenz".[28] Christlicher Spiritualität ist es aufgegeben, mit den Augen Gottes die Welt und die Menschen anzuschauen und sie mit dem Herz Jesu zu lieben.

Das zweite Merkmal ist mit dem klassischen Begriff „universale concretum" prägnant im Blick auf die Christologie beschrieben worden. Wenn der letzte Horizont in der Auslegung der Welt und ihrer Geschichte, und deshalb auch meiner Lebensgeschichte, als „Heilsgeschichte" zu begreifen ist, also als Geschichte Gottes mit seiner Welt zum Heil dieser seiner Schöpfung sowohl im Ganzen als auch in der Konkretheit des je Einzelnen, dann kann diese Geschichte des Heils im Blick auf die Menschen immer nur konkret, ja individuell sich ereignen. In der katholischen Tradition hat diese Spannung im Papstsegen einen angemessen Ausdruck gefunden. Der Segen „urbi et orbi" gilt sowohl der konkreten Stadt, Rom, als auch dem ganzen Erdkreis, ja dem gesamten Kosmos. Und nur in der Verschränkung beider Pole ist der Segen tatsächlich Segen. In dieser Spannung aber entwickeln sich die christlichen Spiritualitäten bis zum Ende der Geschichte.

26 Dazu siehe: Hünermann, P., Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen. Münster 2003; sowie die klassische Untersuchung: Körner, B., Melchior Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur Theologischen Erkenntnislehre. Graz 1994.

27 Dies ist das zentrale Bekenntnis des Zweiten Vatikanischen Konzils nach der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", Nr. 22.

28 Damit steht „christliche Identität" nicht in der Ausschlusslogik moderner Identität, die durch einen binären Code strukturiert wird. Dieser binäre Code strukturiert Innen und Außen, Ausschluss und Zugehörigkeit durch Ja und Nein, und leider oftmals durch gut und böse, also schwarz und weiß. Auch wenn die Kirche und wir selber immer wieder in diesen binären Code – und die Geschichte christlicher Spiritualität liest sich leider über weite Strecken als Exerzierfeld dieser Ausgrenzungen – zurückfallen, bleibt die normative Gestalt christlicher Spiritualität dieser Ausschlusslogik entzogen.

SaThZ 14 (2010) 19-25

Jesus – ein Mystiker?

Daniel Kosch, Zürich

Dass ich zugesagt habe, einen Beitrag* zum Thema „Jesus – ein Mystiker" zu verfassen, hat seinen Grund nicht darin, dass ich über besondere Kenntnisse zum Thema verfüge. Vielmehr hat es mich gereizt, dabei etwas zu lernen und gründlicher über die „spirituelle Dimension" Jesu bzw. meines Jesusbildes nachzudenken. Auch verfüge ich nicht über eigene „mystische Erfahrungen", sondern bin eher in nüchternen Disziplinen bewandert: Als Exeget habe ich mich vor allem mit historisch-kritischen Fragen befasst und mich besonders für sozialgeschichtliche Themen interessiert. Und als Kirchenmanager habe ich es seit rund acht Jahren schwerpunktmässig mit Finanzen, Strukturen, juristischen Themen – kurz mit der organisatorischen Au?enseite des kirchlichen Lebens zu tun.**

Dass mich die Thematik dennoch angesprochen hat, ist wohl nicht zuletzt damit zu erklären, dass ich immer wieder auf der Suche bin nach einer Verwurzelung in einer spirituellen Praxis, in einem spürbaren Gottvertrauen, in einer lebendigen, nicht nur oder doch primär gedanklichen Verbundenheit mit Jesus und mit der biblischen Botschaft. Zudem bin ich je länger desto mehr überzeugt, dass persönliche und personal vermittelte und gestützte Glaubensgewissheit für die Zukunft der Kirchen und des Christentums in unserer individualisierten Gesellschaft unerlässlich ist. Allzu sehr habe ich bisher vielleicht auf Strukturreformen, auf Professionalität, auf Organisation gesetzt – und gelange mehr und mehr zur Überzeugung, dass die wirklich wichtigen Voraussetzungen für ein zukunftsfähiges Christentum sich nicht auf diesem Weg schaffen lassen – oder genauer gesagt: Dass ein glaubwürdiges und wirkungsvolles Kirchenmanagement ein tragfähiges spirituelles Fundament braucht.[1]

* Der Beitrag geht zurück auf einen Studientag im Rahmen des Universitätslehrgangs „Spirituelle Theologie im interreligiösen Kontext" am 8. Oktober 2009 in Luzern. Träger sind die Universität Salzburg, das Romero Haus Luzern und das Lassalle-Haus Bad Schönbrunn.

** Daniel Kosch, Dr. theol., studierte in Chur, Rom und Freiburg/Schweiz Theologie. Er leitete 1992-2001 das Schweizerische Katholische Bibelwerk und ist seitdem Generalsekretär der Römisch-katholischen Zentralkonferenz der Schweiz (www.rkz.ch).

1 Vgl. dazu: Kosch, Daniel, Demokratisch – solidarisch – unternehmerisch. Organisation, Finanzierung und Management in der katholischen Kirche in der Schweiz (FVRR 19), Zürich 2007, 213f. 240-243.

1. Zugänge zum Stichwort „Mystik"

Das Stichwort „Mystik" ist mir bisher etwa in folgenden Zusammenhängen begegnet:

In Karl Rahners berühmtem Diktum, „dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei"[2], das er mit dem Hinweis präzisiert hat, dieser Satz sei sehr richtig,

> „wenn man unter Mystik nicht seltsame parapsychologische Phänomene versteht, sondern eine echte, aus der Mitte der Existenz kommende Erfahrung Gottes. ... Nach der Schrift und richtig erfasster kirchlicher Lehre kommt nämlich die letzte Glaubensüberzeugung nicht bloß aus einer von außen kommenden lehrhaften Indoktrination, die von einer profanen oder kirchlichen Öffentlichkeit abgestützt wird, noch aus einer bloßen fundamentaltheologischen, rationalen Argumentation, sondern aus der Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit, die aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann."

In der Formulierung von Johann Baptist Metz von der „Mystik der offenen Augen" oder der „Mystik der Compassion", welche sich nicht hinter dem Rücken der Opfer und der Leidenden mit Gott versöhnt, sondern Gottferne und das Schweigen Gottes aushält und Gottunmittelbarkeit und Gottesgegenwart nicht um den Preis der Ausblendung oder Verdrängung der Schrecken der Welt sucht und daher eine „Mystik des Leidens an Gott" ist und aus dieser „Leidensempfindlichkeit" heraus auch um die Verletzung der eigenen religiösen Gewissheiten durch das Unglück der anderen weiß.[3]

In Dorothee Sölle's Plädoyer für eine Demokratisierung der Mystik, die nicht nur einigen wenigen Auserwählten, sondern für alle zugänglich ist, die sich mit Haut und Haaren einlassen aufs Leben, auf die Mitmenschen, auf die Schöpfung, auf Leiden und Leidenschaft und schließlich auch auf den Tod.[4]

All diesen Autorinnen und Autoren gemeinsam ist das Plädoyer für ein Mystik-Verständnis, das den Begriff „Mystik" nicht auf radikal außeralltägliche Erfahrungen „absoluter Leere" oder „Präsenz des Göttlichen" in der Meditation, „Visionen", „Stimmen", „Begegnungen" mit Maria oder dem Auferstandenen, „Himmelsreisen" oder „Extase" beschränkt. So verstandene Mystik ist nicht „religiösen Virtuosen" vorbehalten und wird nicht gegen gesellschaftliches Engagement und offene Augen für die Wirklichkeit ausgespielt, sondern demokratisiert sowie mit Engagement und Widerstand zusammen gedacht. Ein solcher Ansatz ist mir sehr sympathisch und scheint mir auch sehr biblisch zu sein. So heißt

2 Rahner, Karl, Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, in: Schriften zur Theologie XIV, 368-381, Zitat 375f.

3 Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006.

4 Sölle, Dorothee, Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei", Hamburg 1997.

es in der Bergpredigt: „Selig, die ein reines Herz haben, denn sie werden Gott schauen" (Mt 5,8) oder „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Mt 6,20). Und in der Gotteserfahrung des Mose gehören der brennende Dornbusch, das Vernehmen der Stimme Gottes, die Aufmerksamkeit des „Ich bin da" für die Schreie des unterdrückten Volkes und der Auszug aus Ägypten zusammen (Ex 3). Auch in traditioneller mystischer Literatur wird übrigens immer wieder betont, dass nicht die Intensität der Empfindung, auch nicht die visionäre Größenordnung oder andere Formen phänomenaler Außerordentlichkeit, sondern die Änderung des praktischen Lebens das Echtheits-Kriterium recht verstandener Mystik ist. Vielfach wird auch Wert darauf gelegt, dass der mystische Kontakt mit Gott allen Christinnen und Christen zugänglich ist.

Trotz eines breiten und offenen Mystik-Verständnisses schiene es mir jedoch problematisch, alles und jedes als „mystische Erfahrung" zu etikettieren: Die Ergriffenheit beim Sonnenuntergang oder der religiöse Schauder beim Blick in die majestätische Alpenwelt, das Gefühl von unbesiegbar scheinendem Glaubensmut beim gemeinsamen Singen engagierter Kirchenlieder oder das Berührtsein von einem biblischen Text oder einem Gedicht. Wenn all das schon „Mystik" sein soll, verliert der Begriff sein spezifisches Gewicht und wird zum Allerweltswort, ähnlich bedeutungsoffen wie „Spiritualität" oder „Religiosität". Hinzu kommt: Ein solches Mystikverständnis ist nicht nur anfällig für „religiösen Kitsch", sondern auch für den Missbrauch. Naturmystik kann nationalistisch instrumentalisiert werden und begeisternde Hymnen gehören zum manipulativen Instrumentarium jeder Diktatur.

„Mystik" möchte ich daher reservieren für Erfahrungen einer Gott-Unmittelbarkeit, die den Menschen voll in Beschlag nimmt und die ihn dazu bringt, seine ganze Existenz von dieser Erfahrung her zu verstehen und auf die mit dieser Erfahrung verbundene Erkenntnis des Wirkens und des Willens Gottes auszurichten.

Für solche Erfahrungen kann es – so „unerklärlich", „geschenkhaft", ja „gnadenhaft" sie für die Betroffenen scheinen mögen – durchaus „natürliche" Erklärungen geben, sei es auf der Basis der Naturwissenschaften, der Psychologie oder auch der Hirnforschung. Sie beziehen ihre Einzigartigkeit, ihre Kraft und ihre Glaubwürdigkeit nicht aus ihrem spektakulären und außeralltäglichen, bzw. „wunderbaren" Charakter, sondern daraus, dass sie den Betroffenen das Leben und die Welt neu erschließen und sie ganz und gar in Beschlag nehmen.

Nur vor dem Hintergrund eines auf diese Art „präzisierten" und „eingeschränkten" Mystik-Begriffs macht die Frage überhaupt einen Sinn, ob und in welchem Sinn von Jesus als „Mystiker" gesprochen werden kann und ob auch wir von eigenen mystischen Erfahrungen sprechen können – denn andernfalls würde die Behauptung, Jesus sei ein Mystiker gewesen oder die Christinnen und Christen der Zukunft müssten Mystikerinnen und Mystiker sein, letztlich banal.

2. Möglichkeiten und Grenzen der Rückfrage nach Jesu Gotteserfahrung

In der exegetischen und bibeltheologischen Literatur ist von „Jesus dem Mystiker" kaum je die Rede.[5] Sehr viel verbreiteter ist die Rede von der Mystik des Apostels Paulus oder von der johanneischen Mystik. Die Gründe für diesen Sachverhalt sind mir nicht bekannt. Möglicher Weise liegt es an der einfachen und konkreten Rede Jesu von Gott, die z.B. nicht von der „Einheit" Gottes mit Jesus spricht. Oder es liegt daran, dass Jesu „Einheit mit dem Vater" nicht als Ergebnis „mystischer Erfahrung", sondern als „seinsmässige Realität" verstanden wird, die ihn als „Sohn Gottes" von den Menschen unterscheidet und zum „Objekt" mystischer Erfahrung macht, so dass er als „Subjekt" mystischer Erfahrung gar nicht mehr in den Blick kommt. Es wäre wohl lohnend, den entsprechenden theologie- und forschungsgeschichtlichen Fragen näher nachzugehen. Aber der Sache nach wird die Thematik der „Mystik Jesu" durchaus verhandelt, so etwa, wenn nach dem Wissen und Selbstbewusstsein Jesu, nach seinem Sohnesbewusstsein, nach seinem Sendungs- oder Absolutheitsanspruch und dessen historischen Wurzeln gefragt wird.

2.1. Unsere Situation als Leserinnen und Leser der Bibel

Vor einer inhaltlichen Auseinandersetzung mit der Frage nach der „Mystik Jesu" ist es unerlässlich, uns bewusst zu machen, dass unser Zugang zu den Evangelien alles andere als „unmittelbar" und „unbelastet" ist, trennen uns doch bald 2000 Jahre von ihrer Entstehung. Was das materiell für unsere Thematik heißt, kann ich nur in Stichworten andeuten:

Unser Jesusbild ist geprägt von der Christologie und von der Frömmigkeitsgeschichte mit all ihren höchst unterschiedlichen Jesusbildern. Uns ist bewusst, dass man aus Jesus sehr viel Unterschiedliches „machen" kann und auch gemacht hat:

- einen König – aber auch einen Armleute-Messias,
- einen Moralprediger – aber auch einen Befreier von Zwängen,
- einen Helden – aber auch einen, der gescheitert ist,
- einen frommen jüdischen Rabbi – aber auch einen, der die Grenzen des Judentums sprengte,
- einen Vertreter eines Absolutheitsanspruches – aber auch einen Vorreiter der Toleranz.

5 Eine aus meiner Sicht allerdings wenig überzeugende Ausnahme ist: Jaschke, Helmut, Jesus, der Mystiker, Mainz 2008.

Entsprechend kann man Jesus mehr politisch, mehr psychologisch, mehr soziologisch oder stärker geistesgeschichtlich einordnen. Jede Zeit, jede Strömung in- und z.T. auch außerhalb der Kirche hat ihr Jesusbild.

Während Religion und damit auch Gott und sein Wirken für die Menschen in biblischer Zeit gewissermaßen ein selbstverständlicher Bestandteil ihres Alltags war und sie keine Probleme hatten, sich ein direktes Eingreifen Gottes ins Leben der Menschen vorzustellen, haben die Aufklärung, die Religionskritik und die Naturwissenschaften dazu geführt, dass wir von einem solchen, unmittelbar handelnden Gott Abschied genommen haben. Gott ist damit in die Ferne gerückt.

Die Jesusgestalt, der Glaube an Gott und die biblischen Texte haben ihre Unschuld längst verloren. Wir wissen darum, dass tiefe Frömmigkeit mit unmenschlicher Grausamkeit verbunden sein kann. Wer mit offenen Augen lebt und glaubt, kommt nicht darum herum, Jesu Rede vom gütigen Gott, der mitten unter uns ist und der die Bitten seiner Kinder erhört, mit Auschwitz, aber auch mit den Millionen von Hungertoten in Afrika und anderswo zu konfrontieren.

Wenn wir uns mit biblischen Texten befassen, dürfen wir nicht hinter diese Erkenntnisse zurückgehen – sondern sind herausgefordert, einen Umgang mit ihnen zu entwickeln, der all dem Rechnung trägt.

2.2. Die Eigenart der verfügbaren Quellen

Zu diesem modernen, von der Aufklärung und vom historisch-kritischen Denken geprägten Umgang mit der Bibel gehört, dass wir uns der Eigenart der verfügbaren Quellen bewusst werden. Die synoptischen Evangelien, die uns für die Rückfrage nach Jesus als Hauptquellen zur Verfügung stehen, stammen bekanntlich aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts. Unabhängig von ihrer genauen Datierung und Lokalisierung erschließen sie uns demzufolge keinen unmittelbaren, sondern nur einen vermittelten und damit „gebrochenen" Zugang zu Jesus. Die vorliegenden Texte sind durch fünf Transformationsprozesse von den historischen Begebenheiten und Erfahrungen getrennt. Es sind:

- Die Transformation der Erfahrungen Jesu in Sprache;
- die schon vorösterliche Aufnahme und Weitergabe der Taten und Worte Jesu durch Hörerinnen, Augenzeugen und Erzähler;
- die Zäsur von Tod und Auferstehung Jesu;
- die Neuinterpretation der Jesusworte und -geschichten in den ersten Gemeinden;
- der Redaktions- und Gestaltungswille der Verfasser oder Verfasserinnen der Evangelien.

Unser biblischer Zugang zu Jesus erfolgt aber nicht von Jesus her, sondern – gezwungener Maßen – von der uns zugänglichen Endgestalt der Evangelien her.

Deshalb sollen diese Transformationsprozesse vom Ende her aufgerollt werden – im Sinne einer Rückfrage von den verfügbaren Quellen her nach Jesus.

1. Die Evangelien in ihrer vorliegenden Gestalt verdanken sich dem literarischen und theologischen Gestaltungswillen jener Personen oder Kreise, die sie verfasst bzw. redigiert haben. Sie bezeugen also zunächst einmal den Glauben, das Welt- und Gottesbild ihrer Verfasser.

2. In die mündlichen und schriftlichen Quellen, die ihnen zur Verfügung standen, sind die Erfahrungen der ersten messiasgläubigen Gemeinden eingeflossen: Ihre Konflikte und Auseinandersetzungen mit der Umwelt, ihre eigenen Erfahrungen im Leben mit den Jesusworten und Jesusgeschichten, ihre Verarbeitung der damit verbundenen Diskussionen, Suchbewegungen, Gebete, Handlungen, Gedanken und Gefühle.

3. Zwischen diesen urchristlichen Zeugnissen und den Erfahrungen und der Verkündigung Jesu steht die Zäsur, die wir als „Tod und Auferweckung Jesu" bezeichnen. Wie auch immer diese Zäsur näherhin zu verstehen ist: Jesu Leben steht ihnen als Ganzheit, als abgeschlossenes Ereignis der Vergangenheit gegenüber. Was Jesus selbst mit und aus seinen Erfahrungen, seinen Worten und Taten machte, ist nicht mehr zukunftsoffen und es ist daher möglich, darauf als Ganzes zurück zu blicken. Wie sehr dies das Verständnis auch der einzelnen Worte und Taten Jesu beeinflusst, wird spätestens dann deutlich, wenn wir uns vor Augen halten, dass Jesu Leben auch ganz anders hätte ausgehen können: Wie anders wäre der Rückblick auf Jesu Worte z.B. ausgefallen, hätte er die Option eines gewaltsamen Aufstandes gegen die römische Besatzungsmacht gewählt, hätte er resigniert und sich in ein privates Leben in seinem Heimatdorf Nazaret zurückgezogen oder wäre er als größenwahnsinniger Prediger alt geworden. Aber auch, wenn Jesu Wirkungsgeschichte anders verlaufen wäre, hätten seine Worte einen anderen Klang: Wenn es keinen Neuaufbruch gegeben hätte, sondern die fliehenden Jünger und die erschreckten Frauen zu ihren Fischernetzen und ihre Dorfgemeinschaften heimgekehrt wären, oder wenn die messianische Erneuerungsbewegung den Rahmen des Judentums nicht so rasch gesprengt und Menschen im gesamten römischen Reich erfasst hätte.

Das neutestamentliche Zeugnis aber gibt zu verstehen, dass Menschen nach Jesu Tod nicht nur die Erfahrung gemacht haben, dass in seinen Worten und im Weitererzählen seiner Taten eine Kraft steckt, die dem Leben Sinn und Orientierung gibt und Not überwinden hilft, sondern dass in seiner Person und in der Erfahrung seiner bleibenden Gegenwart Gott selbst so eindeutig und einmalig klar zum Zuge kommt, dass sie zur Überzeugung gelangten: Dieser Mensch war Gottes Sohn und wer in seinem Geist und aus seinem Geist lebt, macht selbst die Erfahrung, dass Gott ihn zum Leben in seiner Gegenwart befreit. Diese Ostererfahrungen veranlassten Menschen, ihr Leben ganz von Jesus her zu verstehen, es auf ihn hin auszurichten und die überkommenen Muster von Stand, Geschlecht und religiöser Herkunft hinter sich zu lassen. Wie auch immer die Ostererfah-

rungen im einzelnen beschrieben und verstanden werden müssen – es handelt sich dabei gemäß unserer „Arbeitsdefinition" um „mystische Erfahrungen", welche die Menschen alles – auch Jesus selbst – in einem neuen Licht sehen ließen.

4. Aber nicht erst mit Ostern, sondern schon vorher ist mit Transformationsprozessen der Jesusüberlieferung zu rechnen. Es gibt von Jesus keinen „Originalton". Alles, was wir von ihm wissen, haben wir aus zweiter oder dritter Hand: Von Hörern und Augenzeuginnen. Alle Jesusworte sind Zitate von Menschen, die aus dem Gehörten und Erlebten ausgewählt, es weiter erzählt oder erst in Worte gefasst haben. Das gilt nicht nur für die Gleichnisse oder die Wundererzählungen, sondern auch für seine Taufe, die Versuchungserzählung, die Verklärung, die Leidensankündigung, die Worte am Kreuz. Das unterscheidet unsere Kenntnis von Jesus fundamental von der Kenntnis anderer wichtiger Gestalten der christlichen Mystik: Von Paulus, der Briefe schrieb, von Ignatius von Loyola, der z.B. das Exerzitienbüchlein hinterlassen hat, von Teresa von Avila, die ein umfangreiches Schrifttum mit z.T. autobiografischen Zügen verfasst hat, von Dag Hammerskjöld, dessen Tagebuchaufzeichnungen erhalten sind.

5. Haben wir in unseren bisherigen Überlegungen von zumindest hypothetisch rekonstruierbaren Transformationsprozessen gesprochen, die zwischen den uns vorliegenden Evangelientexten und den historischen Worten und Taten Jesu liegen und die uns von einer vorschnellen Gleichsetzung der biblischen Texte mit dem, wovon sie erzählen, warnen, so ist der letzte bzw. chronologisch erste Transformationsprozess qualitativ anderer Art, handelt es sich doch um die Transformation von Erfahrung in Sprache. Schon dort, wo es sich um die Versprachlichung von alltäglichen, dinglichen Phänomenen handelt, wirft dieser Übergang sehr viele Fragen auf. So ist es, um nur ein Beispiel zu machen, keineswegs dasselbe, ob ich sage: „Das ist ein Küchenmesser", oder: „Das ist ein Haushaltgegenstand", oder: „Dieses Ding hat mich 29 Franken gekostet", oder: „Damit könnte ich Dir eine schwere Verletzung zufügen, dich vielleicht sogar umbringen". Immer spreche ich vom gleichen Gegenstand, aber je nachdem, wie ich ihn beschreibe, bewerte ich ihn anders und rücke ihn in ein anderes Licht. Der Schriftsteller Reinhard Jirgl[6] formuliert dies so:

> „Jedes Erleben einer Erstmaligkeit ist vorsprachlich. Das Verschriftlichen dieser Vorsprachlichkeit, einem Grundzug unserer Kultur gemäß, verleiht der mit jedem Erlebnis verbundenen Emotionalität einen kommunizierbaren Ausdruck; das Vorsprachliche geht über in verschriftlichte Erfahrung. Ein ursprünglich singuläres Erleben wird kollektiv – ein Erleben in der zweiten Potenz. Das Selbst ist dabei das erste Studienobjekt."

6 Jirgl, Reinhard, Schreiben als Selbstversuch, Neue Zürcher Zeitung vom 4. Juli 2009.

Und von der „Erfahrung Gottes, seines Geistes, seiner Freiheit" sagt Karl Rahner[7], dass sie „aus dem Innersten der menschlichen Existenz aufbricht und da wirklich erfahren werden kann, auch wenn diese Erfahrung nicht adäquat reflektiert und verbal objektiviert werden kann".

2.3. Versprachlichung außeralltäglicher Phänomene

Noch viel komplexer wird es mit einer Beschreibung eines außeralltäglichen Phänomens, wie sie z.B. in Mk 1,9-11 vorliegt:

> „In jenen Tagen kam Jesus aus Nazaret in Galiläa und ließ sich von Johannes im Jordan taufen. Und als er aus dem Wasser stieg, sah er, dass der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf ihn herabkam. Und eine Stimme aus dem Himmel sprach: Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen gefunden."

Zunächst möchte ein neugieriger Leser vielleicht wissen: Woher weiß der Autor des Textes dies? Hat Jesus es selbst erzählt? War es also ein Geschehen, das nur Jesus selbst zugänglich war? – Der Evangelist Markus scheint dies jedenfalls vorauszusetzen, denn sonst hätte er direkt sagen können, dass der Himmel sich geöffnet habe. Wenn es tatsächlich so ist, dass nur „er" es sah, scheidet ein vordergründig „wörtliches" Verständnis aus, denn eine Taube hätten alle, die Zeuginnen und Zeugen der Taufe Jesu waren, auf ihn herabschweben sehen. Und wäre die Stimme aus dem Himmel, die Jesus als „meinen geliebten Sohn" bezeichnet, für alle hörbar gewesen, wäre die Frage „Wer ist dieser?", die das gesamte Evangelium durchzieht, samt dem damit verbundenen Geheimhaltungsmotiv des so genannten „Messiasgeheimnisses" hinfällig. So aber, wie Markus den Vorgang erzählt, hört nur Jesus diese Stimme, und indem er die Begebenheit den Leserinnen und Lesern des Evangeliums erzählt, vermittelt er ihnen ein Wissen, das sie allen anderen Gestalten des Evangeliums zunächst voraus haben – bis nach der Kreuzigung, als der römische Hauptmann (ausgerechnet ein Nichtjude und an der Hinrichtung Jesu Beteiligter!) es öffentlich ausspricht: „Wahrlich, dieser Mann war Gottes Sohn." (Mk 15,39).

Nehmen wir also einmal an, es handle sich bei diesem Text um den Bericht über eine Taufvision Jesu, die dieser zu einem späteren Zeitpunkt weitererzählt hätte: „Ich sah, dass der Himmel sich öffnete und der Geist wie eine Taube auf mich herabkam". Dann wäre für ihr rechtes Verständnis nicht nur in Betracht zu ziehen, was wir bibeltheologisch und religionsgeschichtlich über den „Himmel" und die „Taube" wissen, nämlich dass „Himmel" im Judentum eine Umschreibung für den unaussprechlichen Gottesnamen des „Ich bin da" (Ex 3,14) ist, und dass es sich bei der Taube um ein Symbol der Liebesgöttin und der göttlichen Weisheit handelt. Ebenso wäre zu bedenken, dass „Sohnschaft" im hebräischen

7 Rahner (Anm. 2), 376.

Denken eine Beziehungswirklichkeit ist und „Sohn Gottes" demzufolge jener Mensch, dessen Existenz ganz und gar von Gott her bestimmt und auf Gott bezogen ist. Zudem müsste bedacht werden, dass die Verben „sehen", „aufreißen", „herabkommen" und „hören" keineswegs in ihrem alltäglichen Sinn gemeint sein können. Vielmehr handelt es sich um eine Visionserzählung, um einen Versuch, mit Hilfe verfügbarer Sprachtraditionen und Erzählmittel die Erfahrung zur Sprache zu bringen, dass Jesus sich in einzigartiger Art von Gott her geliebt und angenommen und auf ihn bezogen weiß. In einer solchen Visionsschilderung kommen also gewissermaßen „von unten her" verfügbare Bilder und Erzählmöglichkeiten" und „von oben" eine vorsprachliche Erfahrung zusammen. Selbst wenn wir also mit größter Sicherheit wüssten (z.B. durch eine authentische Tonbandaufzeichnung), dass diese Visionsschilderung von Jesus selbst stammt, bliebe eine letztlich unüberbrückbare Distanz zwischen der Erfahrung Jesu und der sprachlichen Form, in die diese gekleidet ist. Daran vermöchte auch die allergrößte exegetische und interpretatorische Anstrengung nichts zu ändern: Die innere Wirklichkeit und eigentliche Erfahrung Jesu (und jedes anderen Menschen) bleibt letztlich unzugänglich – verfügbar ist uns nur ihre sprachliche Formulierung, die immer schon Interpretation ist.

Daran vermögen auch kulturanthropologische Konzepte und Forschungen der kulturvergleichenden Psychologie nichts zu ändern, die aufzeigen, dass veränderte Bewusstseinszustände (*altered state of consciousness*) in der mediterranen Kultur als „normal" und „natürlich" angesehen werden. Denn auch wenn man davon ausgeht, dass es für Jesus und seine Zeit „normal" war, Visionen zu haben oder mit Engeln und Dämonen im Kontakt zu sein, bleibt es dabei, dass eine Erzählung oder Versprachlichung solcher Erfahrungen die „Erfahrung" mit vorgegebenen inhaltlichen oder sprachlichen Deutungsmustern verknüpfen muss und dass eine solche Verknüpfung letztlich unüberprüfbar ist. Eindrückliche Beispiele für diesen Sachverhalt bieten die Evangelien selbst, z.B. wenn Jesus aufgrund seiner Dämonenaustreibungen unterstellt wird, er tue dies mit Hilfe von Beelzebul, während er selbst beansprucht, er treibe sie „durch den Finger Gottes" aus (Lk 11,14ff.) oder wenn Besessene Jesus zuerst zurückweisen, weil sie (bzw. „ihre Dämonen") sich bedroht fühlen, während er die Absicht hat, sie zu befreien. Dennoch ist der Hinweis auf die verbreitete Annahme, veränderte Bewusstseinserfahrungen seien „normal", wichtig, weil sie uns davor warnen kann, unser rational-aufgeklärtes Weltbild als das „einzig wahre" anzusehen – und uns davor schützen kann, entsprechende Berichte vorschnell als „nachträgliche Mythologisierungen" abzutun.

2.4. Erste Schlussfolgerungen

Man könnte von diesen vielleicht überkritisch wirkenden exegetischen Befunden im Sinne einer fundamentalen historischen oder erkenntnistheoretischen Skepsis Gebrauch machen und daraus den Schluss ziehen, die Frage nach der Mystik Jesu sei letztlich unbeantwortbar und weitere Bemühungen um die Thematik letztlich sinnlos. Aber es ist auch ein entgegengesetzter Schluss möglich: Letztlich sei es gar nicht so entscheidend, welche Interpretationen und Versprachlichungen der Erfahrungen Jesu von ihm selbst und welche erst von Frauen und Männern stammen, die seinen Glauben und ihren eigenen Glauben mit Hilfe der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zum Ausdruck brachten. Vielmehr könne man sich mit Vertrauen auf die biblischen Texte einlassen, weil auch die späteren Zeuginnen und Zeugen letztlich nichts anderes wollten, als den ureigenen Richtungssinn und die ureigene Erschließungskraft der Worte, der Taten und des Schicksals Jesu für das Leben im Vertrauen auf den Gott Jesu zur Sprache zu bringen. Dieser zweite Weg wird im Weiteren verfolgt.

Aber bei allem Vertrauen darauf, dass die Evangelien trotz der vorausgegangenen Transformationsprozesse die Intention und den Grundimpuls des Wirkens und der Verkündigung Jesu aufbewahrt haben, gilt es, die Tatsache nicht aus den Augen zu verlieren, dass gerade dort, wo es um Gotteserfahrung geht, jede Sprache – auch jene der Bibel und die Sprache Jesu selbst – an Grenzen kommt, ins Stammeln und letztlich ins wortlose Schweigen führt. Und vielleicht noch wichtiger ist es für uns, zu bedenken, dass es Menschen des 21. Jahrhunderts nach der Aufklärung, aber auch angesichts all dessen, was das Stichwort „Auschwitz" anspricht, noch unmöglicher ist als es schon für die Menschen in biblischer Zeit war, von Gottes Nähe und grenzenloser Güte zu sprechen, ohne dabei auch sein untätiges Schweigen und die missbräuchliche Inanspruchnahme seines Namens für unmenschliche Grausamkeiten mit zu bedenken. Denn was für die Theologie insgesamt gilt, muss auch für eine Auseinandersetzung mit der „Mystik Jesu" gelten. Glaubwürdig und intellektuell wie existenziell redlich ist sie nur, wenn sie vom Zeitindex „nach Auschwitz" geprägt ist und sich nicht hinter dem Rücken der Opfer mit dem schweigenden und untätig zuschauenden Gott und Vater Jesu versöhnt.

3. Spuren der „Mystik Jesu"

Nach diesen Vorüberlegungen wende ich mich nun der inhaltlichen Suche nach der „Mystik Jesu" zu. Ich tue dies unter folgenden Voraussetzungen:

Einen unmittelbaren Zugang zur Gottesbeziehung oder zur Gotteserfahrung Jesu haben wir nicht. Was uns zur Verfügung steht, sind die historisch-kritisch

rekonstruierte Verkündigung Jesu, seine Praxis, sein Lebensweg, seine Wirkung und seine Wirkungsgeschichte.

Dietrich Bonhoeffer hat in seinen Gefängnisbriefen „Widerstand und Ergebung" einmal notiert, es gelte, die Frage nach Gott nicht von den Rändern des Lebens, sondern von seiner Mitte her zu stellen[8]:

> „Ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte ... sprechen. An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. .... Das ‚Jenseits' Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig."
>
> „Nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben muss Gott erkannt werden."

Dieser Gedanke scheint mir auch bezüglich der Suche nach Spuren der Mystik Jesu beherzigenswert zu sein. Es kann dabei nicht darum gehen, Jesus beim einsamen Gebet zu seinem Abba-Gott zu belauschen, ihm in die Wüste der Versuchung nachzufolgen oder in die geheimnisvolle Verklärungserzählung eindringen zu wollen. Das wäre nicht nur historisch mit größten Schwierigkeiten verbunden und daher höchst spekulativ, sondern gewissermassen „theologisch indiskret", würden wir damit doch in Bereiche vorzudringen suchen, zu denen das biblische Zeugnis wohl aus gutem Grund schweigt. Auch Jesus selbst hat sich, soweit wir das ersehen können, kaum je auf ein „mystisches Spezialwissen" berufen – im Gegenteil: Seine einfache und konkrete Rede von Gott knüpft an Erfahrungen und Phänomene an, die allen zugänglich sind. Da geht es um die Lilien auf dem Felde und um Samenkörner, um Hunger und darum, dass im Regen alle nass werden, seien sie nun gerecht oder ungerecht, um verlorene Münzen und wieder gefundene Schafe.

3.1. Der Glaube Jesu

Das Glaubensbekenntnis der Kirche spricht von Jesus als „wahrem Gott" und „wahrem Menschen" und bezeichnet ihn als menschgewordenen Gottessohn. Dieses Bekenntnis wirft die Frage nach der „Psychologie" bzw. nach dem „Glauben" Jesu auf. Was und wie wusste Jesus von seiner Gottessohnschaft? In welchem Sinne stand Gott Jesus immer vor Augen? In welchem Sinne kannte und interpretierte Jesus seinen Sendungsauftrag, die Welt durch seinen Tod am Kreuz zu erlösen? Die dogmatischen Fragen rund um dieses Wissen und Selbstbewusstsein Jesu sind komplex. Vom biblischen Zeugnis her, an dem auch die

8 Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1998, 407f. 455.

christliche Dogmatik Maß nehmen muss, lassen sich folgende Feststellungen machen:

1. Jesus war ein „ganz normaler Mensch", der mit den Grenzen der *condition humaine* konfrontiert war wie wir alle auch. Er kannte Hunger und Durst. Der Wein, den er mit seinen Freundinnen und Freunden trank, wird auch bei ihm seine Wirkung nicht verfehlt haben. Manchmal war er müde und Gefühle wie Zorn und Trauer, Zuneigung und Enttäuschung, Freude oder Angst waren ihm nicht fremd.

2. Jesus war ein „freier Mensch" - und die ganze Jesusgeschichte verlöre ihren Sinn, wäre er eine Art „Übermensch" oder gar eine „Marionette Gottes" gewesen, die lediglich die ihr im Drehbuch des göttlichen Heilplans zugedachte Rolle spielte. Der urchristliche Hymnus, den Paulus im Philipperbrief zitiert, sagt von ihm: „Er war gehorsam – bis zum Tod am Kreuz". Sein Weg war ein echter Glaubensweg, auf dem er Schritt für Schritt den Willen Gottes für sich entdecken musste. Der Brief an die Hebräer (der gleichzeitig eine sehr „hohe Christologie" entfaltet), spricht von Jesus als „Urheber und Vollender des Glaubens" (12,2), betont, dass auch er in Versuchung geführt wurde (2,10) und erzählt:

> „Als er auf Erden lebte, hat er mit lautem Schreien und unter Tränen Gebete und Bitten vor den gebracht, der ihn aus dem Tod retten konnte, und er ist erhört und aus seiner Angst befreit worden. Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, zum Urheber des ewigen Heils geworden und wurde von Gott angeredet als ‚Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks'." (5,7-10)

3. Jesus war im Laufe seines Wirkens mit unterschiedlichsten Reaktionen konfrontiert: Mit Menschen, die ihm nachfolgten und vertrauten, mit Zuhörerinnen und Zuhörern, die sich in seinen Bann ziehen ließen, mit Frauen und Männern, die aus der Begegnung mit ihm Kraft schöpften, ja die sich von ihm geheilt und befreit wussten, mit Erwartungen, er sei ein Prophet oder gar der verheißene Messias, aber auch mit dem Unverständnis seiner Familie, mit Konflikten und bedrohlichen Auseinandersetzungen, mit Misstrauen und Verdächtigungen, er stünde mit dem Teufel im Bund. Manche Menschen, die er gerne für seine Botschaft vom Reich Gottes gewonnen hätte, ließen sich nicht überzeugen, dafür alles aufzugeben, und andere, die ihm eine Zeitlang nachgefolgt waren, wandten sich enttäuscht ab, weil ihre Erwartungen sich nicht erfüllten. Es ist schwer vorstellbar, dass Jesu Beziehung zu Gott und sein Vertrauen in Gottes grenzenlose Nähe von all dem völlig unberührt blieben.

4. Gott und sein Wille standen Jesus nicht allzeit klar und eindeutig vor Augen. Er hat im Laufe seines Lebens immer neu glauben gelernt und einen echten

Glaubensweg zurückgelegt.[9] Wenn das Evangelium erzählt, dass er in manchen Orten keine Wunder vollbringen konnte, heißt das, dass ihm seine heilenden Kräfte nicht allzeit zur Verfügung standen, dass seine Heilkraft „Macht in Beziehung" und Jesus damit auf so etwas wie „Resonanz" angewiesen war. Er war nicht einsamer göttlicher Held, sondern Offenbarung beziehungshafter Macht. Und dass er der syrophönizischen Frau zunächst eine schroffe Absage erteilte und erst im zweiten Anlauf ihre Bitte erfüllte, zeigt, dass sich sein Gottesbild in Auseinandersetzung mit anderen Menschen entwickelte. Auch in Bezug auf sich selbst und seine Sendung hat sich Jesu Erwartung wohl entwickelt – von einer zuversichtlichen Hoffnung auf den endgültigen Sieg der Königsherrschaft Gottes über die Überzeugung, dass es irdisch nur in Gestalt winziger Senfkörner zu haben ist, bis hin zur Gewissheit, dass die Treue zu seiner Vision von ihm den Preis des Lebens und des Leides verlangen würde – eine Gewissheit, von der das Evangelium erzählt, er habe noch in den Stunden unmittelbar vor seinem Tod darum gerungen.

5. Diese Beobachtungen zum Glauben Jesu sind für die Spurensuche nach seiner Mystik, nach den Quellen, aus denen dieser Glaube lebte, in zweifacher Hinsicht von Bedeutung:

Auch für Jesus blieb Gott unaussprechliches Geheimnis, das sich dem Zugriff entzieht, das nicht einfach „zu haben" ist, zu dem er, auch wenn dieser Gott sein ganzes Leben erfüllte, unterwegs blieb. Auch für Jesus war Gott „mitten im Leben jenseitig", keineswegs immer nahe. Auch für Jesus blieb die Frage „Wo ist Gott?" angesichts der Erfahrungen von Armut, Krankheit, Not, Elend und Tod eine echte Frage. Das Dunkel, das Schweigen, die Abgründe des Lebens blieben ihm nicht erspart. All dies darf in einer Rede von Jesu „Mystik" oder durch ein einseitiges Reden von grenzenlosem Vertrauen, von Licht, von Ergriffen- oder Durchflutet-Sein von Gottes liebender Gegenwart nicht überstrahlt und damit ausgeblendet und unsichtbar gemacht werden. Mit Johann Bapist Metz könnte man sagen, dass Jesu Mystik und Gottesverkündigung „leidensempfindlich" war.

Aber gerade angesichts dieses Befundes stellt sich auch die Gegen-Frage um so drängender, woher Jesus mitten in einer Welt, die vom Reich Gottes ebenso weit entfernt war wie die unsere, die Gewissheit und die Vollmacht nahm, die ihn ermächtigte, die Armen selig zu preisen, den Besessenen die Freiheit Gottes erfahrbar zu machen, selbst in den Feinden Gottes geliebte Söhne und Töchter zu sehen und zu lieben, mit den Zöllnern und Dirnen das Mahl der Versöhnung und der Vergebung zu feiern und vom Reich Gottes als einem Schatz im Acker zu erzählen, für den es sich lohnt, alles aufzugeben: Familie und Sicherheit, Besitz und Ansehen – und am Ende gar das eigene Leben.

9 Bruners, Wilhem, Wie Jesus glauben lernte, Freiburg 1988; Ders., Was Jesus von Nazareth wollte oder das Erbe des Jona (Wiener Vorlesungen im Rathaus 85), Wien 2002.

So stellt uns gerade eine Auseinandersetzung mit dem Glauben Jesu vor ein Paradox: Je „unmystischer", je „alltäglicher" und „realistischer" wir uns den Glauben Jesu vorstellen, desto drängender, ja zwingender legt sich der Schluss nahe, dass Jesus in dem Sinne ein „Mystiker" war, dass er einen Zugang zu Gott als Geheimnis und Freund des Lebens hatte, der es ihm ermöglichte, als Bote und Werkzeug, ja geradezu als Verkörperung von Gottes Herrschaft zu leben und ihre Gegenwart „mitten unter uns" für andere erfahrbar zu machen.

Wenn es in den Evangelien mehrfach heißt: „Bittet, dann wird euch gegeben; sucht, dann werdet ihr finden; klopft an, dann wird euch aufgetan. Denn wer bittet, der empfängt; wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird geöffnet" (Mk 11,24; Mt 7,7f; Lk 11,9f), dann dürfen wir dies auch als Ausdruck der Erfahrung Jesu lesen und verstehen, zu der beides gehörte: Suchen – und finden, bitten – und empfangen, anklopfen – und erfahren, dass die Tür bereits offen steht.

Was spirituelle oder mystische Erfahrungen generell ausmacht, dürfen und müssen wir erst recht für Jesus annehmen[10]:

> „Die Entdeckung, dass die göttliche Mitte und die eigene Personmitte zusammenfallen. Der spirituelle Weg mündet in einen Einklang des menschlichen Bewusstseins mit dem göttlichen Bewusstsein. ... Er schenkt die glückhafte Sicherheit, dass wir – unser Suchen, Wollen, Entscheiden – in Gott und seinem Suchen, Wollen, Entscheiden geborgen sind. Dass wir uns nicht mehr davon abzuheben brauchen. Dass unser Ureigenes hier beginnt."

3.2. „ ... dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20)

Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen soll nun in Texten, die zur unbestrittenen Mitte der Botschaft und Praxis Jesu gehören, nach Spuren und Quellen der „Mystik", also der „cognitio Dei experimentalis" Jesu gefragt werden. Obwohl das zu einer im Detail letztlich willkürlichen Auswahl führt, tue ich dies anhand von vier exemplarischen Traditionen:

- Die Seligpreisungen der Bergpredigt stehen für Jesu Verkündigung der nahe herbei gekommenen Gottesherrschaft und für seine Option für die Armen und Benachteiligten.
- Die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Schatz im Acker stehen für die von Jesus bevorzugte Form, in Gleichnissen und Metaphern von Gottes überraschender und herausfordernder Nähe zu sprechen.
- Das Wort „Wenn ich mit dem Finger Gottes Dämonen austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20//Mt 12,28) nimmt Bezug auf Jesu Heilungen und Dämonenbannungen.

10 Wild, Peter, in: Fietzek, Petra/Wild, Peter, Aus Heimweh nach mir. Suchbewegungen, Ostfildern 2008, 14f.

- Und der Schrei des sterbenden Jesus, der den abwesenden Gott selbst in der Stunde seines verlassenen Todes nicht loslässt, steht für Jesu Weg ans Kreuz, der für die Entstehung des Glaubens an Jesus als gekreuzigten und auferstandenen Herrn, in dem Gott den Menschen näher gekommen ist als je zuvor, von großer Bedeutung ist.
- Dass man viele weitere Texte berücksichtigen könnte und müsste, versteht sich von selbst.

Glückwünsche an die Gescheiterten

Die Seligpreisungen der Armen, der Weinenden und der Hungernden eröffnen die programmatische Rede Jesu, von der sowohl Mt (5-7) als auch Lk (6,20-49) berichten:

> Selig die Armen; denn ihnen gehört das Reich Gottes.
> Selig die hungern; denn sie werden gesättigt werden.
> Selig die Trauernden; denn sie werden getröstet werden.

Diese Glückwünsche an Gescheiterte haben zwei charakteristische Merkmale. Das erste hat der jüdische Jesusforscher David Flusser so formuliert[11]:

> Jesus „ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, dass man am Rand der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, dass die neue Zeit des Heils schon begonnen hat. Das Durchbrechen des Königreichs Gottes bedeutet seine Ausbreitung unter den Menschen".

Die zweite Charakteristik der Seligpreisungen betrifft die Adressaten: Es sind die Armen, die Hungernden und die Trauernden, denen die Gottesherrschaft zugesprochen wird – also jenen, die man als Empfänger einer solchen Botschaft am wenigsten erwarten würde.

Sowohl die Aussage von der Gegenwart der Gottesherrschaft als auch ihre Zusage an die Adresse der Armen widersprechen der Logik der Empirie: Palästina untersteht der Herrschaft des Imperium Romanum und den Gesetzen, die für ein besetztes Land gelten, in dem ein Großteil der Bevölkerung in prekären Verhältnissen lebt – und die Armen sind dieser Realität besonders ausgeliefert, bekommen sie besonders hart und unbarmherzig zu spüren. Jesus weiß das und ist sich dessen bewusst. Und dennoch überschreitet er diese Wirklichkeit, indem er „in" ihr oder „hinter" ihr eine andere Wirklichkeit entdeckt: Die Wirklichkeit des Gottes Israels, der die Armen und Entrechteten besonders liebt und für sie Partei ergreift.

Die Seligpreisung der Armen und die Zusage der Gegenwart der Gottesherrschaft bedingen sich gegenseitig. Nur wer in den zahllosen Armen,

11 Flusser, David, Jesus, Reinbek bei Hamburg^{21}1999, 96.

Hungernden und Weinenden der damaligen Welt Gottes geliebte Königskinder zu sehen vermag, kann von Gottes Herrschaftsantritt in der Gegenwart sprechen. Und nur wer mitten in einer Welt voller Konflikte, Ungerechtigkeit und Not den Anbruch des Königtums Gottes zu sehen vermag, kann die Armen, Hungernden und Trostlosen beglückwünschen.

Ob man diesen anderen Blick Jesu auf die Realität der Armen und auf die harte und ungerechte Wirklichkeit „mystisch" nennen soll? Jedenfalls ist es ein Blick, der – ohne die Realität zu überspringen oder zu verharmlosen – Jesus und jene, die sich von ihm dazu anstiften lassen, befähigt, Gottes Gegenwart und seine Weltliebe nicht nur deduktiv aus dem Zeugnis der Bibel abzuleiten oder theoretisch-theologisch für wahr zu halten, sondern daraus zu leben: Im aufrechten Gang, in der Freiheit von der Sorge, indem sie Brot und Wein, aber auch Hunger und Durst teilen, indem den Blinden die Augen geöffnet und den Lahmen die Hand gereicht wird, damit sie sich auf den Weg machen und in all dem erfahren: Gottes Königtum, sein heilendes, befreiendes und rettendes Handeln ist mitten unter uns.

Die Gleichnisse vom Schatz im Acker und vom Senfkorn

Wie aber ist Jesus dieser andere Blick zuteil geworden? Wie hat er, haben seine Jüngerinnen und Jünger diesen Perspektivenwechsel vollziehen können, der sie dazu befähigte, in der Lebenswirklichkeit der Armen nicht nur den Dreck, die Krankheit, das von Tränen verhärmte Gesicht und den vom Hunger gezeichneten Körper zu sehen, sondern das Ebenbild Gottes? Davon handelt das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13,44): „Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Schatz, der in einem Acker vergraben war. Ein Mann entdeckte ihn, grub ihn aber wieder ein. Und in seiner Freude verkaufte er alles, was er besaß, und kaufte den Acker."

Am Anfang steht ein Fund. War es eine unerwartete, zufällige Überraschung? Oder ging dem schon eine Suche, eine Sehnsucht voraus, wie es das nachfolgende Gleichnis vom Kaufmann erzählt, der schöne Perlen suchte – und für eine besonders wertvolle alles hergab, was er besaß? Wir wissen es nicht – und müssen es auch nicht wissen. Zur großen Überraschung kommt jedenfalls eine ebenso große Entschlossenheit: Alles auf eine Karte setzen, alles riskieren, alle Sicherheit aufgeben – aus Freude über die bereichernde Entdeckung. Hatte dieser „Fund" die Gestalt einer Vision, in der Jesus „den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen sah" (Lk 10,18), wie manche vermuten? Oder ereignete sich dieser Fund in der Begegnung selbst, in der Erfahrung, dass Arme sich nicht mehr über ihre Armut definieren, sondern sich als Gottes geliebte Söhne und Töchter verstehen, dass ihnen die Augen aufgehen für das, was trotz aller Armut möglich ist, dass sie sich aufrichten und sich miteinander auf den Weg machen?

Wäre Letzteres weniger „mystisch" - oder ebenso eine Form der „cognitio Dei experimentalis"?

Unabhängig von dieser Frage blieb weder Jesus noch den Menschen in seinem Umfeld die Erfahrung erspart, dass solche Aufbrüche die Armut nicht aus der Welt schaffen, dass die Zahl der Hungernden nicht wirklich abnimmt, selbst dann nicht, wenn 5000 satt werden und zwölf Körbe Brot übrig bleiben. Auch dazu erzählt Jesus ein Gleichnis:

> „Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Senfkorn, das ein Mann auf einen Acker säte. Es ist das kleinste von allen Samenkörnern; sobald es aber hochgewachsen ist, ist es größer als alle anderen Gewächse und wird zu einem Baum, so dass die Vögel des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten." (Mt 13,31f.)

Quelle für dieses Gleichnis ist die Beobachtung der Natur. Winzige Samen können beeindruckende Pflanzen hervorbringen. Und wieder braucht es kein außeralltägliches spirituelles Widerfahrnis, kein mystisches Spezialwissen, um diese Entdeckung zu machen, sondern es reicht ein anderer Blick, der den kleinen Samen, den unscheinbaren Schritt eines Menschen nicht auf seine Banalität oder Bedeutungslosigkeit festlegt, sondern darin die entscheidende Möglichkeit des Neuanfangs und des Wachstums entdeckt – und mit der Erzählung von dieser Entdeckung genau das bewirkt, wovon sie erzählt: Vom Wachstum, ja vom Quantensprung vom kaum sichtbaren Körnchen zum Gewächs, das auch für andere zum Ort wird, wo Leben möglich ist, wo die Vögel des Himmels nisten können.

Dämonenaustreibungen als Zeichen der Gegenwart des Gottesreiches

Zur Mitte des Wirkens Jesu gehören neben seiner Zusage der Gegenwart Gottes und seinen Reich-Gottes-Gleichnissen auch seine heilende und die Dämonen bannende befreiende Praxis. Im Wort: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen" (Lk 11,20//Mt 12,28) verknüpft er seine exorzistische Praxis mit der Gegenwart des Gottesreichs. Auch diese Gotteserfahrung ereignet sich nicht in der Tiefe der von allem anderen abgeschiedenen Seele Jesu und nicht in meditativer Versenkung, sondern in der Begegnung mit Not leidenden, von sich selbst und ihren Mitmenschen, aber auch von Gott entfremdeten Menschen und in Auseinandersetzung mit einer Welt, in der die Menschen lebensfeindliche und widergöttliche Mächte am eigenen Leib erfahren. Ausgerechnet in dieser Situation erfährt Jesus, was die mystische Theologie „Einheitserfahrung" nennt: Jesus weiß sich ganz und gar in Beschlag genommen von der befreienden Macht Gottes. In diesem Kampf gegen das, was unfrei und krank macht, ist das Ich Jesu eins mit dem Finger Gottes. „Mystik und Widerstand" (D. Sölle) fallen in diesem Wort, in dieser Praxis Jesu zusammen. Von diesem Selbst- und Sendungsbewusstsein

ist es nur noch ein kleiner Schritt zum mystischen Wort des johanneischen Christus: „Ich und der Vater sind eins" (Joh 10,30).

Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang die sozialgeschichtliche Erkenntnis, dass „Besessenheit" nicht nur ein individuelles religiöses oder psychologisches Phänomen ist, sondern eine Manifestation oder psychosomatischer Ausdruck politischer Unfreiheit und militärischer Besatzungserfahrung, erschließt das Wort von der Dämonenbannung durch den Finger Gottes nicht nur die politische Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu als Kritik an den herrschenden Verhältnissen, sondern auch die politische Dimension der „Mystik Jesu".

Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?

Vor diesem Hintergrund ist auch der Kreuzestod Jesu zu sehen. Zwar war Jesus keine politische Messiasfigur. Er hat nicht zur gewaltsamen Herbeiführung der Gottesherrschaft aufgerufen und sich nicht an die Spitze einer antirömischen Aufstandsbewegung gestellt. Seine Gleichnisse, seine Heilungen, die Gemeinschaftsmähler und seine Schar von Freundinnen und Freunden, die mit ihm alles verlassen hatten, um wie er ihr Leben ganz in den Dienst des Reiches Gottes zu stellen, waren friedlich und auf geradezu provokative Art gewaltlos. Aber sie waren alles andere als harmlos. Wer aus der Gewissheit lebt und handelt, dass „Gott allein genügt" (Teresa von Avila), bzw. dass es um nichts anderes geht als um das Reich Gottes und einem alles andere dazugeschenkt wird, gewinnt eine große innere und äußere Freiheit. Wer Gott nicht erst in Zukunft oder im Jenseits, sondern schon hier und heute als einzigen Herrn bekennt, dem es zu dienen gilt, relativiert alle Herren und Herrschaften. Und wer sich von diesem väterlich-mütterlichen Gott voraussetzungs- und grenzenlos geliebt weiß, lässt sich auch von jenen Stimmen nicht beeindrucken, die diesen Gott instrumentalisieren, um mit religiös-moralischem Druck und falsch verstandener Gottesfurcht die eigenen Interessen durchzusetzen oder lebensfeindliche Normenkorsetts zu legitimieren. Wer alle Sicherheit im Vertrauen auf Gott findet, verliert die Existenzangst und erliegt der Faszination der Macht oder des Geldes nicht mehr. Politische Strukturen und religiöse Konventionen, familiäre Bindungen und Sorge darum, was wir essen und trinken sollen – all dies wird zweitrangig. Eine solche Lebenshaltung irritiert nicht nur, sondern ist höchst subversiv, denn sie unterläuft alle gängigen Mechanismen, die Menschen gefügig und angepasst machen.

Spätestens als Jesus sich aufmachte, um seine Botschaft nach Jerusalem und damit ins Zentrum der religiösen und politischen Machtstrukturen zu tragen, musste er damit rechnen, nicht mehr nur als merkwürdiger Rabbi und Geschichtenerzähler, als heilender Gottesmann, als eigenartiger Wanderphilosoph, als harmloser Irrer oder als Fresser und Säufer, Freund von Zöllnern und Huren,

sondern als Gefahr für Ruhe und Ordnung, Anstand und Sitte wahrgenommen zu werden. Und in der Tat machte man „kurzen Prozess" und kreuzigte ihn wie einen politischen Aufrührer gegen die Herrschaft des Kaisers. Zu groß war die von ihm ausgehende Bedrohung für das labile Gleichgewicht zwischen jüdischen Autoritäten und dem römischen Statthalter.

Diesen Weg ans Kreuz ging Jesus – so erzählen es die synoptischen Evangelien – bewusst und mit offenen Augen, aber nicht unangefochten. Verrat im engsten Freundeskreis und das äußere Scheitern seiner Reich-Gottes-Mission, mit deren Erfolg noch zu Lebzeiten er anfänglich wohl gerechnet hatte, aber auch die Angst vor Folter, Schmerz und grausamem Tod erschütterten ihn zutiefst. Als letztes Wort des sterbenden Jesus zitiert das Markus-Evangelium den Vers aus dem 22. Psalm: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" und berichtet, er sei mit einem letzten Schrei gestorben (Mk 15,34.37). Jesus starb weder „standhaft wie ein Held", noch gefasst oder gar in gelassener Zuversicht, wie man sie vielleicht von einem Menschen erwarten würde, der ganz aus der Verbundenheit mit Gott heraus lebt (was dazu führte, dass insbesondere Lk und Joh den Bericht des Mk deutlich abschwächen).

Jesus schreit seine Gottverlassenheit in einen leeren Himmel – und schreit zugleich zu seinem Gott. Auch wenn er sich ihm entzieht und von der Gegenwart der Gottesherrschaft nichts mehr spürbar ist, hält Jesus an seinem Gott fest. So wird deutlich, dass auch das Leiden an Gott, seiner Ohnmacht und seinem Schweigen, die Erfahrung der dunklen Nacht zur Gotteserfahrung Jesu gehört. Das ist einerseits für jede Leidens- und Kreuzesmystik wichtig, denn es bewahrt davor, Leiden zu verharmlosen und zu vergleichgültigen oder gar zu verklären. Und es bewahrt auch davor zu meinen, ein Mensch, der wirklich Gott vertraue, dürfe seinen Schmerz und seine Gottverlassenheit nicht herausschreien. Aber der Schrei des sterbenden Jesus am Kreuz darf auch von einer Mystik des Lebens und der Auferstehung nicht überhört oder übergangen werden – denn es darf ihr nicht darum gehen, Leiden auszublenden oder zu überspielen. Auch eine Mystik des Lebens muss sich dem ungerechten Tod des Gerechten und dem ohnmächtigen Schweigen Gottes stellen und dieses aushalten.

Auch und gerade, wer wie Jesus in den Gesichtern der Armen, der von der Trauer und vom Hunger gezeichneten das Antlitz Gottes entdeckt, wer achtsam mit den Samenkörnern des Gottesreiches umgeht und sich im Einsatz gegen die Dämonen der Unfreiheit mit Gott eins weiß, entgeht dem Schmerz und der Gottesfinsternis nicht, sondern kann nur hoffen, selbst mitten in dieser Finsternis darauf vertrauen zu können, dass sogar der Gott, der mich in der Stunde des Leidens und des Todes verlässt, „mein Gott" bleibt.

3.3. Von der „Mystik Jesu" zur „Mystik der Auferstehung"

Obwohl es gute Gründe gäbe, die Spurensuche nach der Mystik Jesu hier abzubrechen, sei ein kurzes Wort zur „Mystik der Auferstehung" angefügt. Wiederum knüpfe ich am Erzählfaden des Markusevangeliums an. Dieses berichtet unmittelbar nach dem Tod Jesu: Als der Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn. (15,39)

In der Sprache der Bibel ist Sohn und Tochter Gottes, wer sich ganz von Gott bestimmen lässt, wer Gott selbst zur Lebensgrundlage hat, so wie ein Kind seine Eltern. Das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns sagt also: An Jesus können wir – bis zu seinem letzten Schrei am Kreuz – ablesen, was es heißt, Gott als Lebensgrundlage zu haben.

Und die Botschaft des Engels an die Frauen am leeren Grab lautet: „Er ist auferstanden. Er ist nicht hier." Der Gott, von dem er sich bestimmen ließ, hat ihm seine Lebensgrundlage nicht entzogen, sondern hat ihm unendliches Leben geschenkt. „Er geht euch voraus nach Galiläa. Dort werdet ihr ihn sehen." Dabei steht Galiläa einerseits für die befreiende Botschaft und Praxis Jesu, anderseits aber auch für die alltägliche Lebenswelt seiner Jüngerinnen und Jünger: Begegnung mit dem Auferstandenen ereignet sich dort, wo Menschen sich mitten im Alltag von der Botschaft und von der Praxis Jesu anstecken und anstiften lassen und an ihr ablesen, wer Gott ist und wie Gott handelt (Mk 16,1-8).

Der Kolosserhymnus, der wohl rund eine Generation später entstanden ist, bekennt Jesus als „das Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15). Dieses und ähnliche Bekenntnisse haben schon im Neuen Testament und erst recht im Lauf der Kirchengeschichte zu einer „Vergottung" Jesu geführt. Man meinte, von Jesus all das sagen zu sollen, von dem man annimmt, es gehöre zum Wesen Gottes: Herrschaft, Heiligkeit, Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, Königtum, Ewigkeit ...

Die Botschaft der Engel an die Frauen am Grab, das Bekenntnis des heidnischen Hauptmanns unter dem Kreuz, aber auch die Spuren der Gotteserfahrung Jesu, denen wir nachgegangen sind, legen jedoch einen Perspektivenwechsel nahe: Wenn Jesus wirklich „Sohn Gottes" ist und sich ganz von Gott bestimmen ließ, können wir an ihm und seiner Gotteserfahrung, seiner Gottesverkündigung und seiner Gottesverkörperung ablesen, wie Gott ist. Pietro Selvatico sagt es so[12]:

> „Die österlichen Bekehrungserfahrungen brachten eine letzte Gewissheit darüber, was anfanghaft schon zu Lebzeiten Jesu erfahrbar war. Jesu bis in den Tod solidarisches Wirken, insofern es wahrgenommen wurde als getragen von der frappierenden Gotteser-

12 Selvatico, Pietro, Die Auferweckung Jesu – ein Mirakel?, in: Bieberstein, Sabine/Kosch, Daniel (Hg.), Auferstehung hat einen Namen, Luzern 1998, 91.

fahrung Jesu, wurde zur Erschließung und zum Widerfahrnis Gottes selbst. In der Gestalt Jesu verschränkten sich Jesu Solidarität mit der Gegenwart des solidarischen Gottes."

Wenn wir daran gehen, mit der Aussage ernst zu machen, dass „Jesus das Gleichnis Gottes" ist[13], dann verändert das nicht nur unser Gottesbild, sondern auch unsere Vorstellung davon, was es heißt, als Mystikerinnen und Mystiker zu leben, die Gott begegnen und erkennen:

- in den Gesichtern der Armen, Weinenden und Hungernden,
- in den überraschenden Entdeckungen und Möglichkeiten, die uns das Leben zuspielt,
- im Widerstand gegen Kräfte und Mechanismen der Unfreiheit,
- in den fast unsichtbaren und kaum fassbaren Samenkörnern einer anderen Welt und eines anderen Lebens,
- im Aushalten von Gottes Abwesenheit, seiner Ohnmacht und seines Schweigens.

4. Die Mystik Jesu als Orientierungshilfe für eine heutige Spiritualität

4.1. Sehnsucht nach religiöser Erfahrung

Dass heute in und außerhalb der Kirche das Interesse an Spiritualität so groß, die Sehnsucht und der Hunger nach religiöser Erfahrung fast unstillbar scheinen, hat unterschiedliche Gründe:

- Unmittelbarkeit und existenzielles Bezogensein, aber auch Verwurzelung in einem tragenden Lebensgrund sind zu einem raren Gut geworden.
- Individualisierung und Pluralisierung fordern jeden Menschen heraus, sich seiner selbst zu vergewissern, seine eigene Identität immer wieder neu zu konstruieren und erhöhen damit den Bedarf an Selbstthematisierung, gerade auch wo es um Grundfragen des Lebens geht.
- Der angeborene, angelernte und anerzogene Glaube und die oft nur noch äußerliche Kirchenzugehörigkeit vermitteln kaum mehr Sinn und bieten kaum mehr religiöse Heimat. Jesus als historische Gestalt, die Bibel als altes Buch, Gott als Leerformel für ein höheres Wesen und die Kirche als Organisation sind zu schwach, um tragfähige Antwort zu sein auf die Frage, „was die Welt (und die eigene Existenz) im Innersten zusammenhält". Prägende Kraft werden sie erst, wo die Gestalt Jesu zum „Du", der Text zur „Anrede", Gott zum tragenden „Urgrund des Lebens", die Lehre

13 Schweizer, Eduard, Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?, Göttingen 1995.

zur „inneren Gewissheit“ und die Institution Kirche zur „Gemeinschaft“ werden. Dies entspricht dem Übergang von der äußerlichen, konventionellen, zur innerlichen, mystischen Form des Glaubens, die – um eine Formulierung der mittelalterlichen Mystik aufzunehmen – „Lesemeister“ zu „Lebemeistern“ macht.

4.2. Orientierung an Jesus

In unserer pluralen Welt kann die Rückfrage nach Jesus und nach seiner Art, aus der Erfahrung der Unmittelbarkeit Gottes und aus der Hoffnung auf sein Reich zu leben, ein Katalysator sein, um solche Transformationsprozesse von einer äußerlichen Religion zu einer tragfähigen Spiritualität zu ermöglichen, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass Menschen offen sind, sich durch alle Hindernisse historischer Distanz und kirchlicher Übermalung auf die Rückfrage „Wer ist Jesus für uns heute?“ einzulassen. Wie dies geschehen kann, hat Albert Schweitzer am Ende seiner monumentalen „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ aus dem Jahr 1906 so formuliert[14]:

> „Unser Verhältnis zum historischen Jesus muss zugleich ein wahrhaftiges und freies sein. Wir geben der Geschichte ihr Recht und machen uns von seinem Vorstellungsmaterial frei. Aber unter den dahinter stehenden gewaltigen Willen beugen wir uns und suchen ihm in unserer Zeit zu dienen, dass er in der unsrigen zu neuem Leben und Wirken geboren werde und an unserer und der Welt Vollendung arbeite. Darin finden wir das Eins-Sein mit dem unendlichen sittlichen Weltwillen und werden Kinder des Reiches Gottes. …
>
> Im letzten Grunde ist unser Verhältnis zu Jesus mystischer Art. Keine Persönlichkeit der Vergangenheit kann durch geschichtliche Betrachtung oder durch Erwägungen über ihre autoritative Bedeutung lebendig in die Gegenwart hineingestellt werden. Eine Beziehung zu ihr gewinnen wir erst, wenn wir in der Erkenntnis eines gemeinsamen Wollens mit ihr zusammengeführt werden, eine Klärung, Bereicherung und Belebung unseres Willens in dem ihrigen erfahren und uns selbst in ihr wieder finden. In diesem Sinne ist überhaupt jedes tiefere Verhältnis zwischen Menschen mystischer Art. Unsere Religion, insoweit sie sich als spezifisch christliche erweist, ist also nicht so sehr Jesuskult als Jesusmystik.
>
> Nur so schafft Jesus auch Gemeinschaft unter uns. Er tut es nicht als Symbol oder irgend etwas derartiges. Sofern wir untereinander und mit ihm eines Willens sind, das Reich Gottes über alles zu stellen, um diesem Glauben und Hoffen zu dienen, ist Gemeinschaft zwischen ihm und uns und den Menschen aller Geschlechter, die in demselben Gedanken lebten und leben. …
>
> Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wussten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muss. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich

14 Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{9}1984, 628-630.

offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden wir erfahren, wer er ist."

4.3. Lernen aus dem biblischen Zeugnis von Jesu Gottunmittelbarkeit

Was wir im Blick auf die Frage nach einer mystischen und zugleich an Jesus orientierten Spiritualität in der Auseinandersetzung mit den biblischen Zeugnissen lernen können, möchte ich im Rückblick auf die bisherigen Überlegungen kurz zusammenfassen:

a) Wie jede andere Gottesrede ist auch mystische Rede von Gott stets an einen geschichtlichen Kontext gebunden. Und wie sie von späteren Lesern und Hörerinnen wahrgenommen und aktualisiert wird, ist ebenfalls von ihren jeweiligen Voraussetzungen und deren Situation abhängig. So, wie die biblischen Texte „von Menschen nach Menschenart" geschrieben und überliefert wurden, sind auch mystische Texte zeitgebunden und für ihr Verständnis auf eine kontextuelle Lektüre angewiesen.

b) Mystische Texte vermitteln uns nie einen unmittelbaren Zugang zur mystischen Erfahrung oder gar zu Gottes Unmittelbarkeit selbst. Alois M. Haas[15] spricht von der

> „notwendige(n) Grundunterscheidung zwischen Erfahrung und interpretierendem Bericht von dieser Erfahrung als eine(r) Quelle von unterschiedlichen Bewertungen ... Denn was haben wir anderes als Texte? Wir haben nicht die Erfahrungen, sondern nur die Texte, in denen uns von ihnen berichtet wird."

c) Auch die Mystikerin, der Mystiker in der Nachfolge Jesu bleibt – wie Jesus selbst – der *condition humaine* unterworfen. Sein Suchen und Finden, sein Anklopfen und seine Erfahrungen der offenen Tür, sein Bitten und Empfangen sind mitgeprägt von seinen Lebenserfahrungen, vom Glauben jener, die vor ihm gelebt haben, von Gottesgeschichten, die ihm erzählt wurden, von den Gebeten und Liedern, die er mit Müttern und Vätern, Brüdern und Schwestern im Glauben teilte, von den äußeren und inneren Bildern, die sein Denken und Empfinden prägen, von seinen Begegnungen und Konflikten, seinen Erfahrungen und seinen Grenzen. Und wie Jesus sind alle Mystikerinnen und Mystiker der *condition du croyant* unterworfen. Sie leben – mit Paulus gesprochen – im Glauben, nicht im Schauen, und warten mit der ganzen Schöpfung, die in Geburtswehen liegt, sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes und auf Gottes neue Welt.

15 Haas, Alois Maria, Gott leiden – Gott lieben. Zur volkssprachlichen Mystik im Mittelalter, Frankfurt 1989, 27f.

d) Mystik in der Nachfolge Jesu weiß um Armut, Hunger und Tränen. Sie ist solidarisch mit den Leidenden und geht nicht an ihnen vorbei. Sie entdeckt in ihren Gesichtern das Antlitz Gottes und ihren Kämpfen für Gerechtigkeit und ein Leben in Würde den leidenschaftlichen Einsatz Gottes für einen neuen Himmel und eine neue Erde ohne Trauer und ohne Klage, ohne Tränen und ohne Mühsal, ohne jedoch die Realität aus den Augen zu verlieren.

e) Jesuanische Mystik ist kämpferisch und widerständig. Sie findet sich nicht ab mit der Unfreiheit und den Verstrickungen der Menschen in ungesunde Abhängigkeiten und Bindungen, in scheinbar unveränderliche Sachzwänge und Machtverhältnisse. Sie kämpft dafür, dass verletzte und traumatisierte Menschen sich gegenüber den Gewalterfahrungen und den Bildern, die diese in ihren Seelen hinterlassen haben, abgrenzen können, dass die Dämonen ausgetrieben werden und sie ihre innere Freiheit und Selbstkontrolle wiedererlangen.

f) Mystik auf der Spur der Gleichnisse Jesu braucht kein mystisches Spezialwissen, sondern knüpft an Erfahrungen, Bilder und Geschichten an, die allen zugänglich sind:

- Die Geschichte vom Schatzfund und die Beobachtung der Samen und des Sämanns,
- die Erfahrung, dass geteiltes Brot sättigt und nicht nur den Leib, sondern auch die Seele nährt,
- das Vertrauen, dass die Liebe der Mütter und Väter gerade den schwierigen Sorgenkindern gelten,
- aber auch das Wissen, dass der Samen nur dort aufgeht und Frucht trägt, wo die Bodenbeschaffenheit stimmt,

all dies braucht kein religiöses Geheimwissen und ist nicht nur den Weisen und theologisch Gebildeten, sondern auch den ganz gewöhnlichen Leuten zugänglich. Aber es braucht den geübten und geschärften Blick für Lebensvorgänge, die genauso alltäglich wie wunderbar, genauso überraschend wie bekannt, genauso tief in der Glaubensgeschichte Israels verwurzelt wie universal, genauso menschlich und irdisch wie göttlich sind.

g) Jesuanische Mystik verortet die Erfahrung der Einheit mit Gott nicht nur in der inwendigen Schau Gottes, sondern in der Erfahrung und Praxis der Solidarität. Diese Einheit mit Gott im Handeln schließt auch die Solidarität mit dem ohnmächtigen und leidenden Gott ein. Sie hält auch dort an der Liebe, an der Hoffnung und am Vertrauen fest, wo dies aussichtslos, ja widersinnig scheint und nach menschlichem Ermessen nur noch vom Scheitern und von der Abwesenheit Gottes gesprochen werden kann.

4.4. Orientierung an der Mystik Jesu im interreligiösen Kontext

Im Hinblick auf die heutige Glaubenssituation, die vom religiösen Pluralismus und vom interreligiösen Dialog geprägt ist und in der auch viele Christinnen und Christen nur über den (Um)Weg außerchristlicher religiöser Traditionen und spiritueller Lernwege zu eigener Erfahrung der Gegenwart des Göttlichen in der Tiefe der eigenen Existenz und in der Welt finden, möchte ich mit zwei nur auf den ersten Blick widersprüchlichen Bemerkungen zur Erschließungskraft dieser jesuanischen Mystik schließen:

Von der grenzüberschreitenden und an keinerlei exklusive Voraussetzungen gebundenen Eigenart der Mystik Jesu her ist es keineswegs notwendig zu behaupten, diese sei „ausschließlich" jesuanisch und christlich oder übertreffe alle anderen Erscheinungsweisen der Unmittelbarkeit zu Gott. Anzuerkennen, dass es in anderen Religionen und spirituellen Traditionen ähnliche, ja sogar gleichartige Erfahrungen gibt, verringert den Stellenwert und die lebensfördernde Kraft der von Jesus verkörperten und verkündigten Nähe Gottes in keiner Weise.

In der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichsten Traditionen und Formen, wie der Mensch zur Einheit mit Gott findet und wie sich diese Einheitserfahrung auf die Lebensgestaltung auswirkt, hat die Erinnerung an die Einheit Jesu mit seinem Abba-Gott und die davon ausgehende Lebensmacht eine kritische, unterscheidende Kraft. Ob eine mystische Einheitserfahrung sich wirklich einer Begegnung mit dem „Gott des Lebens" verdankt, erweist sich daran, ob sie dazu ermutigt und befähigt, sich im Geist Jesu mit all jenen Menschen und Bewegungen zu verbünden, die leidenschaftlich dafür eintreten, dass Ungerechtigkeit, Not und Leiden nicht das letzte Wort haben und die entgegen dem äußeren Anschein dafür eintreten, dass für alle genug Leben da ist – und zwar nicht erst in der Zukunft oder in einem besseren Jenseits, sondern schon hier und jetzt.

SaThZ 14 (2010) 44-63

Benediktinische Spiritualität

Ihre Wurzeln in der Patristik und ihre Aktualität

Michaela Puzicha OSB, Varensell/Salzburg

1. Die biblische Spiritualität der Benediktusregel

Zu den wichtigsten Fragen für die Interpretation der Benediktusregel (RB) gehört die nach den Grundlagen ihrer Spiritualität. Die Heilige Schrift als Wort Gottes ist der entscheidende Leseschlüssel für das Verständnis der Regel, die ihre gültige Prägung findet durch die dominierende Rolle der Heiligen Schrift: „Ist denn nicht jede Seite oder jedes von Gott beglaubigte Wort des Alten und Neuen Testamentes eine verlässliche Wegweisung für das menschliche Leben?" (RB 73,3). Sie ist der Beweggrund und die Legitimation eines Lebens, wie Benedikt es vorsieht, und sie ist es bis heute geblieben. Als Wort Gottes ist sie der allumfassende Grund, auf dem Benedikt aufbaut. Neben den ausdrücklichen Schriftzitaten und deutlichen Anklängen ist die RB von biblischen Themen und Begriffen, von knappen Erinnerungen und Andeutungen durchzogen, die dazu berechtigen, sie als „biblisches Buch" zu bezeichnen. Diese Bibelpräsenz darf als eines der ausgeprägtesten Merkmale benediktinischer Spiritualität gelten. Sie will nichts anderes, als die Heilige Schrift in der konkreten Situation der Gemeinschaft und des einzelnen Mönchs zur Sprache zu bringen und damit das monastische Leben als biblisch orientiertes zu positionieren.

Aufgabe der Regel ist es nicht, die Heilige Schrift zu ersetzen, sondern zur ganzen Schrift hinzuführen, ihre Weisungen zu verdeutlichen und zu leben.

Die Allgegenwärtigkeit des Wortes Gottes wird überall deutlich. Nahezu alle Vollzüge des gemeinsamen Lebens und des klösterlichen Alltags sind davon bestimmt. Dieses Anliegen durchzieht die Komposition, Struktur, Themen und Sprache der Regel. Schrift und Regel gehen nahtlos ineinander über. Neben den ausdrücklichen Schriftzitaten und deutlichen Anklängen ist die Regel durchzogen von biblischen Begriffen und Worten, von knappen Erinnerungen und Andeutungen. Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Benediktusregel kann schon aufgrund dieses quantitativen Befundes kaum überschätzt werden. Daher ist es notwendig, die Beziehungen zwischen Regel und Bibel zu präzisieren und zu entschlüsseln. Die RB selber wird so zu einem Netzwerk aus Bibelstellen. Schrifttext und Regeltext gehen dabei eine fast unauflösliche Symbiose ein. Dieser Textverbund bildet ein dichtes Gewebe, das Bibelworte und Regeltext in Zitaten, Anklängen, Erinnerungen und Anspielungen nahtlos ineinander übergehen lässt. Benedikt hat sich die Heilige Schrift so sehr angeeignet, dass sie zu seiner ei-

gentlichen Sprachform wird. Die besondere Rolle der Heiligen Schrift in der RB wird durch eine Wendung unterstrichen, die als Leitmotiv für die singläre Bedeutung der Bibel gelten kann. Im Prolog spricht Benedikt von einem Leben „unter der Führung des Evangeliums - *per ducatum evangelii*" (Prol 21).

Im Rahmen seiner Mönchsregel geht es Benedikt darum, das gemeinsame Leben der Brüder zu gestalten. Er tut dies ausdrücklich auf dem Boden der Heiligen Schrift und an Hand derjenigen Schriftstellen, die die Basis der neutestamentlichen Gemeinde bilden. Den Sammelberichten der Apostelgeschichte über die Urgemeinde zu Jerusalem in Apg 2,42-44; 4,32-35 kommt hierbei eine entscheidende Bedeutung zu, die sich modellhaft darstellt als Glaubens-, Gebets- und Gütergemeinschaft.[1]

Das gemeinsame Gebet hat in der RB Priorität, was sich in der Weisung: „Daher soll nichts dem Gottesdienst vorgezogen werden" (RB 43,3) niederschlägt und in einem eigenständigen und ausgeformten Horenoffizium seine praktische Regelung findet (RB 8-18). Damit ist ein weiteres Kennzeichen der Urgemeinde aufgenommen, das „Verharren im Gebet" (Apg 1,14; 2,46), das sie als betende Gemeinschaft ausweist. Auch von bestimmten Stunden des Gebetes ist die Rede (vgl. Apg 3,1; 10,9.3). Das Beispiel der betenden Kirche ist Vorbild benediktinischen Betens.

Im Kontext des Gebets wird in besonderer Weise die Bedeutung des Psalters für die RB fassbar. Wichtigster Bestandteil des Stundengebetes ist der Psalter. Benedikt achtet darauf, dass alle Psalmen im Lauf einer Woche gebetet werden.[2] Dabei fällt grundsätzlich die Häufigkeit in der Verwendung der Psalmen auf. Sie sind die wichtigste alttestamentliche Quelle Benedikts. Nahezu zwei Drittel aller alttestamentlichen Zitate sind den Psalmen entnommen.[3] Die hohe Wertschätzung des Psalters in der altkirchlichen Überlieferung und seine Beheimatung in der monastischen Spiritualität ergeben sich schon aus seiner Einschätzung als Kern und Zusammenfassung des Alten Testaments. Die nahezu absolute Wertung des Psalters übernimmt Benedikt ganz selbstverständlich. Die RB legt als erste die Woche als den Zeitraum fest, auf den die 150 Psalmen zu verteilen sind. Sie gibt damit ein überschaubares und zumutbares Maß vor. An diesem Wochenschema ist unverrückbar festzuhalten. Damit bleibt vor allem das Bewusstsein der Einheit des Psalters erhalten, was bei der Rezitation der 150 Psalmen zumindest in einer Woche noch erfahrbar bleibt.[4] Diese Zeitspanne erinnert

1 Vgl. Knoch, Otto, Das Bild der Urgemeinde in der Apostelgeschichte als kritisches Modell der benediktinischen Klostergemeinschaft, in: EuA 62 (1986) 354 -362.

2 Vgl. RB 18,23.

3 Vgl. dazu Dorner, Stephan, Die Theologie der alttestamentlichen Schriftstellen in der Regula Benedicti, in: EuA 73 (1997) 19-33.

4 Vgl. Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich, Die Psalmen I (NEB), Würzburg 1993, 25: „Die jüdischen Psalmengenossenschaften, deren Spur möglicherweise bis in die Zeit Jesu zurückreicht, hatten sich verpflichtet, am 1. Wochentag mit der Rezitation von Ps 1 zu

an die Schöpfungswoche, wenn der Mönch an Hand der Psalmen, in denen jede Situation menschlicher Erfahrung zur Sprache kommt, sein ganzes Leben einmal „durchbetet". Ebenso gilt der Hinweis auf die Woche als Erlösungswoche, wie es das Wochenschema der Johannespassion (vgl. Joh 12,1) nahe legt.

Ausdrücklich weist Benedikt auf die Gütergemeinschaft in der Urgemeinde und die persönliche Besitzlosigkeit hin[5] und spricht damit die Verbindlichkeit des Jerusalemer Modells aus. Ebenso orientiert er sich für die Frage nach dem Maß des Notwendigen an der Vorgabe der Apostelgeschichte, jedem das zu geben, was er nötig hat.[6] Vor allem aber das Ideal der Einheit bildet einen starken Impuls in der RB. Das zentrale Anliegen der Urgemeinde mit ihrem Axiom „ein Herz und eine Seele" (Apg 4,32) ist nicht als Zitat, wohl aber als biblischer Subtext stets präsent.

Auch die paulinische Gemeindespiritualität findet in der RB deutlichen Widerhall. Ausdrücklich definiert Benedikt die Gemeinschaft als einen geistlichen Ort, wo „die Starken finden, wonach sie verlangen, und die Schwachen nicht davonlaufen"[7]. Mit dieser Einschätzung nimmt Benedikt einen entscheidenden Zug der paulinischen Botschaft auf. Die Realität der christlichen Gemeinde ist von Anfang an gekennzeichnet durch unterschiedliche Einschätzungen, Überzeugungen und Praktiken, die Paulus in den Leitworten „Schwache - Starke" zum Ausdruck bringt.[8] Der Appellcharakter dieser Stellen zur gemeinsamen Verantwortung für den Bestand der Gemeinde wirkt sich auch in der RB als Konstitutivum der benediktinischen Gemeinschaft aus.

Häufig spricht Benedikt von dieser Realität der Schwachen und der Schwächen. Er umschreibt damit ein weites Feld von Unvermögen, Krankheiten, Gebrechen und Alter, aber ebenso von menschlichen Unzulänglichkeiten, Charakterfehlern, Nachlässigkeit, Grenzen, Versäumnissen und Schuld.[9] Die Schwachen sind selbstverständlicher Teil der Gemeinschaft und gehören fraglos dazu. Die Einstellung ihnen gegenüber ist ganz aus dem Geist geschöpft, der auch bei Paulus deutlich ist, wenn Benedikt als Leitmotiv festlegt: „Ihre körperlichen und

beginnen und spätestens am Sabbat Ps 150 zu erreichen. Vermutlich im Horizont dieser jüdischen Tradition stehend schärfte die christliche Benediktusregel für das monastische Psalmengebet ein, man solle allwöchentlich die 150 Psalmen ungekürzt singen und darauf achten, dass man »am Herrentag zu den Nachtwachen immer wieder von vorn beginnt (RB 18,23) «."

5 Vgl. RB 33,6; Apg 4,32.

6 Vgl. RB 34,1; 55,20; Apg 4,35.

7 RB 64,19: ut sit et fortes quod cupiant et infirmi non refugiant.

8 Z.B. Röm 6,19; 8,26; 14,1f.; 15,1; 1 Kor 4,10; 8,9; 9,22; 2 Kor 11,21; 12,9f.; 15,1; Gal 4,13; 1 Thess 5,14; 1 Tim 5,23.

9 Z.B. RB 27,6.9; 28,5; 36,1; 34,2.4; 39,1; 40,3; 42,4; 48,24; 55,21; 72,5.

charakterlichen Schwächen sollen sie (die Brüder) mit unerschöpflicher Geduld ertragen"[10].

In der Benediktusregel ist *caritas* das Schlüsselwort[11], wenn es um die Gestaltung des gemeinsamen Lebens geht. Gerade hier zeigt sich der Zusammenhang mit dem paulinischen Hymnus auf die Liebe in 1 Kor 13,1-81. In allen Grenzsituationen und bei allen Schwierigkeiten des gemeinsamen Lebens bringt Benedikt daher diese Grundhaltung zur Sprache. Die *caritas* ist das Kennzeichen jeden Dienstes und prägt die Atmosphäre in der Gemeinschaft[12] ebenso wie den Umgang mit den Schuldigen[13], das Verhalten in schwierigen Situationen[14] und den Umgang mit den Gästen[15]. Diese *caritas* bewährt sich in der Übernahme von Pflichten und Aufgaben und ist geprägt durch Selbstlosigkeit und Verfügbarkeit.

Auch im banalen Kontext des Küchendienstes zeigt sich, wie stark gerade der Alltag geformt ist aus der paulinischen Weisung an seine Gemeinden. Benedikt stellt die einfachen häuslichen Regulative unter den zunächst funktional klingenden Leitsatz: „Die Brüder sollen einander dienen" (RB 35,1). Er ruft jedoch einen biblischen Stichwortzusammenhang auf, der weit über die praktische Regelung hinaus grundsätzlichen Charakter für das gemeinsame Leben hat und unmittelbar auf das *diakonein* des Paulus zurückweist mit seinen Mahnungen zu gegenseitigem Dienst und der Hilfe untereinander. Der gegenseitige Dienst wird zum Kriterium glaubwürdiger Gemeinschaft[16]. Benedikt verstärkt diesen Gedanken, wenn er insistiert, dass die Brüder einander „in Liebe" dienen sollen[17]. Mit dieser Formulierung greift Benedikt unüberhörbar die Weisung des Paulus auf: „Dient einander in Liebe!" (Gal 5,13). Das wird deutlich im Zeichen der Fußwaschung, wenn als Vorbereitung auf den Sonntag allen Brüdern die Füße gewaschen werden. Das dient nicht dem Zweck der Säuberung, sondern macht das Gebot Jesu inmitten der Gemeinschaft sichtbar: „Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen."[18] Mit diesem Zeichen klärt Benedikt die Frage, was da eigentlich geschieht im Alltag der Brüder: gegenseitiger Dienst und Verwirklichung des Beispiels Christi. Das ist die entscheidende Voraussetzung und geistliche Mitte aller praktischen Regelungen.

10 RB 72,5; vgl. Röm 14,3-4; 15,1; 1 Kor 8,12-13; 13,4.7; Eph 4,2; Gal 6,2; Kol 3,13 1 Thess 5,14.
11 Z. B. RB 34,5: „et ita omnia membra erunt in pace"; RB 65,11: „propter pacis caritatisque custodiam"; RB 72,8: „caritatem fraternitatis caste impendant".
12 Vgl. RB 4,26.
13 Vgl. RB 27,4; 64,14.
14 Vgl. RB 68,5; 71,1.
15 Vgl. RB 53,3.
16 Röm 12,7; Eph 6,7; Kol 3,24; 1 Petr 4,11.
17 Vgl. RB 35,6.
18 Joh 13,14; RB 35 09.

Die Spiritualität der RB erschließen, heißt daher, diese Verflechtung mit dem Wort der Schrift offen zu legen. Der ständige Umgang mit dem Wort Gottes lässt immer wieder den Bibeltext in Assoziationen und Anklängen einfließen. Dabei geht es Benedikt nicht um den biblischen Beleg und um ein Nachweiszitat. Sein Umgang mit dem Schriftwort erwächst aus einer völligen Vertrautheit mit der Schrift, die nicht ausschließlich intellektuell, sondern verinnerlicht ist im ständigen Hören, Lesen und Meditieren. Diese Vertrautheit mit dem Bibeltext ist eine Frucht der Schriftmeditation.

Zur biblischen Prägung der RB als Kennzeichen ihrer Spiritualität tritt ein weiteres in der christozentrischen Grundlegung. Die RB gibt Zeugnis von und für Christus. Sie ist ein „Christusbuch"[19], in dem sich „unvermutet viele, teilweise verdeckte Christus-Stellen finden, die wie ein Netz vom Prolog bis zum Schlusskapitel die ganze Regel verbinden"[20]. Der Christusglaube der Benediktusregel steht in der Tradition der Kirche, wie sie ihn im Bekenntnis von Nizäa formuliert hat. Ihr Interesse gilt jedoch dem gelebten Glauben und einer Wirklichkeit, die sich der Präsenz des auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Herrn immer bewusst ist.

Damit steht Benedikt im weiten Horizont einer patristischen Christus-Sicht, die schon früh ihre neutestamentliche Basisstelle findet im Bekenntnis des Thomas zum auferstandenen Christus als „mein Herr und mein Gott" (Joh 20,28). Die RB vertritt ein Christusverständniss und eine Christusbeziehung, die dem monastischen Leben seinen eigentlichen Impuls gibt.

Die christozentrische Orientierung der RB findet ihren programmatischen Ausdruck in zwei Sätzen, die wie kaum andere die Beziehung zu Christus formulieren. Es sind Deutesätze für die Spiritualität Benedikts. Schon zu Beginn seiner Regel bringt Benedikt diese starke Bindung zum Ausdruck: „Der Liebe Christi nichts vorziehen - *nihil amori Christi praeponere*" (RB 4,21). Es dürfte eine Übernahme der grundsätzlichen Ausrichtung des Getauften auf Christus hin sein, wie sie Cyprian festhält und mit Dtn 6,5 und Mt 10,37f verbindet: „Der Liebe (unseres) Gottes Christus darf man nichts vorziehen *Dilectioni Dei et Christi nihil praeponendum*".[21] Dies kann zugleich gelesen werden als eine Zusammenfassung der Taufverpflichtung auch im Angesicht des Martyriums.

An markanter Stelle positioniert Benedikt sein anderes Christuszeugnis, wenn er am Schluss als Zusammenfassung seiner Regel das Wichtigste im Leben des Mönchs deutlich macht: „Christus sollen sie überhaupt nichts vorziehen – *Christo omnino nihil praeponant*" (RB 72,11). Auch dieser Satz erweist sich als

19 Schütz, Christian, „Christus – der Herr" in der Benediktusregel, in: Löhrer, Magnus/Steiner, Martin (Hg.), Lebendiges Kloster. FS Georg Holzherr, Fribourg 1997, 145.

20 Schütz, Christian, Grundsätze, in: Puzicha, Michaela, Kommentar zur Benediktusregel, St. Ottilien 2002, 18.

21 Cypr., Ad Quir. 3,18.

Zitat aus einem der wichtigsten Werke Cyprians. Durch die Rückführung dieses Satzes auf seine Vaterunser-Auslegung wird wiederum die frühe Taufspiritualität wie auch das Erbe der Märtyrerzeit deutlich. Diese ist getragen von der Zusicherung der Fortsetzung des Satzes: „weil auch er uns nichts vorgezogen hat. Auch wenn Benedikt diesen zweiten Teil nicht übernimmt, steht das Wissen darum hinter der ganzen RB.

Die Bindung an Christus wird dem Mönch bereits im Prolog vor Augen gestellt in der Zusage: „Seht ich bin da - *Ecce adsum*" (Prol 18). Damit gibt Benedikt ein Zeugnis für seinen Glauben an die Zuverlässigkeit der Gegenwart Christi, die als Verheißung über dem ganzen Leben steht. Am Ende seiner Regel bestätigt Benedikt diese Erfahrung als Zusammenfassung und Bestätigung. Der gegenwärtige Christus ist für Benedikt in besonderer Weise erfahrbar in seiner Zuwendung und Hilfe als der helfende Christus. Diese Erfahrung zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Regel und findet am Schluss einen Höhepunkt. Das Leben des Mönchs wird in einer kunstvollen sprachlichen Figur unter die helfende Gegenwart Christi gestellt: „mit der Hilfe Christi / unter Gottes Schutz - *adiuvante Christo / deo protegente*" (RB 73,8.9).

2. *Wurzeln in der Patristik*

Mehrfach spricht Benedikt von den Vätern[22], und beruft sich damit auf theologische und spirituelle Meister, die für ihn Beispiel sind, und ihre prägende Kraft. Es sind die Väter des Glaubens, die Benedikt seinen Mönchen empfiehlt.[23] Ihre Werke gilt es für die eigene Formung zu lesen. Sie sind mit ihren Schriften aber bereits eingeflossen in den Text der Regel. Ohne namentliche Nennung bietet die Benediktusregel in der Verwendung der Vätertexte einen Querschnitt durch die Überlieferung der ersten Jahrhunderte. Die Quellenlage der RB steht auf einer breiten Basis, von der eine kleine Auswahl genannt werden soll. Das meint nicht unbedingt literarische Abhängigkeit oder immer eine wortwörtliche Kenntnis Benedikts dieser Texte, sondern zeigt, dass er über vielfältige Wege mit der patristischen Tradition vertraut ist, in ihrer Atmosphäre lebt. Häufiger sind nicht gekennzeichnete wörtliche Übernahmen und sehr oft fragmentarische Anspielungen erkennbar. Es zeigt sich, dass gleichsam ein Netz von Texten entsteht, die mit der Benediktusregel und ebenso untereinander verknüpft sind. Sie ermöglichen, die Regel aus ihrem eigenen Verständnis heraus zu lesen. Sie geben theologische, spirituelle und monastische Parallelen und Hinweise.

Benedikt nimmt damit einen weiten Horizont in Anspruch, wie den der unmittelbaren nachapostolischen Überlieferung mit dem 1. Clemensbrief und den

22 RB 7,55; 9,8; 18,25; 40,6; 48,8; 73,2.4.5.
23 Vgl. RB 73,4.

Polycarp-Briefen, die z.T. schon in patristischer Zeit auch in lateinischer Übersetzung zugänglich waren. Über die Schriften des Evagrius Ponticus, dessen Einfluss auf Cassian von Benedikt aufgenommen wird, gibt es zahlreiche Bezugspunkte zum biblischen Werk des Origenes. In auffälliger Weise lässt sich eine genuine Rezeption des Cyprian durch Benedikt erkennen, dessen Vaterunserauslegung einen der roten Fäden in der RB bildet. Sein besonderer Einfluss erweist sich in den sog. Strafkapiteln der RB durch die pastorale Atmosphäre und kluge Praxis im Umgang mit schuldig gewordenen Brüdern. Auch andere Kapitel sind in besonderer Weise geprägt von bestimmten Kirchenvätern. Bei den Weisungen an den Abt des Klosters und seinen Dienst für die Brüder stützt sich Benedikt deutlich und fast wörtlich in RB 64 auf Aussagen des Augustinus. In RB 49 wird der Einfluss der Quadragesima - und Passionstraktate Leos d. Gr. deutlich. Für RB 72 wird beim Schlüsselwort des Eifers der Einfluss durch Ambrosius in seiner Auslegung von Ps 119,139 als Grundlage erkennbar. Ohne die Predigten der Väter zur Gastfreundschaft des Abraham in Gen 18 und ihr Identitätsverständnis von Mt 25,35-40 sind das Verständnis und die Praxis der Gastfreundschaft bei Benedikt nicht zu denken.

In klarer Unterscheidung dazu spricht Benedikt von den Vätern des Mönchtums und weist sie aus als „unsere Väter“[24], als die monastischen Altväter der Wüste und des frühen Mönchtums, als Vorbildgestalten. Ihre schriftliche Überlieferung und ihre Lebensbeispiele bestimmen den Text der Benediktusregel. Durch die Kennzeichnung als „unsere Väter“ stellt Benedikt eine unmittelbare Beziehung zu denen her, die vor ihm Mönchtum gelebt haben. Mit „noster“ wird im christlichen Bereich vor allem das gemeinsame Bekenntnis zum Ausdruck gebracht[25]. Bei Benedikt markiert es die Kontinuität mit denen, die vor ihm als Mönche gelebt haben. „Unser“ ist die Sprache der Verwandtschaftsbeziehungen und unterstreicht das Band einer engen Gemeinschaft durch die gemeinsame geistige Herkunft über die Generationen hin. Der normative Charakter ihrer Lehre und ihres Lebens wird damit zum konstitutiven Element der Benediktusregel. In dieser paradigmatischen Bezugnahme wird eine Kontinuität mit den monastischen Vorfahren ausgedrückt und bezeugt. Diese werden erinnernd vergegenwärtigt und damit zu Garanten der Glaubwürdigkeit.

Die monastische Überlieferung ist einer der tragenden Pfeiler der Benediktusregel. Das wird deutlich an der Rezeption des pachomianischen Regelwerkes, das Hieronymus durch seine Übersetzung ins Lateinische dem Westen zugänglich machte. Aber ebenso hat er mit seinen monastischen Briefen wie z.B. Ep. 22 an Eustochium und Ep. 125 an den Mönch Rusticus Grundgedanken auch der RB beeinflusst. Der Einfluss des Frühen Mönchtums, vor allem der

24 RB 18,25; 48,8; 73,5.

25 Vgl. Fürst, Alfons, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus, in: JbAC Erg.Bd. 29, Münster 1999, 120.

Wüstenväter, ist unübersehbar. Die Apophthegmata Patrum bestimmen mit ihrer Spiritualität indirekt viele Vorstellungen der RB. Benedikt fügt eigens den Hinweis auf die Lebensbeschreibungen der Väter, die vitas patrum (RB 73,5) hinzu. Es ist vor allem an die Vita des Wüstenvaters Antonius und des Mönchsbischofs Martin von Tours zu erinnern. Die südgallische Mönchsüberlieferung, wie sie in den Regeln von Lérins vorliegt, darf als einer der wichtigsten Tradenten zönobitischer Lebenspraxis für die RB gesehen werden, die diese deutlich abschöpft. Dieser Rückgriff dokumentiert sich in besonderer Weise in der direkten und indirekten Übernahme der Institutiones und Collationes des Johannes Cassian (RB 73,5). Sie bieten die Summe der östlichen Mönchsspiritualität, die Cassian für das südgallische Mönchtum festhält. Dabei kommen für Benedikt Themen einer Mönchstheologie zur Sprache wie z. B. die Lasterlehre und das Gebet, die unmittelbar auf die RB eingewirkt haben.

Vor allem gilt das für das Werk des Basilius, der einzige Name, der in der RB genannt wird. Benedikt übernimmt die Anliegen seiner Spiritualität. Daher darf ihm eine besondere Kompetenz für die Grundfragen des monastischen Lebens zugewiesen werden. Die Sammlung konkreter Fragen zu Themen des Mönchtums, die Basilius mit Aussagen der Heiligen Schrift beantwortet, liegt Benedikt offensichtlich in der lateinischen Übersetzung des Rufinus vor. Dieser prägte durch seine Übersetzung auch die monastische Terminologie des lateinischen Mönchtums, die Benedikt verschiedentlich übernimmt. Wichtige Quelle der RB ist die nahezu zeitgenössische anonyme Magisterregel.

Das zeigt eine Aneignung der Überlieferung, die mit großer Selbstverständlichkeit verwendet wird. Das geschieht nur zum geringeren Teil durch ausgewiesene oder wörtliche Zitierung. Durchgängig handelt es sich um Anklänge an Terminologie, Spiritualität und Theologie der Väter. Wir können nicht von einem exakten Zitieren im neuzeitlichen Sinn ausgehen, sondern von einer Textpräsenz, die bestimmt ist durch umfassende Kenntnis der Väter. Benedikt übernimmt sie paraphrasierend oder andeutend, schreibt aus dem Gedächtnis und aus seiner patristischen „Erinnerung". So lassen sich z.B. Verkürzungen bzw. Kurzfassungen von Vätertexten, das Zusammenfügen von zwei ähnlichen Texten u.ä. häufiger finden. Benedikt ist ein Meister darin, in knappsten Andeutungen Werke der Patristik und die Überlieferung der Mönchsväter aufleuchten zu lassen. Es geht ihm nicht um bewusst und gezielt ausgewählte, gesammelte und zusammengestellte Vätertexte als Beleg für ein jeweiliges Anliegen. Vielmehr ist – vergleichbar seinem und dem patristischen Umgang mit der Heiligen Schrift – die Einbettung von Väterreminiszenzen das Ergebnis eines Wissens, das durch den Filter des Hörens, der Lectio und der Meditation hindurchgegangen ist. Die theologische Fülle und der spirituelle Reichtum der Benediktusregel werden erst dann voll ausgeschöpft, wenn diese Traditionen einbezogen sind. Der originale Beitrag Benedikts besteht daher nicht in dem völlig Neuen, sondern vor allem in

einem Auswahlprozess, der aus der vorgegebenen Tradition die besten Überlieferungen sichtet, weitergibt und damit zugleich eigene Akzente setzt.

Darin wird ein Grundprinzip erkennbar, das die RB uneingeschränkt kennzeichnet. Sie tritt nicht mit dem Anspruch der Originalität auf, sondern setzt auf Kontinuität in der Weitergabe der bewährten Überlieferungen. Sie erweist sich damit am Ende der Spätantike als Zusammenfassung eines breiten Erbes der Väter des Glaubens und der Mönchsväter. Benedikt selber tritt in diese Überlieferungskette ein und sichert die Weitergabe der vorausgehenden Tradition.

Doch Benedikt ist sich bewusst, dass bereits er von der Zeit der Väter und damit vom Ursprung und vom Anfang durch einige Generationen getrennt ist. Die Kontinuität, die für ihn entscheidend bleibt, ist daher stets kritische Kontinuität. So behält er im Umgang insbesondere mit der monastischen Überlieferung immer diese kritische Distanz im Blick, mit der er viele Weisungen der Tradition aufnimmt. Die Weitergabe des monastischen Erbes besteht nicht in Erstarrung und Konservatismus, sondern in der Wachheit, die Benedikt immer neu danach fragen lässt, was die Orts- und Zeitverhältnisse, d.h. die konkrete Situation, erfordern.[26] Er weiß sich einer Realität verpflichtet, die die Notwendigkeit und Berechtigung einer Anpassung nicht nur an geänderte Orts- und Zeitverhältnisse, an veränderte asketische Sichtweisen anerkennt, sondern auch einen Mentalitätswandel berücksichtigt. So erreicht er einen souveränen Umgang mit der Tradition, die die eigenen Verhältnisse einbezieht und zugleich dafür sorgt, dass die monastischen Standards berücksichtigt und die Anliegen der Mönche nicht vernachlässigt werden.

3. Zur Aktualität der Benediktusregel

Bis heute gibt die RB Menschen immer wieder Möglichkeiten, die Ausrichtung ihres Lebens nach ihr zu gestalten. Denn nicht Einzelvorschriften und Reglements bilden die Grundlage, sondern eine Spiritualität, die die christlichen Grundhaltungen betont, nicht eine Elite ansprechen will, sondern geschöpft ist aus den Weisungen der Heiligen Schrift, der reichen und menschenfreundlichen Tradition der frühchristlichen Gemeinden und aus einem klugen und geistlichen Wissen um den Menschen. Gerade in einer Zeit der zahlreichen Spiritualitäten, der Suchbewegungen von Menschen heute, die nach einer geistigen und geistlichen Heimat fragen, erweist sich die Aktualität der Weisung Benedikts für die Gestaltung des eigenen Alltags in der spirituellen Qualität seiner Regel.

In dem aktuellen Prozess, in dem flächendeckende pastorale Versorgung immer geringer wird, stellt sich die Frage nach Knotenpunkten geistlicher (Seel-) Sorge. Zugleich zeichnet sich ein Wandel ab von der wohnortbezogenen zur per-

26 Z.B. RB 18,22; 35,4; 39,6; 40,5.6; 48,7; 55,1-2.

sonenbezogenen kirchlichen Bindung. So sind benediktinische Gemeinschaften herausgefordert, Orte und Zentren geistlicher Beheimatung zu sein und Orientierung zu geben. Sie sind als spirituelle Kristallisationspunkte prädestiniert durch die Vorgaben der RB.

Ein entscheidendes Kriterium ist die selbstverständliche und dauerhafte Präsenz der Gemeinschaft an einem konkreten Ort. Die *stabilitas* ermöglicht die Erfahrung des Daseins vor Ort für alle, die kommen. Die Weisung Benedikts lautet eindrücklich: „damit für alle, die kommen, immer jemand da ist" (RB 66,2) als ein Signal der Offenheit, in allen Menschen, die zum Kloster kommen, und in ihren Anliegen, den Anruf Gottes zu erkennen. Es ist eine unvergleichliche Formulierung, die viel vom Wesen und Selbstverständnis benediktinischer Gemeinschaft ausdrückt, die Einstellung zu ihrem Umfeld herausstellt und für Menschen heute von besonderer Wichtigkeit ist. Diese Präsenz ist im Sinn einer umfassenden Bereitschaft und eines umfassenden Inter-esses zu verstehen, eines Dazwischen- und Dabeiseins für die Menschen. Sie stellt einen Raum der Teilgabe und Teilhabe am gemeinsamen Leben bereit und zeigt so Präsenz *für* alle, die kommen. Die Existenz einer benediktinischen Gemeinschaft mit ihrem konkreten Haus bietet für viele und unterschiedliche Menschen die Möglichkeit, eine geistliche Heimat zu finden. Sie ist eine Einladung für alle, die suchen und fragen nach Klärung und Orientierung.

Solches Dasein ist zunächst charakterisiert durch die Bereitschaft und Fähigkeit zuhören zu können: „der Bescheid zu empfangen ... weiß" (RB 66,1). Ein solcherart aktives Zuhören setzt eine wirkliche, d.h innere Präsenz voraus. Benedikt beginnt seine Regel mit dem Schlüsselwort *obsculta* – höre (RB Prol 1) und macht es damit zum Programm und Mittelpunkt der Regel. Auf die Aktualität dieser Grundhaltung in allen Bereichen unserer Gesellschaft braucht nicht hingewiesen zu werden. Entsprechend dazu erwartet Benedikt: „Bescheid geben – Antwort geben"[27] zu können und zu wollen. Zum Inter-esse einer benediktinischen Gemeinschaft, zu ihrer Präsenz in dieser Welt gehört daher auch, dass sie weiß, wo die Nöte liegen, was die Probleme dieser Zeit sind, wo Hilfe nötig ist. Sie muss wissen, was sie tun kann und was sie lassen muss.

Benedikt fügt hinzu: „von dem sie eine Antwort erhalten – *a quo responsum accipiant*" (RB 66,2). Hier ist die Dialogfähigkeit der Gemeinschaft in einem weiten Sinn angesprochen. Das brauchen nicht immer verbale Antworten zu sein. Es geht dabei vor allem um Menschen, die nach Orientierung, Lebenshilfe und Entscheidungshilfe suchen, die nach einer geistlichen Beheimatung fragen.

So wird Gastfreundschaft zum benediktinischen Charisma. Mit RB 53 legt Benedikt einen Eigentext in originalem Duktus und geprägter Terminologie vor. Er hält programmatisch fest: „Alle Fremden, die kommen, sollen aufgenommen werden wie Christus (RB 53,1). RB 53,1-15 bietet idealtypische Weisungen mit

27 Vgl. RB 66,1.2.

biblischer und christozentrischer Begründung, die umreißen, worauf die Gemeinschaft grundsätzlich verpflichtet ist. Der Bezugsrahmen ist die Heilige Schrift, vor allem mit dem Beispiel der Gastfreundschaft Abrahams (Gen 18,1-8) und der Weisung Jesu in der Gerichtsrede: „Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen" (Mt 25,35-40). Mit liturgischem Ritual und spirituellem Vokabular ist der Blick fast ausschließlich auf den Gast gerichtet. Die Gemeinschaft soll den Gästen einen inneren und äußeren Raum bereitstellen, ohne ihre eigenen Anliegen aus dem Blick zu verlieren, sie vielmehr mit dem Gast teilen.

Der Adressatenkreis, der mit *alle* Fremden (RB 53,1) angesprochen ist, signalisiert die große Offenheit und die prinzipielle Freiheit von Vorurteilen und Bedingungen, sowie die Unabhängigkeit von praktischen Erwägungen des Nutzens, des Vorteils oder des Arbeitsaufwandes. Die Ausrichtung auf Christus, der im Gast gegenwärtig ist, bildet das eigentliche Zentrum im Verständnis der Gastfreundschaft und wird als durchgehende theologische Struktur wiederholt.

Das Anliegen der RB: „Man geleite die Fremden/Gäste zum Gebet" (RB 53,8) bietet eine ‚Kurzformel' der Geistlichen Begleitung in der Mitnahme und Hinführung zum (Stunden-)Gebet und der Lesung der Hl. Schrift. Die RB hält fest, dass der Gast zum Gebet (an)geleitet werden soll. Die Mönche sind aufgerufen, ihn hinein zu nehmen in den Raum des Betens der Gemeinschaft. Die Gebetspraxis, die Ausdruck der Spiritualität der Gemeinschaft ist. Es sind die Psalmen Israels, die das Stundengebet der Mönche bestimmen und die die Kirche immer auch als ihre Gebetsworte gesehen und nie aufgegeben hat. Benediktinisches Beten ist gerade darin eine Möglichkeit interreligiöser und überkonfessioneller Gemeinsamkeit. Gerade das Gebet wird damit nicht aufgesetzt und absichtsvoll, auch keine Anweisung von Gebetsmethoden, sondern alltägliche Praxis und die Erfahrung des eigenen Betens. Das geschieht auch, wie man Benedikt interpretieren kann, im gemeinsamen Lesen der Schrift, im Bibelteilen (ebd.).

Gerade heute erscheint ein zweites Kennzeichen hilfreich, wenn Benedikt fordert: „Dann setze man sich zu ihnen" (RB 53,9). Er signalisiert damit, dass die Gemeinschaft Zeit hat für den Gast und ihm auf gleicher Augenhöhe begegnet. Es geht nicht darum, dem anderen Gesellschaft zu leisten. Vielmehr wird er in seinen Anliegen ernst genommen und ein Gespräch ermöglicht.

Teilgabe und Teilnahme am Leben des Klosters ist ein wechselseitiger Vorgang. Der „Vorsprung" der Mönche als Gastgeber und Insider wird von der RB nicht gewertet, vielmehr relativiert. Benediktinische Gastfreundschaft ist auf Symmetrie angelegt. Sie ist keine Einbahnstraße, nicht nur die Gemeinschaft gibt teil und teilt mit, der Gast selbst ist Gabe an die Gemeinschaft: Christus selbst.

Damit ist zugleich eine Form der Solidarität aufgegriffen mit allen, die auf der Suche sind. Gott suchen ist einer der spirituellen Schlüsselbegriffe der RB. Gottesbegegnung ist nicht machbar, aber das Leben soll sich auf die Suche nach Gott (und nicht nach etwas anderem) ausrichten, die andere „Nebenschauplätze" ausschließt. Wenn Benedikt sagt „Gott" suchen, gibt er die Priorität christlichen

Lebens vor: Gott allein suchen, Gott zuerst suchen – das trägt immer das Moment der Entscheidung mit sich. In der Gottsuche macht sich der Mensch auf einen ganz bestimmten Weg, der nicht die Beliebigkeit stets offener Optionen und aller wählbaren Alternativen enthält. Damit ist eine Entschiedenheit und Eindeutigkeit, nicht Einseitigkeit der Lebensperspektive aufgewiesen, die viele Menschen heute dringend brauchen.

Als Kriterium für die Aufnahme in die klösterliche Gemeinschaft hält Benedikt fest: „ob er wahrhaft Gott sucht, ob er wirklich nach Gott fragt – *si revera Deum quaerit*" (RB 58,7). Damit ist ein offener Horizont angesprochen. Für Benedikt ist der Mönch jemand, der nach Gott fragt. Viele Menschen suchen nach dem Sinn ihres Lebens, nach einer Aufgabe, nach einer Antwort auf das Leid dieser Welt, nach Geborgenheit und Liebe, suchen letzte Erfüllung ihrer Existenz, nach Wegen der Gewaltfreiheit und zum Frieden, nach einer Lebenswidmung, suchen den Glauben, suchen Gott. Es sind zugleich Fragen nach den richtigen Wegen, Fragen nach dem Letzten, was Menschen bewegt, Fragen nach dem, worauf es oft keine Antwort gibt. Diesen Horizont hält Benedikt offen. Aber er bindet ihn an das Wort ‚Gott': Gott suchen, nach Gott fragen. Für ihn ist dies das Entscheidende schlechthin. Gott ist aber der personale Gott der Bibel, der in Jesus Christus sein Angesicht gezeigt hat.

Die Gottsuche schließt ein, dass sich der Mönch täglich neu auf diesen Weg macht, ein Prozess, der sich in großer Dynamik vollzieht: „Wer aber im klösterlichen Leben und im Glauben fortschreitet, dem wird das Herz weit, und er rennt in unsagbarem Glück der Liebe den Weg – *Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via*" (RB Prol 49).

Die Aktualität der RB führt jedoch weiter und zeigt Koordinaten auf, die sich als hilfreich erweisen können. Die RB kennt Räume und Zeiten des Schweigens und der Stille. Ihren praktischen Niederschlag findet die grundsätzliche Weisung zur Schweigsamkeit in den Regelungen des Alltags. Diese gelten grundsätzlich für die Gestaltung des monastischen Lebens. Sie bieten sich jedoch als Möglichkeit für Menschen heute an und können dazu beitragen, zur Ruhe, zur Sammlung, zur Besinnung zu kommen.

Dabei spielt das Gebet als Stundengebet der Gemeinschaft die zentrale Rolle mit seinem Gefüge der Psalmen und Lesungen. Viele kommen, um am Stundengebet teilzunehmen. Diese Teilgabe ist ein tragendes Element benediktinischer Pastoral. Das Gebet stellt vor allem die Frage nach den Prioritäten. Als Ausrichtung auf Gott stellt es das Leben in einen Horizont, der Transzendenz ermöglicht. Die Eröffnung von Transzendenz ist entscheidend in einer Umwelt, deren Horizont eingeschränkt ist auf das Machbare und Genießbare. Benedikt sieht vor, dass durch das gemeinsame Gebet und den Umgang mit der Hl. Schrift ein großer Teil des Tages eine ganz bestimmte Prägung und Widmung erhält, die unabhängig ist von einer Nutzen-Kosten-Rechnung, von Zweckgebundenheit und dem Nachweis der Verwertbarkeit. Gerade so bestimmt das Gebet der Gemein-

schaft den Tag und weist so regelmäßig auf den hin, von dem her sich die Gemeinschaft definiert. Es eröffnet einen Horizont der Zweckfreiheit und Sinnhaftigkeit, die sich ausrichtet auf den hin, der größer ist als die Menschen.

Aus der Option des gemeinsamen Lebens benediktinischer Gemeinschaften ergibt sich ein strukturiertes Milieu. Diese Struktur der Gemeinschaft zeigt, wie jeder seinen ganz eigenen Platz und damit seine Einmaligkeit und Wertigkeit besitzt. Das Miteinander der Mönche ist geregelt durch die Ordnung der Gemeinschaft, wo jeder seinen ihm zukommenden und zustehenden Platz hat, es nach dem Eintrittsalter erste und letzte Plätze gibt (RB 63,8). Die Regelung durch das objektive Kriterium des Eintritts ermöglicht die Wahrnehmung eines jeden einzelnen, da jeder seinen Platz nicht nach Begünstigung und persönlicher Einschätzung, nicht nach dem Ansehen der Person, nach Bevorzugung und Fähigkeiten erhält. Die Selbstverständlichkeit des jeweils zukommenden Platzes im Gefüge der Gemeinschaft verhindert Konkurrenzdenken und Rivalität. Es entlastet von Zwang nach Profilierung und Anerkennung. Damit ist ein Streit oder der Kampf um den „Platz", letztlich um Ansehen, Bedeutung und Einfluss abgewehrt. Entscheidend ist allein die Stunde der Berufung.

Ein Kennzeichen der RB ist der Umgang mit der Zeit. Es gibt eine Ordnung durch die die Mönche „zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten Stunden mit heiliger Lesung beschäftigt" sind (RB 48,2). Hinzu kommen die Stunden des gemeinsamen Gebets. Dieser durchgeplante Tageslauf ist keine Beschäftigungstherapie und richtet sich nicht gegen „Freizeit", sondern sinnvolle und ganzheitliche Gestaltung der Zeit. Die geregelte Abfolge von Stundengebet, Lesung, Arbeit in RB 48 hat weniger disziplinären Charakter, sondern schafft Entlastung und dient der Konzentration auf das Wesentliche. Der Einzelne muss nicht stets neu entscheiden, was zu tun ist. Durch die Zuordnung ist ferner der betreffende Zeitraum geschützt und kann nicht durch anderes belegt werden. So ist es für Benedikt grundlegendes Prinzip, dass „alles zur rechten Zeit geschieht" (RB 47,1) und sichergestellt, dass keine Unruhe entstehen kann durch Unklarheit über das, was zu geschehen hat. Die äußere Einteilung des Tages und der Stunden ermöglicht das innere Geordnetsein und steht damit im Dienst der inneren Freiheit für den Einzelnen und für die Gemeinschaft. Die festgesetzten Zeiten sind mit Stundengebet, Lesung und Arbeit den wesentlichen Inhalten des monastischen Lebens gewidmet. Durch die Zuordnung ist der betreffende Zeitraum geschützt und kann nicht durch anderes belegt werden. Was getan werden muss, kann in Konzentration auf das jeweils Notwendige geschehen.

Die starke Alltagskompetenz der Gemeinschaft „erdet" die geistlichen Dimensionen. Die RB fordert, sich den Lebensunterhalt mit eigener Arbeit zu verdienen: „Dann sind sie in Wahrheit Mönche, wenn sie ... von ihrer Hände Arbeit leben" (RB 48,8). Es ist Prinzip, nicht von Almosen zu leben, sondern von dem, was die Gemeinschaft erwirtschaftet. Damit kann der einzelne Mönch Aufgaben zugewiesen bekommen, in die er sich neu einarbeiten muss und die

durchaus wechseln können. Der gewöhnliche Alltag der Mönche in Arbeitsbereichen, Diensten und Aufgaben ermöglicht konkrete Verknüpfung mit den Alltagserfahrungen von Menschen und schafft einen ganzheitlichen Lebenszusammenhang, der alle Ebenen klösterlicher Existenz verbindet und zusammenhält.

Dazu gehört auch der Umgang mit den kranken und alten Mitgliedern der Gemeinschaft. Für diese gilt der Grundsatz der *humanitas*. Mit besonderer Eindringlichkeit unterstreicht die RB durch die überaus starke und singuläre Formulierung „*ante omnia et super omnia* – vor allem und über allem" die Aufmerksamkeit, die ihnen entgegengebracht wird (RB 36,1). Aus diesem grundlegenden Prinzip heraus ordnet Benedikt die praktischen Erfordernisse in großzügiger Weise. Die Kranken erhalten einen besonderen Raum, der ihre Pflege begünstigt. Eigene Krankenpfleger stehen zu ihrer Verfügung. Die Versorgung regelt Benedikt ohne asketische Grenzen.

Das Zusammenleben der Generationen wirft die Frage nach dem Umgang mit den alt gewordenen Mönchen auf. Die Hilfsbedürftigkeit der alten Brüder ist der Normalfall, die selbstverständlich in der Gemeinschaft bleiben. Benedikt ruft die selbstverständliche Barmherzigkeit der „menschlichen Natur" in Erinnerung (RB 37,1), Die „natürliche" Verpflichtung umschreibt Benedikt mit der singulären und intensiven Wendung „[der Mensch] fühlt sich von Natur aus zur Barmherzigkeit hingezogen". Er spricht damit eine der wichtigsten Bedingungen für das Leben der Gemeinschaft aus, die er stets dann betont, wenn es um die Bedürftigkeit des Einzelnen geht.[28]

Benedikt lädt damit ein zu einer Sicht, die getragen ist von einem umfassenden Horizont der Sinnstiftung und Lebenswidmung. Er gestaltet mit hoher Sensibilität einen Lebensraum, der geprägt ist von der Zuwendung zu den Menschen und sich äußert in der Berücksichtigung des Einzelnen: „... damit die Starken finden, wonach sie verlangen, und die Schwachen nicht davonlaufen" (64,19). Wer mehr braucht, hat ebenso seinen Ort, wie der, der weniger braucht (RB 34,3-4). Diese benediktinische *discretio* sichert, was für Benedikt ein kostbares Gut ist, die Berücksichtigung eines jeden in seiner konkreten Situation. Das bedeutet nicht, dass der Mönch seine Verantwortung delegieren kann. Im Gegenteil: Er muss sich mit seinen Fähigkeiten und Möglichkeiten einbringen und seine Grenzen und Schwächen sehen.

In diese Verantwortung des Einzelnen schließt Benedikt auch die Dinge ein. Das Wort von der „Bewahrung der Schöpfung" ist keine Formulierung der RB, aber die Tatsache ist für Benedikt eine Selbstverständlichkeit. Wer im Kloster für die materiellen Dinge zuständig ist, soll sich nicht einseitig an ihrem Nutzwert orientieren, sondern sie als von Gott zugewiesen sehen: „Alle Geräte und den ganzen Besitz des Klosters betrachte er als heiliges Altargerät" (31,10). Das ist eine in der monastischen Tradition singuläre Wendung. Sie fordert nicht nur eine pflegliche

28 RB 34,4; 53,14; 64,9.10.

Behandlung, sondern die Gestaltung des Alltags im Geist des Schöpfungsauftrags und schließt die Werkzeuge und Geräte (RB 32), die Abtrockentücher für Hände und Füße, die Benedikt eigens erwähnt (RB 35), ebenso ein wie die Küche, den Vorratsraum, Bäckerei, Garten, Mühle (RB 46,1). Weder mit Menschen noch mit Dingen darf „nachlässig" umgegangen werden. Das meint nicht einfach eine gewisse liebenswürdige Schlampigkeit, sondern mit nachlässig/Nachlässigkeit kennzeichnet die RB eine Haltung, die Ausdruck einer Lebenseinstellung ist und ausgerichtet ist auf den eigenen Vorteil unter Hintanstellung des gemeinsamen Interesses. Die Nachlässigkeit, die absieht von geistlichen und gemeinschaftlichen Anliegen des monastischen Lebens bedeutet zugleich eine Vernachlässigung und erhält damit die Akzentuierung von Gleichgültigkeit und Verachtung.

Zugleich ist benediktinische Gemeinschaft immer dialogisch.[29] Für das gemeinsame Leben weist Benedikt auf die Notwendigkeit vielfältiger und unterschiedlicher Gespräche hin und setzt Kommunikationsprozesse voraus, erwartet sie oder regt sie an. Dabei meint er nicht nur Informationen, sondern Gespräche, die sich aus Frage und Antwort, Meinung und Gegenmeinung, Verneinung und Zustimmung entwickeln und deren Ergebnis nicht voraussehbar ist. Es meint das unberechenbare, in seinen Wendungen niemals planbare Wesen des Dialogs, der nicht allein Beredsamkeit, sondern eine Kunst des Hörens voraussetzt – nicht als akustisches Phänomen, sondern als aktives Zuhören. Der richtige Umgang mit verschiedenartigen Situationen des Sprechens miteinander ist Bestandteil benediktinischer Realität. Die Benediktusregel sieht dafür eine Kultur der Kommunikation vor, die die Brüder im Geist des Evangeliums einüben. So kann das Verstehen untereinander wachsen, können Entscheidungen getroffen werden, Krisen und Schwierigkeiten angesprochen und Konflikte bewältigt werden. Die Kommunikation im Kloster soll geprägt sein von einer Atmosphäre der gegenseitigen Akzeptanz und von Vertrauen. Auch Benedikt weiß, dass solche Gespräche nicht selbstverständlich sind und nicht immer gelingen. Er erwartet und fordert an vielen Stellen die Bereitschaft der Brüder, sich auf diese Gesprächsprozesse einzulassen. Die RB ist eine „Regel der Kommunikation, des Dialogs". Dabei geht es nicht um Techniken und Methoden der Gesprächsführung – auch das ist sehr wichtig – sondern darum, die dialogische Struktur der RB wahrzunehmen.

Es gibt kaum ein Kapitel in der RB, das nicht in irgendeiner Weise einen impliziten oder expliziten Kommunikationsprozess vorsieht, anstößt oder voraussetzt. Nahezu alle Kapitel sind zu lesen unter der Berücksichtigung einer gelungenen oder defizitären Gesprächssituation. Damit sind zahlreiche Lebenssituationen der Gemeinschaft angesprochen. Wir sehen Sachgespräche und Konfliktlösungen, schwierige zwischenmenschliche Probleme, Fragen der Alltagsbewältigung und der Arbeitsbereiche, der Ämterstruktur, der gegenseitigen Hilfe und des brüderlichen Umgangs.

29 Vgl. RB 66,1-2.

In einem eigenen Kapitel (RB 3) bezeugt Benedikt die Notwendigkeit, einen Gesprächs- und Entscheidungs-Prozess mit der ganzen Gemeinschaft zu ermöglichen, was unterschiedliche Meinungen mit einschließt. Durch die gemeinsame Beratung wird Unruhe ausgeschlossen, die durch die Unsicherheit entsteht. Dies ist eine der wichtigsten Regelungen zur Gestaltung. Alle sind zum Gespräch aufgerufen, auch und gerade die Jüngsten. Damit der Dialog nicht selber zum Ort des Streites und der Zwietracht wird, charakterisiert Benedikt seine Erwartung für den konstruktiven Gesprächsverlauf, wenn er ihn in den Dienst des Friedens stellt.

Ein durchgängiges Anliegen Benedikts ist die Erhaltung und Sicherung des Friedens. Er schreibt keine Abhandlung über den Frieden, siedelt ihn vielmehr unspektakulär im Alltag an. Seine Regel ist ein Zeugnis, das den Frieden als Vision, nicht als Illusion, als Prozess, nicht als Zustand in die Mitte des gemeinsamen Lebens stellt. Es geht ihm nicht um Stillehalten und Friedhofsruhe, sondern um die Gestaltung eines Raumes, der geprägt ist von der Realität menschlichen Zusammenlebens aus, nicht von der Utopie einer heilen Welt. Dazu gehört, dass sich die RB vorbehaltlos mit den vielen Formen des Unfriedens in der Gemeinschaft und im Verhalten des einzelnen auseinandersetzt und kein Wort des lateinischen Konfliktvokabulars auslässt. Damit ist die Gemeinschaft stets auch als Ort von Spaltungen und Zwietracht, von Streit und Eifersucht gekennzeichnet, ja von Ärgernissen - *scandala*. Sie ergeben sich durch die *multorum mores*, die Lebensauffassungen und - weisen der vielen Mitglieder (RB 2,31), ihre individuellen Interessen und charakterlichen Unterschiede. An vielen Stellen warnt Benedikt zudem vor Machtmissbrauch, Tyrannei, Kompetenzüberschreitung, Herablassung und Missachtung und mahnt zur Abwehr solcher Haltungen. Die Wahrnehmung dieser Realität ist für ihn ein wichtiger und notwendiger Schritt auf dem Weg zum Frieden. Es geht nicht darum, Konflikte zu verdrängen, sondern zu benennen und zu Konfliktlösungen zu finden. Das Bestreben ist allerdings auch, Konflikte so weit wie möglich von vornherein zu begrenzen. Die geistliche Pädagogik der RB möchte die Mönche friedensbereit und friedensfähig machen.

Leben in Gemeinschaft bedeutet daher grundlegend Berufung zum Frieden. Bereits der Prolog der RB ruft dazu auf: „Suche den Frieden und jage ihm nach" (RB Prol. 17; Ps 34,15). Friede ist kein Besitz, er muss immer wieder neu gesucht werden. Dieses Bemühen setzt beim Einzelnen an. Es kann nicht delegiert werden, sondern nimmt jeden in der Gemeinschaft in die Verantwortung für dieses Gut. Die Konsequenz ist ein Leben, das sich in dieser Friedenssuche bewährt, wie Benedikt es in der klaren Sprache des Psalms weiter beschreibt: „Bewahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor falscher Rede! Wende dich ab vom Bösen und tu das Gute. Suche den Frieden und jage ihm nach" (RB Prol. 17; Ps 34,14). Benedikt stellt die Sicherung des Friedens in das Zentrum der Gemeinschaft: „zur Bewahrung des Friedens und der Liebe" (RB 65,11).

Bewahren heißt nichts anderes, als über den Frieden zu wachen und ihn zu gestalten. „So werden alle miteinander im Frieden sein" (RB 34,5). Benedikt gibt damit eine Vision des gemeinsamen Lebens über alle konkreten Anlässe hinaus. Eine Gemeinschaft lebt nur im Frieden, wenn sie ihn jeden Tag neu einübt.

Ist dieser Friede gestört, liegt es in der Verantwortung des Einzelnen, ihn wieder herzustellen und sich selbst diesem Prozess zu stellen: „Bei einem Streit mit jemandem noch vor Sonnenuntergang in den Frieden zurückkehren." In Anlehnung an Eph 4,26 will Benedikt mit dieser eindrücklichen Formulierung keinen Zeitpunkt oder eine Tageszeit bestimmen, sondern den Weg der Rückkehr in den Frieden absehbar und überschaubar halten. Beide Kontrahenten stehen unter der Weisung, sich diesem Prozess zu stellen. Benedikt ermutigt weiter dazu, den ersten Schritt zur Klärung zu tun und ein Zeichen der Friedensbereitschaft zu geben. Dieser erste Schritt gibt die Chance, dass der Friede wiederhergestellt wird.

In diesem Zusammenhang ist Benedikt wichtig, dass der Mönch mit sich selbst in Frieden ist. Den Zustand eines Menschen, der mit sich selbst in Unfrieden lebt, macht er klar mit der Mahnung an den Abt: „Er sei nicht stürmisch und nicht ängstlich, nicht maßlos und nicht engstirnig, nicht eifersüchtig und allzu argwöhnisch, sonst kommt er nie zur Ruhe" (RB 64,16). Mit der Ruhe ist nichts anderes gemeint als der Friede des Herzens. Deshalb kann er den Mönch ermutigen, zu-frieden zu sein. Dies ist keine Frage der Mentalität, vielmehr wesentliche Haltung und Einstellung zum Leben: „Wenn er mit der Lebensweise, die er dort antrifft, zufrieden ist" (RB 61,2.3). Es geht weniger um den materiellen Lebenszuschnitt als um die innere Zustimmung zum monastischen Leben und zu seinen Anliegen. Es geht nicht nur um die Genügsamkeit des Lebensstils, sondern um das Annehmen der äußeren und inneren Situation. Zu-Frieden-Sein bedeutet für Benedikt Zustimmung zur Realität des jeweiligen Klosters, ohne auf Veränderung zu verzichten, und innerlich einverstanden zu sein mit der Situation, so wie sie ist, ohne der Gestaltung abzusagen. Die Zielsetzung seiner Weisung ist eine existentielle und geistliche. Zufriedensein meint letztlich, im Frieden sein mit Gott und deutet die Beziehung zum Herrn. Es meint, im Frieden zu sein mit dem, was wir als seinen Willen in unserem Leben und unserem Alltag erkennen können.

So bleibt die Weisung Benedikts immer auch ein Vorgriff auf Verwirklichung: „Willst du wahres und unvergängliches Leben, bewahre deine Zunge vor Bösem und deine Lippen vor falscher Rede! Meide das Böse und tu das Gute; suche Frieden und jage ihm nach!" (RB Prol. 16-17). Aktueller kann kaum ausgesagt werden, was unserer Welt und Gesellschaft nottut.

Die Intention Benedikts lässt sich ablesen, wenn sich die RB an Menschen wendet, die das Leben lieben. Wer würde erwarten und vermuten, dass am Beginn seiner Mönchsregel die Frage steht: „Wer ist der Mensch, der das Leben liebt und gute Tage zu sehen wünscht?" (RB Prol. 15) und damit Ps 33/34,13

zitiert wird. Die Antwort liegt nicht in einem epikureischen Lebenszuschnitt, sondern ob Leben wirklich diese Bezeichnung verdient oder ob man „gelebt wird" und „sich leben lässt". Angesichts von erfahrener Sinnlosigkeit, von Oberflächlichkeit und Gleichgültigkeit, ist die Frage höchst aktuell. Der eigentliche Wortlaut der RB aufgrund des lateinischen Bibeltextes ist noch eindringlicher: „Wer ist der Mensch, der das Leben will - *vult*." Das ist kein Gegensatz, aber eine andere Nuancierung und spricht noch deutlicher die Entscheidung für das Leben aus. Das Leben wollen, hat bestimmte Implikationen und fordert Konsequenzen heraus. Das Leben wollen, heißt nicht, alles mitnehmen zu wollen, alles erleben zu wollen, was es zu erleben gibt, so dass als ärgster Widersacher des Lebens die Angst gilt, etwas zu versäumen.[30] Auch die Frage nach den guten Tagen erwartet als Antwort nicht „leben wie Gott in Frankreich", sondern es sind Tage, die nicht bestimmt sind von der „Herrschaft der Sorge", der egoistischen Sorge, die den Menschen daran hindert, wirklich und verantwortbar zu leben.[31] Der gute Tag weist zurück auf die Bibel, wenn von den Schöpfungstagen gesagt wird, dass Gott sie als gut, als sehr gut ansieht.

Diese Entscheidung muss der Mensch persönlich bestätigen, wie Benedikt klar sagt: „Wenn du das hörst und antwortest: Ich" (RB Prol. 16). Die Freiheit des Einzelnen, „ich" statt „man" zu sagen, ist humane und christliche Bestimmung überhaupt. Das Ich-Sagen im Sinn einer bewussten Entscheidung zur Übernahme von Verantwortung und Mitgestaltung des gemeinsamen Lebens prägt die RB vom Prolog bis zum letzten Kapitel.

Die RB ist keine Regel für die Perfekten, nicht für eine Elite geschrieben. Am Ende im 73. Kapitel findet sich eine Wendung, die auf den Punkt bringt, worum es geht: „einen Anfang im klösterlichen Leben bekunden" (RB 73,1). Das Wort vom Anfang wird noch einmal aufgegriffen mit der Rede von der „einfachen Regel als Anfang" (RB 73,8). Am Ende also spricht Benedikt vom Anfang. Der Schluss fasst programmatisch zusammen, worin die eigentliche Intention des Verfassers besteht. Ist aber Anfang nur der Beginn einer Spirale von Askese, von Leistung und Verdiensten? Zielt der Anfang auf ein ständiges „mehr" an geistlicher Produktivität? Heißt Anfang: es ist nie genug, nie gut genug?

Benedikt versteht den Anfang als ständige Bereitschaft, die Taufverpflichtung zu verwirklichen und als Realisierung der neutestamentlichen Forderung zur *metanoia* (vgl. Mk 1,15), zu immer neu vollzogener Umkehr. Er ruft damit den eigentlichen „Anfang der Umkehr - *initium convers(at)ionis*" (RB 73,1) in der Taufe immer wieder in Erinnerung. Diese Verpflichtung ist für den Mönch blei-

30 Gronemeyer, Marianne, Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnis und Zeitknappheit, Darmstadt 1993.

31 Hadot, Pierre, Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, 15.

bend, worauf die umfangreiche Auflistung in RB 4 als Verhaltensspiegel für den Neugetauften eindrücklich hinweist.

Das Wort „Anfang" trägt eine Erwartung in sich. Es ist angelegt nicht auf Steigerung, sondern auf Dynamik. Es meint nicht „Zeit", sondern „Sein". Im Anfang leben heißt, immer eine Chance haben, heißt: Die Zukunft vor sich zu haben. Es ist der Aufbruch in eine zunehmende Entschiedenheit des Lebens.

So meint Benedikt mit der Bemerkung vom „Anfang im klösterlichen Leben" wohl kaum den Anfänger im monastischen Leben, sondern den Mönch, der angesichts der Weisung Christi immer und ein Leben lang einen Anfang machen muss[32] und zugleich im Anfang bleibt. Gerade die Schriften der frühen Väter sprechen von einem solchen Anfang als von der Situation des Getauften. Ignatius von Antiochien sagt: „Jetzt fange ich an, ein Jünger zu sein"[33].

Die Vollendung auf diesen Anfang hin ist vor allem ein Prozess. Deutlich wird der Prozess-Charakter dieser Vollendung, wenn Benedikt am Ende das Wegmotiv noch einmal einbringt, das bei ihm Engagement und Ernsthaftigkeit beinhaltet. Vollendung „hat" der Mönch nur im Sinn des paulinischen Vorbehalts von „schon" und „noch nicht", sie wächst vielmehr in einem Leben, das auf den Herrn ausgerichtet ist.

Noch einmal verwendet Benedikt das Wort vom Anfang und von der Geringfügigkeit seiner Regel (RB 73,8). Das meint jedoch keine Minimalisierung, denn im Vergleich mit dem Evangelium ist sie tatsächlich nicht das Ganze, aber leistet ihren Beitrag auf dem Weg zur Vollendung. Es geht nicht darum, die Weisungen der RB zu übersteigen, sondern darum, sie ganz zu leben. Es geht nicht um Überbietung, sondern um Erfüllung. Mit der Charakterisierung als *„minima inchoationis regula"* wertet Benedikt seine Regel nicht ab. Das Minimum ist nicht der kleinste gemeinsame Nenner, sondern ist zu verstehen als das Fundament, das Wesentliche, das wovon keine Abstriche gemacht werden dürfen, und was als Elementares und Grundlegendes unbedingt zu beachten ist.

Das letzte Wort der RB *„pervenies* - (RB 73,9) du wirst ankommen" ist eine Zusage und verstärkt die Spiritualität des Anfangs. Benedikt entlässt seinen Mönch sozusagen mit der Gewissheit, dass er im Anfang, nämlich in Christus ankommen wird. Der Schluss-Satz der RB lautet auf seine kürzeste Form gebracht: *„et ... pervenies"*. Das ist keine Vermutung, sondern eine Tatsache: der Mönch kommt an. Die persönliche Anrede stellt jeden einzelnen mit seinem eigenen Weg unter diese Zusage. Der Weg ist von Anfang an auf das Ankommen angelegt, - Ankommen am Ziel, das der erhöhte Herr selbst ist.

Benedikt ist durchdrungen von dem Vertrauen, dass der Mönch sein Ziel erreicht, weil Christus selber in seinem Leben gegenwärtig ist. Eine unmittelbare Parallele ergibt sich vor allem im Vergleich mit dem Schlußteil des Prologs, wo-

32 Vgl. RB 58,15.
33 Ignatius, Brief an die Römer 5,3.

bei Benedikt wohl bewusst auf dasselbe Verb zurückgreift: „Wir wollen... zum ewigen Leben gelangen - *ad vitam volumus pervenire perpetuam*" (RB Prol. 42). Damit ist der eigentliche Sinn monastischer Existenz ausgedrückt. In Benedikt lebt dieselbe Gewissheit, die bereits die frühchristliche Spiritualität geprägt hat, wenn der Märtyrerbischof Ignatius wusste: „Haltet mich nicht vom Leben ab ... Lasst mich reines Licht empfangen. Dort angekommen werde ich Mensch sein"[34].

34 Ignatius, Brief an die Römer 6,2.

SaThZ 14 (2010) 64-76

Unbändige Lust zu denken und zu lieben

Die Mystik Marguerite Poretes (+1310) und die Spiritualität intellektueller Frauen heute*

Irmgard Kampmann, Bochum

Ich lade Sie ein, einen Schritt zurückzutreten aus unserer Gegenwart, einen großen Schritt von 700 Jahren, in den französisch-niederländisch-deutschen Kulturraum um 1300. In diesem „fernen Spiegel", den uns die amerikanische Historikerin Barbara Tuchman mit ihrem gleichnamigen Buch vor 30 Jahren schon einmal vorgehalten hat, wird die theologische Herausforderung durch den spirituellen Aufbruch von Frauen heute klarer zu erkennen sein.

Der zeitgeschichtliche Hintergrund

Die Zeit um 1300 war eine Zeit, die der unseren ähnlich ist. Die alten Sicherheiten der Feudalgesellschaft waren brüchig geworden, soziale Gegensätze traten offen zutage. Zugleich wuchsen das Weltwissen, die Belesenheit und das Selbstbewusstsein der Menschen in den Städten. Vielen reichte die Teilnahme an Gottesdiensten, Festen und Prozessionen nicht mehr. Sie suchten nach einer innigeren, persönlicheren Beziehung zu Gott und nach einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten.

Dem Individualisierungsschub in der Frömmigkeit um 1300 waren mehrere Wellen eines religiösen Aufbruchs vorangegangen, der auch eine kirchenkritische Komponente hatte: Zum ersten Mal in der Geschichte sah sich die Hierarchie der Kirche herausgefordert von frommen Laien, die sie an der Erfüllung ihrer eigenen Heiligkeitsansprüche maßen. Die Humiliaten lebten in bescheidenen Gemeinschaftshäusern nach dem Vorbild der Urkirche, die Waldenser zogen als freiwillig arme Wanderprediger umher und warben für die Rückkehr zum „apostolischen Leben" mit Gütergemeinschaft und Laien-, ja sogar Frauenpredigt. Mit den Katharern entstand eine Gegenkirche, die die Mehrheit des südfranzösischen Adels auf ihrer Seite hatte.

Seit dem 13. Jahrhundert hatten dann die rasch anwachsenden Orden der Franziskaner und Dominikaner, die mitten in den Städten von Almosen lebten und theologisch-philosophisch gebildet waren, sich darum bemüht, die religiösen

* Vortrag am 21.11.2009 in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg im Rahmen der Tagung „Große Worte: Sehnsucht – Spiritualität – Mystik" 20.-22.11.2009.

Bedürfnisse der Stadtbevölkerung zu stillen und der kirchenkritischen Armutsbewegung eine überzeugende papsttreue Alternative entgegen zu setzen. Die Katharer wurden ausgerottet, doch die Suche der Laien nach einem unmittelbaren Zugang zu Gott kam nicht zur Ruhe. Zu Beginn des 14. Jahrhunderts bekamen die Dominikaner vom Papst den Auftrag, die kirchlichen Inquisitionstribunale zu leiten. Systematische Ketzerverfolgungen setzten ein.

Eine Theologin und die Inquisition

Vor genau 700 Jahren, im Herbst des Jahres 1309, hält der französische Generalinquisitor in Paris eine etwa 50-jährige Frau gefangen. Ihr Name ist Marguerite Porete, sie stammt aus Valenciennes in Nordfrankreich und ist eine „béguine clergesse", eine theologisch gebildete Begine.

Beginen waren unverheiratete oder verwitwete Frauen, die seit Ende des 12. Jahrhunderts eine neue Lebensform entwickelt hatten: Ohne ewige Gelübde oder überregionale Regeln lebten sie in kleineren bis sehr großen Gemeinschaften in den Städten Mitteleuropas zusammen, verdienten ihren Lebensunterhalt durch Krankenpflege, Unterricht oder Handwerk, beteten, lasen und sprachen zusammen über ihre Beziehung zu Gott. Zunächst als „Büßerinnen" von der Kirche anerkannt, besuchten sie die Gottesdienste der Pfarrkirchen, gewannen aber auch immer mehr eigene Kompetenz in ihrem religiösen Leben.

Marguerite Porete ist als rückfällige Ketzerin angeklagt, denn sie soll nicht aufgehört haben, aus ihrem Buch vorzutragen, nachdem ihr Ortsbischof dieses Buch bereits einige Jahre zuvor öffentlich verbrennen ließ. Zu Beginn ihres öffentlichen Wirkens war es Marguerite gelungen, von namhaften Theologen drei positive Voten über ihr Buch einzuholen. Auch waren in diesem ersten Verfahren in Valenciennes keine einzelnen Aussagen des Buches verurteilt worden. Daher musste es nun in Paris auf mögliche Irrtümer hin überprüft werden. Eine prominent besetzte Theologenkommission hatte im April 1309 ihr Gutachten vorgelegt, das 15 einzelne Sätze aus Marguerites Buch als häretisch bezeichnete.[1]

1 Wörtlich überliefert sind allerdings nur drei Sätze, die eine große geistige und spirituelle Unabhängigkeit zum Ausdruck bringen. Die drei Artikel lauten:
„Dass die zunichte gewordene Seele von den Tugenden Abschied nimmt und nicht weiter in ihrer Knechtschaft steht, da sie diese ja nicht für irgendeinen Gebrauch besitzt, sondern die Tugenden ihr gehorchen auf einen Wink."
„Dass eine solche Seele sich weder um Tröstungen Gottes noch um seine Geschenke kümmert, und das auch nicht darf und kann, da sie ja ganz auf Gott bezogen ist und anders nur ihre Bezogenheit auf Gott gestört würde."
„Dass die in der Liebe zum Schöpfer zu nichts gewordene Seele ohne Gewissenstadel oder Gewissensbiss der Natur gewähren kann und darf, was auch immer sie verlangt und wünscht."

Schon zu Beginn des Prozesses in Paris hatte man Marguerite unter Androhung der Exkommunikation aufgefordert, sich dem Urteil der Kirche über ihr Buch völlig zu unterwerfen. Marguerite hat aber den Prozessunterlagen zufolge diesen Unterwerfungseid nicht geleistet, die ihr zur Last gelegten Aussagen nicht widerrufen und überhaupt während des Prozesses völlig geschwiegen. Nachdem sie mehr als ein Jahr offenbar ohne Sinnesänderung in der Exkommunikation verharrt hat, wird ihre Verurteilung als hartnäckige Häretikerin am 31. Mai 1310 rechtskräftig werden.

Marguerite wird vom Inquisitionsgericht „dem weltlichen Arm übergeben" werden, mit der formellen Bitte, wenn möglich, ihr Leben zu schonen, und am Pfingstmontag, den 1. Juni 1310 auf der Place de Grève auf dem Scheiterhaufen verbrannt werden, zusammen mit einem, wie es heißt, „rückfällig gewordenen Juden".

Was machte diese Frau so gefährlich, dass sie zum Schweigen gebracht werden musste?

Kirchenrecht und Theologie des Mittelalters bekräftigten, dass die Frau, gemäß der Weisung des Apostels Paulus (1 Kor 14, 34: „Lasset die Frauen schweigen in der Gemeinde"), keine Theologie treiben oder verkündigen dürfe. Auch der heidnische Philosoph Aristoteles sei von der Minderwertigkeit des weiblichen Geschlechts überzeugt gewesen. Frauen, die dennoch über ihre religiösen Einsichten schrieben, taten gut daran, sie in die Form von Visionen zu kleiden, die sie direkt von Gott empfangen hätten. Die Begine Mechthild von Magdeburg schilderte Mitte des 13. Jahrhunderts, dass sie wegen ihres Buches „Das fließende Licht der Gottheit" Anfeindungen und Verdächtigungen ausgesetzt war. 1311, ein Jahr nach der Hinrichtung Marguerites, verurteilt das Konzil von Vienne „einige Beginen", weil sie die Heilige Schrift in der Volkssprache läsen, über das Wesen der Heiligsten Dreifaltigkeit disputierten und das einfache Volk mit theologischen Spitzfindigkeiten und Neuheiten verführten. Bei Androhung der Exkommunikation wurde ihnen verboten, weiter als Beginen zu leben. Frauen, die sich theologisch äußerten und damit Anklang fanden, stellten allein schon dadurch die Herrschaft des männlichen Klerus in Frage.

Marguerite Porete übt Kritik an der Rationalitätsform der scholastischen Theologie und an der monastisch geprägten Tugendethik. Sie spricht von einer „Heiligen Kirche die Kleine", die unschwer als die offizielle Kirche zu erkennen ist, und einer „Heiligen Kirche die Große", zu der die „einfachen Seelen" gehören, die sich wirklich völlig der göttlichen Liebe überlassen haben. Damit rückt sie in die Nähe der damals verfolgten Spiritualen, radikale Franziskaner, die eine „Geistkirche" erwarteten, die die bestehende Kirche überbieten werde. Der Franziskanertheologe Petrus Johannes Olivi, der ebenfalls vom Vienner Konzil verurteilt wurde, lehrte, dass es eine Kirche in der Kirche gebe, gebildet von Menschen, die durch die Zeiten hindurch tatsächlich ein evangeliumsgemäßes Leben lebten. Allein schon die Andeutung, dass die institutionelle Kirche mögli-

cherweise nicht deckungsgleich sei mit der Kirche Jesu Christi, wurde als Häresie eingestuft.

Marguerites Buch erzählt den Weg einer Befreiung von kirchlich propagierten Normen hin zu einer unmittelbaren, innigen Gottesbeziehung. Ihr Freiheitspathos erinnert an das Selbstverständnis der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist", einer heute nur noch schwer zu fassenden Bewegung mit anarchischen Zügen, die zwischen 1270 und 1350, vor allem in den Städten entlang des Rheins, blutig verfolgt wurde. Diese Bewegung hätte durch Marguerites Buch Unterstützung bekommen können. Das Gleiche fürchtete man einige Jahre später von den Predigten Meister Eckharts.

Marguerites Buch „Der Spiegel der einfachen Seelen"

Le Mirouer des simples ames, Der Spiegel der einfachen vernichtigten Seelen und jener, die einzig im Wollen und Verlangen der Liebe verbleiben ist das erste geistliche Lehrbuch in französischer Volkssprache.[2]

Trotz seiner lehramtlichen Verurteilung ist es so etwas wie ein internationaler Bestseller der spirituellen Literatur geworden. Übersetzungen in die lateinische, englische und italienische Sprache entstanden bereits im 14. Jahrhundert. Nach der Hinrichtung seiner Autorin wurde das Buch Jahrhunderte lang anonym verbreitet, mit Glossen versehen, als orthodox verteidigt oder als häretisch ab-

2 Textausgaben: Nach der einzigen bisher bekannten altfranzösischen Handschrift ediert: R. GUARNIERI (Hrsg.), *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*. Archivio Italiano per la Storia della Pietà IV (1965) S.350-708; darin: MARGUERITE PORETE, *Le Mirouer des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*, Einleitung, Textausgabe und Appendices, 501-708. P. VERDEYEN (Hrsg.), Marguerite Porete, *Le Mirouer des simples ames*, édité par R. Guarnieri – Margaretae Porete, *Speculum simplicium animarum*, cura et studio P. Verdeyen (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaivalis LXIX), Turnhout 1986, im Folgenden beim Zitat im Text: *Mirouer*. R. GUARNIERI, Lo speccio dell'anime semplici le quali stanno in volontà e desiderio. Edizione delle versione trecentesca in volgare italiano (ms Riccardiano 1468), in: G. Fozzer, Margherita Porete, Lo speccio delle anime semplici. Traduzione di G. Fozzer, prefazione storica di R. Guarnieri, commento di M. Tannini. Testo mediofrancese a fronte, versione trecentesca italiana in appendice (Classici del pensiero cristiano 9), Mailand 1994, 503-624. Deutsche Übersetzung: MARGARETA PORETE, *Der Spiegel der einfachen Seelen*. Wege der Frauenmystik. Aus dem Altfranzösischen übertragen und mit einem Nachwort und Anmerkungen von Louise Gnädinger, Zürich / München 1987, im Folgenden beim Zitat im Text: *Spiegel*. Stellenweise habe ich die deutsche Übersetzung von Gnädinger nach dem altfranzösischen und lateinischen Wortlaut korrigieren müssen.

gelehnt.[3] Es wurde verschiedenen, hochangesehenen religiösen Autoritäten zugeschrieben und „eine Perle der Mystik" genannt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde es mit kirchlicher Druckerlaubnis verlegt.

1946 konnte die Historikerin Romana Guarnieri die Autorin des *Spiegels der einfachen Seelen* identifizieren, weil sie einige Sätze aus den Akten des Prozesses gegen eine Margareta Porete in dem Buch wiederentdeckte. Die Kirchenhistorikerin Irene Leicht hat Marguerites Buch theologisch erschlossen und das Drama ihres Lebens umfassend erhellt.[4]

Im *Spiegel der einfachen Seelen* ist fast auf jeder Seite von der Vernunft die Rede. Scharf geht Marguerite mit ihr ins Gericht: Sie begreife nur das Grobe und lasse das Subtile beiseite, wer ihr gehorche, lebe in Sklaverei (siehe Kap. 8, *Spiegel,* S. 25). Die Vernunft sei unfrei und von sich selbst eingenommen. Mit dem, was ihre Anhänger lehren, wisse selbst ein Esel nichts anzufangen (siehe Kap. 84, *Spiegel*, S. 129f). Hier spricht keine fromme Frau, die einfach Zeugnis gibt von ihrem unmittelbaren mystischen Erleben, sondern eine Autorin, die reflektiert, humorvoll und außerordentlich gebildet war.

Ihr Buch ist in der Form eines lebhaften Streitgespräches zwischen der Vernunft, der Seele, der Liebe und einigen Nebenfiguren geschrieben, enthält aber auch Gedichte, längere theologische Ausführungen und biographische Andeutungen. Durch den Titel reiht die Autorin ihr Buch ein in die reiche *speculum*- Literatur ihrer Zeit. Sie will zeigen, welchen Weg eine exemplarische „Seele" gegangen ist von der Gefangenschaft im Reich der Tugenden hin zum „Land der Freiheit" (Kap. 132, *Spiegel*, S. 203). Damit will sie den Hörerinnen ihres Buches ein Vorbild vor Augen stellen, mit dem sie sich vergleichen und das sie nachahmen können.

Marguerites geistlicher Weg: Unbändige Lust zu denken

Der *Spiegel der einfachen Seelen* ist ein kunstvoll komponiertes Lehrbuch, dessen Ziel es ist, Einsichten zu vermitteln.[5] Daher verwundert es nicht, wenn seine Autorin das „Licht der geistigen Einsicht" für unverzichtbar hält: „Ich bitte euch um der Liebe willen, spricht die Liebe, merket auf mit großer Begierde der

3 Einen Überblick über die Forschung zur Wirkungsgeschichte des *Mirouer* gibt I. LEICHT, *Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition,* Freiburg / Basel / Wien 1999, 34-42

4 Siehe Anmerkung 3

5 Vgl. F.-B. STAMMKÖTTER, *Der Weg ist weit, die Strecke lang! Zum Lehrbuchcharakter des „Spiegels der einfachen Seelen"*, in: Dem Evangelium verpflichtet, hg. v. W. Eckermann und K. J. Lesch, Kevelaer 1992, 53-65. Die konzentrische Gliederung des *Spiegels* um sein Zentrum, die Kapitel 54-64, herum stellt I. LEICHT, *Marguerite Porete*, 156-162 dar.

scharfen Verstandeskraft und mit großer Sorgfalt von innen heraus! Denn sonst werden alle, die nun zuhören - wenn sie dies nicht schon verwirklichen -, es fehldeuten" (Kap.1, *Spiegel* 17). „keiner (kommt) zu einem tiefen Fundament noch auch zu einem hohen Gebäude ..., wenn er nicht mit der Schärfe des kraftvollen natürlichen Sinnes und durch die Feinheit des Lichtes der geistigen Einsicht dazu gelangt" (Kap. 15, *Spiegel* 42). Verständnis entspringt unserem Können und ist zugleich das, womit Gott uns nährt: „Die Meisterschaft besteht im Verständnis! Denn darin liegt der Kern der göttlichen Speise" (Kap. 56, *Spiegel*, S. 91).

Im 6. Kapitel singt Marguerite ein Lied der Befreiung aus der Knechtschaft religiösen Leistungsdenkens (siehe *Spiegel* 23). Im 96. Kapitel berichtet sie, was sie dazu bewogen hat, sich vom allgemein empfohlenen Weg zu Gott abzukehren:

> „Es war einmal eine bedürftige Kreatur, die Gott über lange Zeit hin in der Kreatur suchte, um festzustellen, ob sie ihn vorfinde, wie sie ihn sich wünschte. Und auch um zu sehen, wie er selbst wäre, ließ ihn die Kreatur seine göttlichen Werke in ihr verrichten, ohne ihn daran zu hindern. Sie fand aber davon nichts, sie blieb vielmehr ungestillt im Bezug auf das, wonach sie verlangte. Und als sie sah, dass sie nichts gefunden hatte, dachte sie darüber nach. Und ihr Denken gab ihr ein, sie solle nach ihm suchen, so wie sie nach ihm verlangte: am Grund des Kerns des Verstehens ihres hohen Gedankens. Und darin nun ging diese Kreatur ihn suchen. Und sie nahm sich vor, Gott so zu beschreiben, wie sie ihn in den anderen Kreaturen auch aufzufinden wünschte. Und daher schrieb diese Kreatur das, was ihr nun hört. Und sie wollte, dass ihre Nächsten Gott durch Wort und Schrift in sich fänden. ... Wisset aber, währenddessen sie in diesem Willen verharrte, blieb sie eine mit sich selbst beladene Bettlerin. Und eben darum bettelte sie, weil sie den Willen zu diesem Vorhaben hatte" (Kap. 96, *Spiegel* 144).

Marguerite hat sich Jahre lang darum bemüht, Gott zu finden „wie sie ihn sich wünschte". Sie wollte „sehen, wie er selbst wäre". Damit hebt sie hervor, dass sie von ihrem Verlangen nach Gotteserkenntnis bewegt wurde, einen geistlichen Weg einzuschlagen. Sie hat Gott „in der Kreatur", gemeint ist: in der äußeren Welt und in religiösen Handlungen, gesucht, hat die Sakramente empfangen und sich asketischen Übungen unterzogen, damit Gott an ihr etwas bewirken könnte. Schließlich gesteht sie sich ein, dass sie Gott so nicht gefunden hat. Sie wendet sich nach innen, wie Augustin vorgeschlagen hatte,[6] zurück auf ihr Denken, mit dem sie nach Gott verlangt, und dies gibt ihr ein, Gott zu suchen im Verstehen der Reinheit des Gottesgedankens. Dass sie um einen angemessenen Gottesbegriff gerungen hat, zeigen auch andere Stellen des *Spiegels*: Sie nennt Gott das „vollkommene Sein" (Kap. 1, *Spiegel* 18), dem alle begrenzenden Bestimmungen abgesprochen werden müssen, den Heiligen Geist das „Sein ohne Sein, welches das Sein selbst ist" (Kap. 115, *Spiegel* 165).[7]

6 "Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homini habitat veritas", De vera religione c. 39, Corpus Christianorum Series Latina XXXII, 234.

7 I. Leicht verweist bereits darauf, dass Marguerite hier „das absolute Sein im eckhartschen Sinne" meint, „das vom *hoc aut hoc* zu unterscheiden ist" (*Marguerite Porete*,

Dieses Verständnis von Gott impliziert, dass Gott dem Menschen nicht äußerlich, sondern allen Menschen innerlich ist. Die Autorin beschloss, ihre Gedanken ihr nahestehenden Personen zu vermitteln, damit auch diese Gott in sich fänden. Offensichtlich schrieb sie eine erste Version ihres Buches und trug daraus vor. Aber sie erkannte: So lange sie unbedingt lehren und verstanden werden wollte, blieb sie abhängig von ihrer eigenen Leistung und deren Erfolg, eine „mit sich selbst beladene Bettlerin", die immer noch von einem Abstand zwischen sich und dem Ziel ihrer Suche ausging.

Das folgende Kapitel 97 (*Spiegel* 144f) spricht vom nächsten Schritt auf Marguerites Erkenntnisweg:

> „Das Paradies ist nichts anderes, als Gott schauen. Und in Wahrheit befindet jeder sich da, so oft er von sich selbst befreit ist. Zwar befindet er sich da noch nicht in verklärter Weise, denn der Leib einer solchen Kreatur ist zu grobstofflich. Doch befindet er sich göttlicherweise dort, weil das Innere frei ist von allem Kreatürlichen. Und darum lebt ein solcher Mensch – ohne ein Vermittelndes – aus der Herrlichkeit, und er befindet sich im Paradies, ohne dort zu sein" (*Spiegel* 145).

Wann immer ein Mensch von sich selbst befreit ist, schaut er Gott. Dies ist immer wieder möglich, weil sein Inneres grundsätzlich völlig frei ist von allen Kreaturen, ebenso wie Gott „rein" von allen Bestimmungen ist. Wo der Mensch frei wird von der Sorge um sich selbst und in seinem Inneren zu Hause ist, lebt er unmittelbar aus der göttlichen Fülle, auf göttliche Weise, auch schon in diesem Leben.

Wer mit der Intellekttheorie der deutschen Dominikanerschule und den Predigten Meister Eckharts vertraut ist, wird hier Parallelen erkennen. Wie Eckhart verknüpft Marguerite den Gedanken der Bestimmungslosigkeit Gottes mit dem der Freiheit des inneren Menschen und zwar so, dass sie wie Eckhart der Auffassung ist, das Innere des Menschen sei auf göttliche Weise in Gott, wo es unmittelbar aus dem göttlichen Leben lebe.[8]

206, Anm. 142). Auffällig ist auch die Nähe zu Formulierungen in Eckharts als Quaestio Parisiensis I edierter Erörterung, ob in Gott Sein und Erkennen dasselbe seien: „Unde dicit auctor *De causis*: ‚Prima rerum creatarum est esse.' Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis". ...Et si tu intelligere velis vocare esse, placet mihi. Dico nihilominus, quod, si in deo est aliquid, quod velis vocare esse, sibi competit per intelligere (...) et ideo *in deo non est esse, sed puritas essendi*" (Hervorhebung I. K.). ECKHART VON HOCHHEIM, *Utrum in deo sit idem esse et intelligere? Sind in Gott Sein und Erkennen miteinander identisch?* Herausgegeben, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Burkhard Mojsisch, in: Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter 4 (1999), 180-197, hier 186 und 192.

8 Zu Meister Eckhart siehe B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie. Univozität. Einheit*, Hamburg 1983 und I. KAMPMANN, *Ihr sollt der Sohn selber sein! Eine fundamentaltheologische Studie zur Soteriologie Meister Eckharts*, Frankfurt a. M. 1996. Da Marguerite keine Auskunft über ihre Quellen gibt, muss noch geklärt werden, ob die Übereinstimmungen sich einer Kenntnis zumindest einiger für Albert, Dietrich von Freiberg und Eckhart wichtiger Textstellen verdanken können, etwa aus ARISTOTELES *De anima III*,

Aber Marguerite denkt noch weiter. Zunächst rechtfertigt sie, dass sie andere zu den selben Einsichten führen wollte: Von anderen Menschen zu lernen sei nötig, „bevor man in allen Punkten in den Stand der Freiheit gelangt" (*Spiegel* 145). Aber dann fährt sie fort: „Ich war sehr töricht zur Zeit, da ich es tat ... . Ich legte Wert auf Dinge, die man nicht ausführen, nicht ausdenken, nicht aussprechen konnte. Ich tat wie einer, der ... die Sonne durch eine Stocklaterne oder eine Fackel heller machen wollte!" (*Spiegel* 146).

Marguerite betont, dass sie selbst erst lernen musste zu verstehen, dass das, was sie lehrte, keine Sache ist, über die man sprechen könnte. Sie fährt nämlich fort: „Ich war töricht, als ich es auf mich nahm, diese Worte aufzuschreiben. Doch damit nahm ich meinen Lauf, und leistete mir Beistand, um zum letzten Ende zu gelangen, in die Seinsweise, von der wir reden, die in Vollkommenheit besteht, wenn die Seele ohne Gedanken im reinen Nichts verweilt" (*Spiegel* 146).

Die Autorin gesteht: Mit ihrem Buch die Hingabe an die göttliche Liebe lehren zu wollen, war ein törichtes Unterfangen. Es zu versuchen aber hat ihr selbst geholfen, in die Seinsweise hineinzuwachsen, die sie lehren wollte.

oder ob anzunehmen ist, dass Marguerite über intellekttheoretische Kontroversen an der Pariser Universität informiert war und dort vertretene Thesen gekannt hat. Was die Konsequenzen für das Selbstverständnis aus der Theorie von der Seinslosigkeit des *intelligere* angeht, die Marguerite hier andeutet und Eckhart in seinen volkssprachlichen Werken entfaltet, ist – abgesehen von einer zufälligen Parallele – nur eine Beeinflussung Eckharts durch den *Mirouer* denkbar, da er die lateinisch verfassten Akten des Prozesses gegen Marguerite bei seinem zweiten Pariser Magisterium 1311/1312 im Dominikanerkonvent St. Jacques möglicherweise hat einsehen können. Faszinierend ist die Vorstellung, Eckhart und Marguerite wären sich tatsächlich begegnet. Wenn die poetische Passage am Schluss des *Spiegels* eine biografische Mitteilung enthält, hätte Marguerite zumindest eine verwandte Seele getroffen: „Es kommt wohl manchmal vor, dass man in dem einen und selben Königreich keine zwei Kreaturen von dem selben Geist auffinden könnte. Wenn es aber geschieht, dass zwei solche Kreaturen sich finden, so eröffnet sich die eine der anderen. Und sie wollten voreinander nichts geheim halten. Und wollten sie es auch, so vermöchten sie es doch nicht, wegen der Beschaffenheit ihres Geistes und ihrer Veranlagung, wie auch wegen ihrer Lebensart, zu der sie gerufen sind, ob sie es wollen oder nicht. Solche Leute haben große Not auf ihrer Hut zu sein, so lange sie noch nicht die Krone oder die Vollkommenheit der Freiheit erreicht haben« (Kap.139, *Spiegel* 211f.). Die bisherigen Untersuchungen zur Beziehung zwischen Eckhart und Marguerite fasst I. LEICHT knapp zusammen, *Marguerite Porete* 30-34. Sie selbst steuert anlässlich einzelner Themen des *Spiegels* genauere Vergleiche mit Eckhart bei (ebd. 185, 246, 277-282), lässt aber offen, wie sich die auffälligen inhaltlichen Übereinstimmungen erklären lassen. Eine Aufdeckung ungenannter Quellen des *Spiegels* auf der Grundlage genauer Textvergleiche steht noch aus.

Grenzenlose Liebe als „Mutter der Erkenntnis"[9]

Marguerites entscheidende Einsicht ist die, dass *durch die Intention selbst*, das Wollen, das sich auf Gott richtet, der *Abstand* zu Gott entsteht: „soviel mehr bringt dieses Nichtwollen in Gott als das Gutwollen um Gottes willen ein" (Kap.49, *Spiegel* 84). „Denn solange ich nichts will, spricht diese Seele, bin ich allein in ihm, ohne mich, ganz ledig. Doch wenn ich etwas will, bin ich bei mir [und nicht bei ihm]" (Kap. 51, *Spiegel* 86).

Solange ich Gott zum Objekt meines Vorstellens, Denkens und Wollens mache, kann ich nicht eingehen in die göttliche Liebe. Gott ist kein Etwas und kann daher nie zum Objekt werden:

> „Diese Seele, spricht die Liebe, ist eingetreten in die Fülle und in den Überfluss der göttlichen Liebe, und zwar nicht, spricht die Liebe, weil sie ein Wissen vom Göttlichen erlangt hat. Denn es kann nicht sein, dass irgendein Begriffsvermögen (entendement, intellectus, *Mirouer* p. 152f.), und wäre es noch so erleuchtet, etwas vom Überströmen der göttlichen Liebe zu erfassen vermöchte" (Kap. 52, *Spiegel* 87).

Einen einzigen Begriff gibt es, der zu Recht mit Gott verbunden wird: Liebe: „Ich bin Gott, spricht die Liebe. Denn die Liebe ist Gott und Gott ist die Liebe (1 Joh 4,16)" (Kap. 21, *Spiegel* 51). Daher kann die Seele Gott nicht erkennen wie einen Gegenstand. Aber sie wird in Gott eins mit Gott sein, wenn sie sich ganz dem Lieben überlässt. Marguerite fährt fort: „und diese Seele ist Gott durch Liebesübereinkunft (par condicion d'amour), ... durch die Gerechtigkeit der Liebe (par droicture d'amour, *Mirouer* 82)".

Klar spricht sie ihre Einsicht aus, dass der unendliche Abstand zwischen Gott und der Seele, von dem alle überzeugt sind, sich einer bestimmten Perspektive verdankt und in anderer Perspektive nicht besteht. Er verschwindet, wenn die Seele „zunichte wird". Dieser Terminus, der eine religiöse Praxis strengster Askese bis zur Selbstvernichtung suggeriert, hat bei Marguerite Porete einen zugleich philosophisch-theologischen und existenziellen Sinn: „Zunichte" wird die Seele, wenn sie in ihrem Denken alle Abgrenzung von Gott unterlässt und sich ganz dem Überfließen der göttlichen Liebe überlässt: „Ich übergebe alles vollkommen dem göttlichen Willen, spricht diese im Nichts Befestigte" (Kap. 80, *Spiegel* 125). Alle Gebundenheit an Gegenstände und äußere Bedingungen, an eigenes Wissen und eigenes Gottesverhältnis löst die im Nichts Befestigte auf: „Nun hat diese Seele ihren richtigen Namen, spricht die Liebe, vom Nichts, in dem sie verbleibt. ... Und dieses Nichts ... schenkt ihr alles" (Kap. 81, *Spiegel* 125).

Die ans Lieben hingegebene Seele ist im göttlichen Lieben vollkommen geborgen wie ein Ungeborenes im Leib seiner Mutter:

> „Diese Seele, spricht die Liebe, ist umfangen und gehalten im Lande des vollständigen Friedens. Denn sie befindet sich stets in voller Befriedigung, in der sie in göttlichem

9 Kap. 56, *Spiegel* 92.

> Frieden schwimmt und schaukelt und schwebt und taucht, ohne sich in ihrem Innern zu bewegen und ohne Einwirkung von außen" (Kap. 81, *Spiegel* 125).

Die göttliche Liebe ist nicht in der Seele, quasi eingeschlossen wie ein innerer Schatz, sondern *die Seele und ihr Leib leben in der Liebe*, können sich weiten und darin ergehen. Diese andere räumliche Vorstellung ist nicht unerheblich: Innerhalb des göttlichen Lebens gewinnt die Seele zusammen mit ihrem Leib wohltuende Freiheit:

> „Eine solche Kreatur, spricht die Liebe, ist mit dem göttlichen Leben besser gekleidet, als sie es mit dem eigenen Geist ist, der bei der Erschaffung in ihren Leib gegeben wurde. ... Denn die Grobstofflichkeit des Leibes ist nun ausgezogen, und er ist verfeinert durch göttliches Einwirken. So fühlt sich eine solche Seele wohler in der milden, nicht bekannten Gegend, da, wo sie liebt, als sie sich in ihrem eigenen Leib fühlt, dem sie doch Lebendigkeit verleiht. Eine solche Wirkung hat die Freiheit der Liebe" (Kap. 65, *Spiegel* 104).

In der Liebe erkennt die Seele nichts Einzelnes mehr *an der Liebe*, weil sie die verobjektivierende Distanz zur Liebe aufgegeben hat. Sie erkennt allerdings *von der Liebe her*, was sich außerhalb der Liebe befindet. Ihr Ort ist „auf dem Berge ... über den Winden und über den Regengüssen", so dass sie „weder Schmach noch Ehre noch Furcht" erreicht. Sie befindet sich „in Sicherheit" (Kap. 65, *Spiegel* 103) vor jeder Sorge um sich selbst, die ihr den Blick verstellen könnte. Von ihrer hohen Warte aus kann sie erkennen, dass diejenigen zugrunde gehen, die sich durch Tugendwerke einen festen Stand sichern wollen:

> „Wie wollen die Tugenden ihren Untergebenen beibringen, was sie selbst nicht begriffen haben und niemals begreifen werden? Wer aber hören und vernehmen will, wie jene, die bei den Tugenden ausharren, zugrunde gehen, der frage bei der Liebe an, bei jener Liebe, welche die Mutter der Erkenntnis und des göttlichen Lichtes ist. Sie nämlich kennt davon das Ganze aufgrund des Mehr des Ganzen, wo diese Seele sich aufhält und verweilt, da sie nur im Ganzen ihren Wohnsitz haben kann" (Kap. 56, Spiegel 92).

„Mutter der Erkenntnis" kann nicht die Tugendlehre sein, auch nicht das rationale Vorgehen der scholastischen Theologie, weil beide durch ein jeweils bestimmtes Interesse eingeschränkt sind, sondern nur die eine, göttliche Liebe, die das Ganze erkennt und in der die Seele zu Hause ist.

Lieben reicht weiter als das Erkennen eines bestimmten Inhaltes, es umfasst auch noch das Unerkennbare am Geliebten. Indem die liebende Seele um das Unerkennbare weiß und es besonders liebt, wahrt sie die Nichtgegenständlichkeit, das personale Gegenüber der Geliebten. Würden wir die göttliche Liebe vollständig erkennen, wäre sie als unser Erkenntnisinhalt mit unserem Erkennen identisch. So aber ist sie der liebenden Seele innig in der einen Liebe verbunden und bleibt doch ein anderer Ursprung:

> „Und darum, spricht die Seele, liebe ich sein Mehr, das ich nie erkennen werde, mehr, als ich das Wenige liebe, das ich erkennen werde. Wegen dieses Mehr meiner Liebe gehört das Bessere mir. Darin besteht die Vollendung meines Geistes" (Kap. 32, *Spiegel* 64; siehe auch Kap. 31, *Spiegel* 62f).

Aus der personalen Differenz zwischen liebend-geliebter Seele und liebend-geliebter göttlicher Liebe entsteht ein Beziehungsraum, in dem die Liebe immer neu zu überraschen vermag. Sobald er sich entfaltet, wird jede Belehrung von außen, die doch nur in vergegenständlichendem Wissen bestehen könnte, überflüssig:

> „Und mehr brauche ich von ihm [dem göttlichen Bräutigam] nicht reden hören, außer man versichere mir denn, mein Freund sei unfasslich. Darum kommt meine Liebe an kein Ende mit der Liebe: andauernd empfängt sie neue Liebe von dem, der ganz Liebe ist. Dies ist der Schluss, spricht die Seele, von dem, was man mir sagen kann" (Kap. 31, *Spiegel* 63).

Die Seele, die

> „einzig in der Liebe besteht, will nichts mehr, das ihr durch Vermittlung zukäme. (...) Ach, bei Gott! Welch großer Unterschied besteht doch zwischen dem Geschenk eines Freundes an seine Freundin durch Vermittlung und einem Geschenk unmittelbar vom Freund zur Freundin!" (Kap. 5, *Spiegel* 21).

Marguerite beschreibt in poetischen Bildern der spirituellen Tradition, die sie selbst als präzise Gedanken auslegt, wie unsere Beziehung zum Göttlichen gedacht und gelebt werden kann. Eine vergegenständlichende Annäherung, ein begrifflicher Zugriff, führt zu keiner Erkenntnis des göttlichen Lebens, ebenso wenig die Arbeit an der eigenen Tugendhaftigkeit. Nur wirkliches, d.h. selbstvergessenes „beim-Anderen-Sein" öffnet für die Liebe, die sich schenkt.

Die „einfache Seele" hat Abschied genommen von „Vernunft" und ihren Anweisungen, etwas für Gott zu tun oder zu unterlassen, von ihrem Anspruch, etwas von Gott zu erkennen. Sie weiß nichts Bestimmtes mehr über Gott noch über sich selbst. Statt dessen erkennt die Seele, wie Gott auf sie wirkt. Sie selbst wird im Laufe ihres konkreten Lebens das Buch, in das der Heilige Geist sich einschreibt: „Es ist der Heilige Geist, der diese Lektion wunderbar aufschrieb, und die Seele dient ihm als kostbares Pergament: da wird der göttliche Unterricht abgehalten, bei geschlossenem Mund. „ (Kap. 66, *Spiegel* 105).

Marguerite ist am Ziel ihrer denkenden, liebenden Suche angelangt: nichts mehr wollend, wissend, besitzend, nichts mehr fürchtend hält sie sich der Liebe hin, die sich schenken will.

In dieser Absichtslosigkeit endet Religion, insofern diese das Bemühen ist, der Gottheit zu gefallen und den Normen der Institution zu genügen: „Solche Seelen vermögen sich nicht als gut oder schlecht zu beurteilen, sie haben von sich keinerlei Erkenntnis, noch wüssten sie zu entscheiden, ob sie bekehrt oder verkehrt sind" (Kap. 9, *Spiegel* 27).

Es beginnt das freie Leben in der Zwiesprache mit der göttlichen Liebe, die uns umgibt, durchfließt und uns in allem begegnen will.[10]

10 Da Marguerite das Gegenüber in der Einheit der Liebe betont, das „Mehr, das ich niemals erkennen werde«, erscheint mir der Begriff „Zwiesprache" aus der Dialogphilosophie Martin Bubers eher geeignet als der Begriff „Einheit", um die Relation zwischen

Die Spiritualität intellektueller Frauen heute

Intellektuelle Frauen arbeiten mit ihrem fachlichen Wissen und Können, und darüber hinaus denken sie nach über das, was sie tun und erleben, über den Zustand der Welt und das, was andere über den Zustand der Welt sagen. Die meisten von ihnen ziehen auch praktische Konsequenzen aus ihren Gedanken, sie engagieren sich da, wo es ihnen sinnvoll erscheint. In Vorständen und Aufsichtsräten sind sie selten zu finden. Häufig gründen und tragen sie Organisationen, die sich für Frieden, die Bedürfnisse und Rechte der Schwachen und die Bewahrung der Schöpfung einsetzen. Etliche von ihnen sind Künstlerinnen. In ihrem Bemühen um Klarheit, um ein integres und authentisches Leben, sind intellektuelle Frauen spirituelle Menschen, unabhängig davon, ob sie sich selbst als religiös bezeichnen würden. Über diese Merkmale hinaus gibt es nach meiner Erfahrung keine weiteren Gemeinsamkeiten zwischen ihnen. Weil sie denkende Frauen sind, denken sie im Einzelnen sehr unterschiedlich. Wenn auf dieser Tagung von kirchlicher Seite über die Sehnsucht vieler Menschen heute und ihre spirituelle Suche nachgedacht wird, dann geht es konkret auch und vor allem um die Sehnsucht und den Aufbruch intellektueller Frauen.

Intellektuelle Frauen, wie ich sie eben charakterisiert habe, sind Fremdkörper in der katholischen Kirche. Was sollen sie mit päpstlichen Rundschreiben anfangen, in denen von der Würde der Frau die Rede ist und zugleich von Männern festgelegt wird, welche Aufgaben Frauen in der Kirche wahrnehmen können und welche nicht? Was sollen sie von einer männlichen Kirchenleitung halten, die ganz selten einmal über Frauen redet, statt, wie es allein angemessen wäre, ihnen täglich auf Augenhöhe zu begegnen? Von Theologen, die auf Nachfrage hin zugestehen, dass Gott weder männlich noch weiblich sei, um dann munter weiter von Gott zu sprechen wie von einem ausschließlich männlichen Wesen? Die Theologie der Befreiung, die Womanistische, die Feministische Theologie und die Queer Theology bringen Verdrängtes zur Geltung. Sie kritisieren die Tradition und das gegenwärtige Leben der Kirche aus der Perspektive der Geschwisterlichkeit aller Menschen und können eigentlich nur ein Gewinn sein. Ihren Stimmen wird in der katholischen Kirche kein Gehör geschenkt. Wer sie ernst nimmt, erhält kein „nihil obstat" für einen kirchlichen Lehrauftrag.

Intellektuelle Frauen müssen den Eindruck gewinnen, sie seien in der katholischen Kirche höchst unerwünscht, auf jeden Fall aber überflüssig.

Sie reagieren darauf, wie sie schon im Mittelalter reagiert haben, als sie die Möglichkeit nachzudenken gerade erst für sich entdeckten:

„Seele" und „Liebe" in der Liebe, wie Marguerite sie denkt, zu benennen. Vgl. MARTIN BUBER, *Das dialogische Prinzip.* Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, armstadt, 7. Auflage 1994, 7-165.

Sie transformieren ihre Ordensgemeinschaft, so dass sie zu ihren Einsichten passt, oder sie schließen sich zu kleinen Gemeinschaften zusammen, vernetzen sich, erfinden eine Lebensform, die ihnen entspricht. Sie vertrauen und begleiten einander, entwickeln ihr Denken im Gespräch miteinander weiter und feiern die Kostbarkeit des Lebens. Einige nennen sich wieder Beginen, andere benennen sich nach Maria von Magdala, der Jüngerin Jesu und Apostelin der Apostel. Wie Marguerite Porete aus Valenciennes, ihre ferne Schwester, gehen sie ihren eigenen Weg, mit einer unbändigen Lust zu denken und zu lieben.

Die Kirche steht heute vor der Entscheidung, diese Frauen weiter auszuschließen oder sie als zugehörig zu betrachten und ihnen zuzuhören. Wir werden sehen.

Für die Kirche steht einiges auf dem Spiel. Sie trocknet auch deswegen aus, weil sie das Potential der Frauen, allen Sonntagsreden zum Trotz, nicht zum Zuge kommen lässt. Ich sehe, dass es den meisten zölibatär lebenden Priestern schwer fällt, die beiden Fähigkeiten einer Frau wert zu schätzen, durch die sie stark und schöpferisch wird: unbeschränkt zu denken und zu lieben. Die Heilige Elisabeth etwa wird hoch geehrt, die in ihrer liebenden Hingabe an Gott und die Armen früh gestorben ist, bevor sie das Potential ihres Denkens als heranreifende Frau entfalten konnte. Die Einsichten einer Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete oder Theresa von Avila dagegen werden zwar unter Frauen vermittelt und weiter gedacht, im Lehrplan des Theologiestudiums jedoch fehlen sie noch. Solange die Kirche die liebenden, intellektuellen Frauen marginalisiert, hat sie einen Schatz des christlichen Weges, eine verborgene Perle, für sich noch gar nicht erschlossen.[11]

11 Einsicht in die Spiritualität intellektueller Frauen heute geben z.B.:
beziehungsweise weiterdenken. Forum für Philosophie und Politik (feministische philosophische Online-Zeitung des Christel Göttert Verlags)
Dachverband der Beginen (Sr. Brita Lieb, Fulda)
ICETH (Interreligious Conference of European Women Theologians)
Maria von Magdala e. V. Initiative Gleichberechtigung für Frauen in der Kirche
Medica mondiale e. V. (unterstützt traumatisierte Frauen in Kriegs- und Krisengebieten, Dr. Monika Hauser)
Schlangenbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen
SOLWODI (Solidarity with Women in Distress, Sr. Lea Ackermann)
St. Petri, Evangelische Stadtkirche Dortmund (Pfarrerinnen Almut Begemann und Barbara von Bremen)

SaThZ 14 (2010) 77-87

Psychologie der Spiritualität

Anton A. Bucher

Eine „Psychologie der Spiritualität" befindet sich zwischen Skylla und Charybdis. Die Skylla ist eine Theologie der Spiritualität, die es für prinzipiell verfehlt erachtet, sich so hehren geistigen Phänomenen mit psychologischen Methoden zu nähern; der Mönch Louis Boyer sprach diesbezüglich in seiner „Einführung in die christliche Spiritualität" von einem „materialistischen Irrweg".[1] Die Charybdis hingegen ist eine Psychologie, die spirituelle Phänomene grundsätzlich verdächtigt, Symptome psychischer Pathologien zu sein: Jesus, welcher sagte: „Ich und der Vater sind eins": eine schizoide multiple Persönlichkeit; Theresa von Avila: Hysterikerin aufgrund brennender, ungestillter Brunst.[2] In der Tat: Die wissenschaftliche Psychologie begann, an der Schwelle zum 20. Jahrhundert, religionskritisch: James Leuba, der den empirischen Nachweis versuchte, dass religiös-gläubige Menschen kognitiv weniger bemittelt sind; Sigmund Freud, der die Gottgläubigen als zwangsneurotisch etikettierte und als infantil bedauerte, weil sie sich, nicht mehr vom leiblichen Papa behütet, einem Himmelsvater unterordnen – und zumeist einem Beichtvater und dem Heiligen Vater dazu.[3]

Aber am Beginn der akademischen Psychologie steht auch ein bis heute kaum wieder erreichtes Standardwerk der Religionspsychologie: William James Monographie „Die Vielfalt religiöser Erfahrung".[4] Darin beschrieb er menschliche Religiosität als „die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Einsamkeit, sofern diese sich selber als Personen wahrnehmen, die in Beziehung zu etwas stehen, das sie in irgendeinem Sinne als das Göttliche betrachten".[5] Diese Definition, an der zwar bemängelt wurde, die sozialen Komponenten von Religiosität zu wenig in Rechnung zu stellen,[6] ist geradezu modern. Sie assoziiert daran, was zusehends mehr Menschen unter „Spiritualität" verstehen: Die individuelle Suche nach Verbundenheit, Tiefe, Sinn, einem Heiligen und Göttlichen, die vielfach aus den Kirchenmauern, die sowohl schützen als auch beengen können, hinausführt. „Beyond Religion. A

1 Bouyer, L., Einführung in die christliche Spiritualität, Mainz 1965, 28.
2 Weitere Beispiele solcher Pathographien in: Bucher, A., Psychobiographien religiöser Entwicklung. Glaubensprofile zwischen Individualität und Universalität, Stuttgart 2005.
3 Überblicksdarstellungen der Religionspsychologie, historisch akzentuiert: Wulff, D., Psychology of religion. Classic and contemporary views, New York 1991; Lämmermann, G., Einführung in die Religionspsychologie, Neukirchen & Vluyn 2006.
4 James, W., Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur, Olten & Freiburg i.Br. 1978 (erstmals 1902).
5 Ebd. 41.
6 Taylor, C., Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2002.

personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion" ist der bezeichnende Titel eines wunderbaren Buches von David Elkins.[7] In seinen jungen Jahren war er Minister einer evangelikalen Kommunität, geriet aber zusehends in eine Krise, weil er deren konservativen Ansichten – so über gleichgeschlechtlich Veranlagte, Andersgläubige – nicht mehr teilen konnte. Nach seiner Entlassung – als Abtrünniger – unterzog er sich, in einer regelrechten dunklen Nacht der Seele, einer an C.G. Jung orientierten Psychotherapie, die für archetypisch-religiöse Phänomene aufgeschlossen ist. Er fand zu einer individuellen Spiritualität, die zugleich integrativ im Sinne der großen Ökumene ist, bezogen auf die großen spirituellen Traditionen, sei es des Ostens, sei es vorchristlicher Provenienz, so im Neopaganismus.[8]

Hiermit sind wir schon mitten in einer Psychologie der Spiritualität. Eine solche verfolgt die Grundoption von Psychologie: Menschliches Verhalten, Erleben und die jeweiligen subjektiven Kognitionen und Emotionen intersubjektiv überprüfbar beschreiben und theoriegeleitet erklären. Auch jenes Erleben, das Menschen als spirituell oder religiös deuten. Selbst das Theologisieren lässt sich, weil es Praxis von Menschen ist – das einige zwar als gottgewirkt betrachten, andere aber nicht – psychologisch analysieren: Wie kommt es, dass ein liberaler Theologe, nachdem zum Bischof geweiht, plötzlich konform mit dem Lehramt geht? Wie ist es zu erklären, dass Theologen zur Erkenntnis gelangten, ein Dogma lasse sich für alle Zeiten nicht mehr ändern? Wirkten zwangsneurotische Impulse, was Eugen Drewermann, Theologe und Psychologe, vermutete?[9] Und nicht zuletzt: Aus welchen Motiven sind viele Theologen der Psychologie gegenüber skeptisch – und dies umso eher, je orthodox-fundamentalistischer sie eingestellt sind?[10]

Im Folgenden lassen sich nur einige ausgewählte Bausteine einer Psychologie der Spiritualität anskizzieren. Ausdrücklich sei verwiesen auf das der Lehrveranstaltung „Psychologie der Spiritualität" zugrundegelegte Handbuch des Verfassers, das in einem der renommiertesten Psychologieverlage (Psychologie Verlagsunion) erschien.[11] Dieses referiert die bisherige empirische Forschung, die überwiegend im angelsächsischen Sprachraum geleistet wurde, der religiös-spirituellen Phänomenen gegenüber aufgeschlossener ist. Immerhin existiert in

7 Elkins, D.N., Beyond religion. A personal program for building a spiritual life outside the walls of traditional religion, Wheaton 1998.

8 Higginbotham, J. & Higginbotham, R., Paganism. An introduction to earth-centered religions, St. Paul 2002.

9 Drewermann, E., Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Band I. Dogma, Angst und Symbolismus, Olten & Freiburg i.Br. 1993.

10 Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M., The psychology of religious behavior, belief and experience, London 1997, bes. 167 f.

11 Bucher, A., Psychologie der Spiritualität. Handbuch, Weinheim 2007.

der APA (American Psychological Association) eine eigenständige Sektion „religiosity / spirituality" – in Mitteleuropa hingegen fristet Religionspsychologie nach wie vor ein Mauerblümchendasein.

Als erstes ist zu schildern, wie Psychologen „Spiritualität" konzeptualisierten, weniger normativ deduktiv oder spekulierend, sondern vielmehr empirisch, indem sie, auf der Basis mitunter sehr einfühlsamer Interviews, zu rekonstruieren versuchen, wie Menschen hier und heute Spiritualität leben, was sie darunter verstehen, welche Effekte sie ihr bescheinigen (Abschnitt 1). Zumindest erwähnt werden müssen auch quantitative Zugänge zu diesem facettenreichen Phänomen (Abschnitt 2). Einer der Gründe dafür, warum Spiritualität sehr populär wurde, besteht darin, dass sie enorm positive Effekte auf Gesundheitsvariablen zeitigt, physische (bessere kardiovaskuläre Werte) ebenso wie psychische (mehr Stressresistenz etc.)[12] (Abschnitt 3).

1. Spiritualität als Verbundenheit: Qualitative Studien

Vor allem im angelsächsischen Raum floriert psychologische Forschung zur Spiritualität. Die Anzahl einschlägiger Publikationen stieg in den Fachzeitschriften zwischen 1993 und 2003 um 600 Prozent,[13] von den Monographien und Sammelbänden gar nicht zu reden[14]. Durchgeführt werden nicht nur quantitative Studien, die typischerweise danach fragen, ob und wie sich die Spiritualität von Menschen auf andere Variablen auswirkt, etwa Glück, Coping-Strategien, Blutdruck, Sexualverhalten, sondern auch qualitative Studien. Von der Forschungslogik her sind diese ohnehin an den Anfang zu stellen. Denn quantitative Studien gehen von vorgefertigten Konstrukten von Spiritualität aus, wohingegen qualitative Studien zu rekonstruieren versuchen, was Menschen hier und heute unter Spiritualität begreifen. Und dies ist interindividuell enorm verschieden. Es gibt Menschen, die ihre vegetarische Lebensweise als spirituell deuten, andere das Mountainbiken. Wieder andere begrenzen Spiritualität auf traditionsreiche Praktiken wie Meditation oder Gebet. Diese Vielfalt ist alles andere als negativ zu sehen, sondern als Fülle, die auch belegt, dass Spiritualität ein hochgradig individuelles

12 Koenig, H.G., McCullough, M.E. & Larson, D.B. (Eds.), Handbook of religion and health, Oxford/New York 2001.

13 Stefanek, M., McDonald, P.G. & Hess, S.A., Religion, spirituality and cancer. Current status and methodical challenges. In: Psycho-Oncology 14 (2004), 450–463.

14 Burkhardt, M.A. & Nagai-Jacobson, G.N., Spiritualit.: Living our connectedness, Southwestern. Delmar Thomson Learning 2001; Gollnick, J., Religion and spirituality in the life cycle, New York et al: Peter Lang 2005; Paloutzian, C. & Parks, C.L. (Eds.), Handbook of the psychology of religion and spirituality, New York 2005.

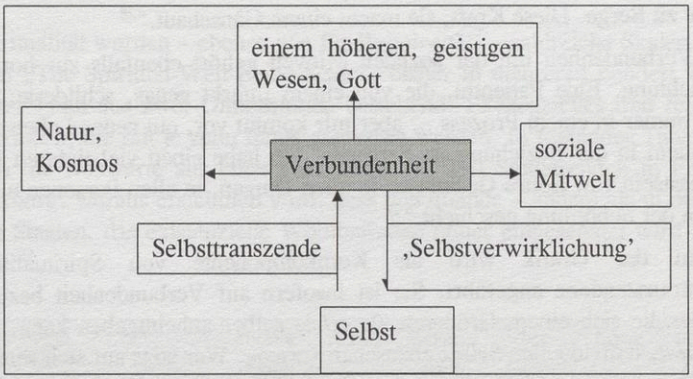
Phänomen ist, das sich gut in die postmoderne Lebenswelt einfügt.[15] Der amerikanischen Spiritualitätsforscherin Burkhardt ist Recht zu geben: „Spiritualität ist eine existenzielle Komponente in jedem Menschen, sodass alle Personen zu einem volleren Verständnis dieses Phänomens beitragen können."[16]

Qualitative Studien zu Spiritualität wurden mit unterschiedlichsten Personengruppen durchgeführt: Männer, die an Prostatakrebs litten,[17] Pfleger,[18] Mitmenschen, an Aids erkrankt,[19] Umweltaktivisten,[20] besonders spirituell eingestellte Personen in Salzburg[21] etc. Wie unterschiedlich die Samples auch waren: *Eine* Komponente von Spiritualität brachten nahezu alle Studien zu Tage: Verbundenheit (connectedness), die von Anne Shulman, einer spirituell sehr sensiblen Frau, so beschrieben wurde:

> „Plötzlich begann das dämmerige Licht mit einer außergewöhnlichen Klarheit zu leuchten, bis alles, was rings um mich herum war, in eine unglaubliche Aura gehüllt war. Und ich sah in den vielen Fahrgästen die wunderbare Verbundenheit aller Lebewesen. Ich fühlte es nicht – ich sah! Was als oberflächlicher Gedanke begann, wuchs zu einer Vision heran, breit und alles vereinigend, ... in der alle Menschen auf diesem Planeten gemeinsam der Sonne entgegenzogen, zu einer einzigen Familie vereinigt, unauflösbar verbunden durch das einzigartige Wunder des Lebens."[22]

Verbundenheit begegnet in den meisten religiös-spirituellen Traditionen und kann zwei Ausrichtungen haben: Eine vertikale (hin zu Gott, Transzendenz, einem höheren Wesen), sowie eine horizontale: Hin zu den Mitmenschen, zur Natur, ja dem gesamten Kosmos.[23] Spiritualität in diesem Sinne ist ein breiteres Konstrukt als Religiosität. Menschen können spirituelle Intensiverfahrungen auch außerhalb etablierter Religionen machen. Folgende Grafik visualisiert dieses Konzept:

15 Griffin, D.R., Parapsychology, philosophy, and spirituality. A postmodern exploration, New York 1997.
16 Burkhardt, M.A., Becoming and connecting. Elements of spirituality for women. Holistic Nursing Practice 8 (1994), 12–21, hier 13.
17 Walton, J. & Sullivan, N., Men of prayer. Spirituality of men with prostate cancer. A Grounded Theory study. In: Journal of Holistic Nursing, 22 (2004), 133–151.
18 Farran, C.J., Spirituality in multicultural caregivers of persons with Dementia. In: Dementia 2 (2003), 353–377.
19 Fryback,P.B. & Reinert, B.R., Spirituality and people with potentially fatal diagnoses. In: Nursing Forum 34 (1999), 13–22.
20 McDonald, B., The soul of environmental activists. In: International Journal of Wilderness 9 (2) (2003), 14-17.
21 Gangl, J., Im Gespräch mit spirituellen Menschen. Publikation in Vorbereitung.
22 Shulman, A., Drinking the rain, New York 1995.
23 Gomez, R. & Fisher, J.W., Domains of spiritual well-being and development and validation of the spiritual well-being questionnaire. Personality and Differences 35 (2003), 1975–1991.



Die Verbundenheit mit dem Göttlichen ist das Ziel indischer Spiritualität: Brahman, das alles durchdringt und „subtiler ist als das Subtilste und größer als das Größte"[24]. Die mystischen Schulen des Islam streben das Einswerden mit Allah an. Ebenso in der Christenheit: Der Mensch soll „leer" und „ledig" werden, sodass sich Gott in ihn einbilden kann und ihn voll und ganz ausfüllt.[25] Auch in den qualitativen Studien schildern Menschen hier und heute ähnliche Erfahrungen, beispielsweise ein HIV-Kranker, der aus seiner Religionsgemeinschaft exkommuniziert worden war: „Ich fühle die Gegenwart Gottes beständig. Er ist stets bei mir. Ich gehe mit Jesus."[26]

Verbundenheit mit der Natur wird ebenfalls von vielen ZeitgenossInnen als „spirituell" gewürdigt, so vom früheren russischen Präsidenten Michael Gorbatschow: „Gut, ich glaube an den Kosmos. Wir alle sind mit dem Kosmos verbunden. Schau die Sonne. Wenn sie nicht wäre, könnten wir nicht existieren. So ist die Sonne mein Gott. Für mich ist die Natur heilig. Bäume sind meine Tempel und Wälder meine Kathedralen."[27] Intensivste spirituelle Erfahrungen in der Natur machten die von Taylor interviewten UmweltaktivistInnen: „Das erste Mal, wie ich den Laubwald in Grizzly Creek betrat - da fiel ich in die Knie und begann zu schreien, weil der Geist des Waldes mich gepackt hatte. Dieses Wissen,

24 Joshi, M.M. (1998), Die Bedeutung von Wissenschaft und Spiritualität für den Weltfrieden. www.here-now4u.de/die_bedeutung_von_wissenschaft.htm

25 Eckehart, Meister: Deutsche Predigten und Traktate. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, München 1963.

26 Fryback & Reinert (Anm. 19).

27 Taylor, B., Earth and nature based spirituality (part 1). From deep ecology to radical environmentalism. In: Religion 31 (2001), 175-193.

diese Spiritualität, diese Kraft, dafür gibt es keine Worte, aber mir standen die Haare zu Berge. Diese Kraft, sie macht einem Gänsehaut."[28]

Verbundenheit mit der sozialen Mitwelt gehört ebenfalls zur horizontalen Ausrichtung. Eine Patientin, die von einem Infarkt genas, schilderte: „Ich bin noch immer in einem Prozess ... aber mir kommt vor, ein neues Leben zu leben, vor allem in der Beziehung zu Personen. Ich habe einen viel tieferen Sinn, ein Bewusstsein von Gottes Gegenwart in allen Dingen, in allen Personen und allem, was in der Schöpfung geschieht."[29]

In der Grafik wird als Kernkomponente von Spiritualität auch Selbsttranszendenz angeführt. Sie ist insofern auf Verbundenheit bezogen, als nur der/die sich einem Größeren als er/sie selber anheimgeben kann, der vom Ego bzw. individuellen Selbst abzusehen vermag. Wer stets auf sich selbst fixiert ist, sei es hypochondrisch auf seine Gesundheit, sei es eifersüchtig auf seine/n Partner/in, öffnet sich nicht für spirituelle Wirklichkeiten und tut sich – so Viktor E. Frankl[30] – schwerer damit, im Leben einen tragfähigen Sinn zu finden. Ein Gesprächspartner von Niedermann schildert Selbsttranszendenz ebenso anschaulich wie authentisch: „Ich meine, die wichtigste Sache ist, sich ganz einer höheren Kraft anheimzugeben, sich ganz zu öffnen. Letztlich habe ich durch diese Erfahrungen ein Gefühl von Frieden bekommen, und das Verständnis für die Vollkommenheit der Realität."[31] In dem Maße, in dem der Mensch vom individuellen Ego absieht und sich einer Aufgabe, einem Du, einer Sache, einem Engagement zuwendet, verwirklicht er sein wahres Selbst, das mehr ist als das Ich.

An qualitativer Forschung, zumeist mit kleineren Stichproben durchgeführt, wird vor allem kritisiert, ihre Ergebnisse ließen sich nicht verallgemeinern. Einem sorgfältig rekonstruierten Fall – beispielsweise wie Spiritualität das coping von Karzinom erleichtert – lasse sich das Gegenbeispiel entgegenstellen: Dass aufgrund der Diagnose jegliche Hoffnung schwindet und der spirituelle Glaube zusammenbricht. Nichtsdestoweniger sind qualitative Zugänge zu spirituellen Phänomenen unumgänglich; diese werden lebendiger, plastischer, anschaulicher. Auch können solche Studien innovative und komplexere Sichtweisen zu Tage bringen. Zudem schließen sich qualitative und quantitative Forschungsverfahren nicht aus.

28 Ebd.

29 Walton, J., Spirituality of patients recovering from an acute myocordial infarction. A Grounded Theory study. In: Journal of Holistic Nursing 17 (1999), 34–53, hier 48.

30 Frankl, V.E., Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, München 2004.

31 Niederman, R. (1999), Spirituality Research. The conceptualization of a model of spirituality. Doctoral Dissertation at the School of Social Work at the University of Georgia. Summary: www.geocities.com/randynied/ home.html

2. *Das Unmessbare messen: Psychologische Skalen für Spiritualität?*

Für Spiritualität wurden – ebenso wie für Religiosität[32] – zahlreiche Skalen entwickelt, so „The Spiritual-Well-Being-Scale", bisher in mehreren hundert Studien eingesetzt[33] und aus zwei Dimensionen bestehend: Existenzielles und religiöses Wohlbefinden, die mit je zehn Items gemessen werden. In folgender Tabelle finden sich die Rohwerte aus einer Pilotstudie mit 190 Studierenden in Fribourg und Salzburg, woraus ersichtlich wird, dass hierzulande – anders als in den Vereinigten Staaten, das existenzielle Wohlbefinden höher eingeschätzt wird als das religiöse:[34]

	absolut richtig 6	**richtig** 5	**eher richtig** 4	**eher falsch** 3	**falsch** 2	**absolut falsch** 1
Ich glaube, mein Leben hat ein wirkliches Ziel (existenzielles Wohlbefinden)	35 %	40 %	20 %	4 %	1 %	0 %
Die Beziehung zu Gott trägt zu meinem Wohlbefinden bei (religiöses Wohlbefinden)	20 %	20 %	21 %	20 %	9 %	10 %

Spirituelles Wohlbefinden ist dann gegeben, wenn Menschen aus ihrer Gottesbeziehung positive Emotionen beziehen, und wenn sie sich zugleich ihrer Existenz gewiss sind, konkret: ihr Leben als sinnvoll und zugleich zielgerichtet empfinden. Auch weitere Spiritualitätsskalen messen traditionell-theistische Religiosität, so der Index spiritueller Erfahrung von Kass,[35] der u.a. erfragt, wie oft Menschen die Präsenz Gottes spüren, und wie sehr konkrete spirituelle Erfahrungen dazu beitrugen, an seine Existenz zu glauben, beispielsweise das Empfinden, mit der Erde und dem Leben verbunden zu sein, oder die Begegnung mit übersinnlichen Wesen, etwa Engeln.

Die Verfasser neuerer Spiritualitätsskalen bemühten sich, auf traditionell religiöse Semantik, speziell den Begriff „Gott" zu verzichten. In einem der wenigen in Deutschland entwickelten Instrumente, der Skala „Transpersonales

32 Hill, P.C. & Hood, R.W. jr. (Eds.), Measures of religiosity, Birmingham Alab. 1999.
33 Paloutzian, R.F. & Ellison, C.W. (1982), Loneliness, spiritual well-being, and the quality of life. In: L.A. Pelau & D. Perlman (Eds.), Loneliness, New York 224-237.
34 Ausführlicher: Bucher, A., Wer sind die ‚nur' Spirituellen? Eine spiritualitätspsychologische empirische Pilotstudie. In: Wege zum Menschen 60 (2008), 460-471.
35 Kass, J.D. et al., Health outcomes and a new index of spiritual experiences. In: Journal for the Scientific Study of Religion 30 (1991), 203–211.

Vertrauen" von Belschner,[36] beurteilen die Befragten ihre subjektiv erlebte Nähe zu einer „höheren Wirklichkeit", einem „höheren Wesen" - diese Semantik ist bezeichnend für das allgemein vorherrschende deistische Lebensgefühl bzw. die Krise des klassisch personalen Gottesbildes. Noch weiter geht die Skala „Spirituelle Selbsttranszendenz" von Kirk und Mitarbeitern,[37] deren Items u.a. erfragen, ob Menschen „eine starke spirituelle Verbundenheit mit allen Menschen, die um mich sind, empfinden", oder ob sie sich als Teil einer geistigen Kraft erfahren, von der alles Leben abhängt, oder ob sie sich mit der Natur so verbunden fühlen, „dass alles ein Teil eines lebendigen Organismus zu sein scheint". Kirk und Mitarbeiter fanden im Rahmen von Zwillingsstudien, dass die so gemessene Spiritualität zu gut fünfzig Prozent genetisch festgelegt ist, im Unterschied zu kirchlicher Religiosität, die stärker erzieherisch-sozialisatorisch beeinflusst wird. Die Skala von Kirk et al kommt dem hier favorisierten Verständnis von Spiritualität - als universale Verbundenheit - besonders entgegen und wurde in mehreren psychologischen Diplomarbeiten auch an der Universität Salzburg eingesetzt, unter anderem mit dem Ergebnis, dass Menschen, nachdem sie eine Nahtoderfahrung überlebt hatten, auf ihr höhere Werte verzeichneten, ihre Bindung zu institutioneller Religiosität aber abflaute.[38]

Viele der mit den geschilderten Skalen gewonnenen Erkenntnisse sind spiritualitätspsychologisch höchst wertvoll, speziell hinsichtlich der Zusammenhänge mit Gesundheitsvariablen (s.u.). Ihre prinzipielle Begrenzung besteht aber darin, dass nur das Ausmaß jener Spiritualität gemessen werden kann, wie sie zuvor - theoretisch - konzeptualisiert worden war.

3. Effekte von Spirituallität auf Gesundheit

An gut gesicherten Effekten kann festgehalten werden:

- Spiritualität reduziert die Mortalitätsrate und verlängert die Lebensdauer.[39]

36 Belschner, W. (2000), Transpersonales Vertrauen - Manual zur Skala. Transpersonale Berichte. Universität Oldenburg, AE Gesundheits- und Klinische Psychologie.

37 Kirk, K.M., Eaves, L.J. & Martin, N.G., Self-transcendence as a measure of spirituality in a sample of older Australien twins. In: Twin Research 2 (1999), 81-87.

38 Bspw. Stechl, A., Nah-Toderlebnisse und ihre Auswirkungen auf Psyche, Ethik und Religiosität/Spiritualität. Unveröffentlichte Diplomarbeit am FB Psychologie der Universität Salzburg 2007; Permannschlager, P.: Nahtoderfahrungen und ihr transzendent psychisch-spirituelles Transformationspotenzial. Unveröffentlichte Diplomarbeit am FB Psychologie der Universität Salzburg 2007.

39 Hummer, R.A. et al., Religious involvement and U.S. adult mortality. In: Demography, 36 (1999), 273-285.

- Spirituelle Menschen sind gesünder und weniger anfällig für kardiovaskuläre Erkrankungen, und dies umso mehr, wenn sie leicht in die Entspannungsreaktion, wie von diversen Meditationsformen begünstigt, eintreten können.[40] Italienische Nonnen, regelmäßig den Rosenkranz betend, haben einen niedrigeren Blutdruck.[41]

- Dass spirituelle Menschen gesünder sind, wird auch durch ihre gesündere Lebensweise erklärt, die man aber auch als Effekt von Spiritualität würdigen kann.[42] Spirituelle Menschen konsumieren seltener Drogen (harte ebenso wie bürgerliche); viele wertschätzen das Fasten, wie es in den meisten religiösen Traditionen gepflegt wird; promiskuöse Sexualität wird mehrheitlich abgelehnt, dies auch schon im Jugendalter.[43]

- Spiritualität, sowohl klassisch theistisch als auch als Selbsttranszendenz konzeptualisiert, geht mit (geringfügig) mehr Wohlbefinden und geringerer Depressivität einher,[44] wobei insbesondere solche Menschen von einer höheren Lebenszufriedenheit berichten, die sich als spirituelle Sucher verstehen.[45]

- Relevanter wird Spiritualität vor allem in extrem stressreichen Situationen, wenn in höchster Not alle anderen Bewältigungsformen ausgeschöpft sind. Spirituelle Menschen können leichter kritische Lebensereignisse bewältigen, sei es – was für Eltern das Furchtbarste ist – den Tod eines Kindes, was in einer der wenigen deutschssprachigen Studien von Znoj, Morgenthaler & Zwingmann untersucht wurde,[46] sei es eine lebensbedrohliche Diagnose, speziell Karzinom.[47]

40 Benson, H., Heilung durch Glauben, München 1997; Dossey, L., Heilende Worte. Die Kraft der Gebete und die Macht der Meizin, Südergellersen 1995.

41 Timio, M. et al., Blood pressure trend and cardiovascular events in nuns in a selected order: A 30-year follow-up study. In: Blood Pressure, 6 (1987), 81–87.

42 Levin, J., God, faith, and health. Exploring the spirituality-healing connection, New York 2001.

43 Rew, L. & Wong, J., A systematic review of associations among religiosity/spirituality and adolescent health attitudes and behaviors. In: Journal of Adolescent Health 38 (2006), 433–442.

44 Doolittle, B. & Farrell, M., The association between spirituality and depression in an urban clinic. Primary Care Companion Journal of Clinical Psychiatry 6 (2004), 114–118.

45 Kaldor, P. et al. (2004), Spirituality and wellbeing in Australia. NCLS Research. Occasional Paper 6. www.ncls.org.au/download/doc3416/NCLSOccasionalPaper6-SpiritualityandWellbeing.pdf

46 Znoj, H., Morgenthaler, C. & Zwingmann, C., Mehr als nur Bewältigen? Religiosität, Trauerreaktion und Coping bei elterlicher Depressivität nach dem Verlust eines Kindes. In C. Zwingmann & H. Moosbrugger (Hrsg.), Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung, Münster 2004, 277–297.

47 Laubmeier, K.K., Zakowski, S.G. & Bair, J.P., The role of spirituality in the psychological adjustment to cancer: A test of the transactional model of stress and coping. In: International Journal of Behavioral Medicin, 11 (2004), 48–55.

- Spiritualität ist ein robustes und eigenständiges Persönlichkeitsmerkmal, d.h. spirituelle Menschen sind nicht neurotischer – wie von Freud unterstellt –, aber auch nicht psychotischer oder introvertierter.[48]

- Spiritualität begünstigt jene menschlichen Stärken und Tugenden, die in den Fokus der Positiven Psychologie gerückt sind.[49]

- Spirituelle Menschen können erwiesenermaßen leichter verzeihen, wodurch sich physiologische Stressindikatoren ebenso vermindern wie negative Emotionen, speziell Zorn und Traurigkeit.[50]

- Spiritualität fördert die Haltung der Dankbarkeit, auch für alltägliche und unscheinbare Dinge. McCullough, Emmons & Tsang entwickelten eine Skala zur Dankbarkeit mit Items wie: „Ich bin dankbar für alles, was ich im Leben erhalten habe" – diese korreliert signifikant mit Spiritualität.[51]

Noch einmal: Präsentieren ließ sich bloß eine Auswahl; völlig unberücksichtigt blieben die empirischen Studien, die bisher zu Spiritualität, Religiosität in therapeutischen Settings durchgeführt wurden.[52]

4. Ausblick

Der kurze Aufsatz begann mit der Feststellung, dass eine „Psychologie der Spiritualität" sich durch die Skylla der theologischen Marginalisierung und die Charybdis der psychologischen Pathologisierung hindurch finden muss. Mittlerweile mehren sich die Anzeichen, dass die beiden mythologischen Ungeheuer zahmer geworden sind. Psychologen wird zusehends stärker bewusst, welches auch psychologisch relevante Potenzial in den religiös-spirituellen Überzeugungen von Menschen steckt, speziell als Ressource für den therapeutischen Prozess, was die renommierten amerikanischen Psychologen Richards und Bergin motivierte,

48 Piedmont, R.L., Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five-factor model. In: Journal of Personality 67 (1999), 985-1013; MacDonald, D.A., Spirituality: Description, measurement, and relation to a five factor model of personality. In: Journal of Personality, 68 (2000), 153–197.

49 Auhagen, A.E. (Hrsg.), Positive Psychologie. Anleitung zum „besseren" Leben, Weinheim 2004 (Neuaflage 2008); Snyder, C.R.& Lopez, S.J. (Eds.), Handbook of positive psychology, Oxford 2005.

50 Witvliet, C., Ludwig, T.E. & van der Laan, K.L., Granting forgiveness or harbouring grudges: Implications or emotions, physiology and health. In: Psychological Science 121 (2000) 117–123.

51 McCullough, M.E., Emmons R.A. & Tsang, J.A., The grateful disposition: A conceptual and empirical topography. In: Journal of Personality and Social Psychology, 82 (2002), 112–127.

52 Utsch, M., Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität. Stuttgart 2005.

„eine spirituelle Strategie für Beratung und Psychotherapie" zu entwickeln.[53] Umgekehrt interessieren sich auch – hoffentlich – mehr und mehr Theologen für die psychologischen Komponenten von Spiritualität, speziell Eugen Drewermann, der, belesen und kompetent wie kaum ein anderer, die Befunde der modernen Neurologie auf religiös-spirituelle Erfahrungen bezog.[54] Aber genau einen solchen Theologen drängte die amtliche Kirche hinaus – letztlich in die Freiheit des Geistes, die wahre Spiritualität auszeichnet.

53 Richards, S.P. & Bergin, A.E., A spiritual strategy for counseling and psychotherapy, Washington DC 1996 (4. Aufl. 2002).

54 Drewermann, E., Atem des Lebens. Die moderne Neurologie und die Frage nach Gott, Band 2: Die Seele, Düsseldorf 2007.

SaThZ 14 (2010) 88-109

Spiritualität(en) als Krisis und Verheißung der Religionen

Eine theologische Suchbewegung

Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg

„Wenn es einen Begriff gibt, der noch vieldeutiger und umstrittener ist als ‚Identität', dann wohl ‚Spiritualität'"[1], stellt Karl Baier zu Recht fest. Tatsächlich ist die Bezeichnung *spirituell* – als Übersetzung des griechischen πνευματικός („dem Geist gemäß") – zu einem Allerweltswort geworden, dessen Herkunft und Bedeutung längst nicht mehr klar ist. Nur mühsam vermögen theologische Erklärungen ihre Ratlosigkeit zu verbergen; Spiritualität sei, so Josef Sudbrack, „eine Mentalität, die sinngebend die Tatsachenwelt übergreift (z. B. unter Bezug auf Gott, Sein, Buddha-Natur, Leere, Evolution, Network, Energie u. a.). Der Begriff wird sowohl abstrakt-systematisch wie konkret-lebenspraktisch gebraucht u[nd] auch auf kleinere Sinnbereiche angewandt"[2]. Nun bedeutet die multiple Anwendbarkeit eines Begriffs noch nicht dessen Unbrauchbarkeit; wenn „Spiritualität" allerdings sowohl für Exerzitien als auch für Banken, für befreiungstheologische Ansätze, ökologische Konzepte und esoterische Praktiken angewendet wird und sowohl ambitioniert fortschrittliche als auch betont konservative VertreterInnen der Kirche jeweils „Spiritualität" für sich reklamieren, erhebt sich die Frage, welches die Kriterien der Verwendungsweise von „Spiritualität" sind.[3] Was kann in diesem Zusammenhang ein Modul „Spiritualität" bedeuten, wie dies der neue Studienplan der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg vorsieht und etwa den Inhalt des thematischen Moduls DT 11 *Benediktinische und weitere Spiritualitäten* mit folgenden Schwerpunkten umschreibt: „Die Lehrveranstaltungen behandeln Grundlagen und Eigenart der benediktinischen Spiritualität, die geistlichen Lehren der Väterzeit, Tradition und Theologie der Mystik, Gestalten der Spiritualität anderer Religionen sowie das mystische Erleben in seiner psychischen Phänomenalität." Was ist mit „christlicher Spiritualität" gemeint, was mit der „Spiritualität anderer Religionen"?[4] Was heißt „Mys-

1 Baier, Karl, *Spiritualität* und Identität, in: Bernhardt, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 5), Zürich 2008, 187-218; 187.

2 Sudbrack, Josef, *Spiritualität*. I. Begriff, in: LThK³ 9, Freiburg i. Br. 2000, 852-853; 852.

3 Vgl. Schmid, Georg, *Spiritualität* im Trend? Erwägungen zum religiösen Markt der Gegenwart, in: ThPQ 154 (2006) 127-134.

4 Die Lehrveranstaltung „Spiritualitäten anderer Religionen" stellt einen von vier Teilen des Moduls dar, zu dem neben „Benediktinische Spiritualität und ihre Aktualität in

tik" – jener Begriff, der ebenso wie „Spiritualität" innerhalb und außerhalb des christlichen Sprachgebrauchs eine wahre Hochkonjunktur erlebt, wobei auch hier die Intensität seines Gebrauchs mit der Vagheit seiner Bedeutung zu korrelieren scheint.

Es trägt zur Klärung bei, wenn unterschiedliche Konnotationen des Begriffs „Spiritualität" beachtet werden, also Bedeutungsdimensionen, die komplementär zu bestimmten Aspekten und Zuständen von Glaube und Kirche herangezogen werden. So wird „Spiritualität" erstens als Gegenüber zu „Intellektualität" verstanden, als Korrektiv einer „rein kognitiven" Form von Theologie[5]. Zweitens wird „Spiritualität" als Kritik von „Institutionalität" eingeführt, als Hinweis auf die geistliche Dimension der Kirche, die in deren Strukturen nicht aufgehe[6]. Drittens erweist sich „Spiritualität" als Infragestellung von „Traditionalität"; nicht das Bewahren des Althergebrachten und „Selbstverständlichen", sondern das Wahrnehmen des Gegenwärtigen, Neuen, vielleicht auch Überraschenden und Irritierenden sei Kennzeichen einer *geistlichen* Haltung der Christen[7]. Vier-

christlichen Lebensformen" und „Geistliche Lehren der Väter und Traditionen der Mystik" auch „Psychologie der Spiritualität" gehören.

5 Vgl. Winkler, Ulrich, Knieende *Theologie*. Eine religionstheologische Besinnung auf eine Spiritualität komparativer Theologie, in: Dobberahn, Friedrich E./Imhof, Johanna (Hg.), Wagnis der Freiheit. Perspektiven geistlicher Theologie. Festschrift für Paul Imhof (Strukturen der Wirklichkeit 4), Taufkirchen 2009, 162-198.

6 In diesem Sinn ist die berühmte Rede „Löscht den Geist nicht aus!" von Karl Rahner zu verstehen, die er am 1. Juni 1962 beim Österreichischen Katholikentag in Salzburg hielt; vgl. Rahner, Karl, *Löscht* den Geist nicht aus! In: Ders., Schriften zur Theologie, Band VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln/Zürich/Köln 1966, 77-90. „Die Kirche weiß, dass in ihr eigenes innerstes Wesen der Geist Gottes eingestiftet ist, der lebendige Geist, der jetzt noch waltet und treibt, der sich also nie adäquat schon übersetzt und in die Verfügung der Kirche gegeben hat durch das, was wir Amt und Prinzipien, Sakramente und Lehre nennen" (ebd. 79). Vgl. Delgado, Mariano/Fuchs, Gotthard (Hg.), Die *Kirchenkritik* der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. Band I: Mittelalter, Fribourg 2004; Band II: Frühe Neuzeit, Fribourg 2005; Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Fribourg 2005.

7 Hier ist nochmals auf Karl Rahner zu verweisen, und zwar auf seine viel zitierte, aber beinahe schon zu einem spirituellen Totschlagargument verkommene Aussage, wonach „der Fromme von morgen ... ein ‚Mystiker' sein" wird (Rahner, Karl, *Frömmigkeit* früher und heute, in: Schriften zur Theologie, Band VII [wie Anm. 6], 11-31; 22). Gemeint ist hier nicht ein Rückzug in eine spirituell-elitäre Zone, sondern der Verweis auf Erfahrung, die zu einem entschiedenen und personal verantworteten Glauben befähigt; deshalb ist der gesamte Duktus dieses Zitats zu beachten: „Der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker' sein, einer, der etwas ‚erfahren' hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann" (ebd. 22f.). Rahners „Plädoyer für Mystik" (aus dem Jahr 1966) meint also: Der Erfahrungs*gehalt* von heute,

tens stellt „Spiritualität" den Gegenpol zu „Aktivität" dar und bedeute somit auch die Kritik einer zu sehr auf Leistung und „Praxisnähe" ausgerichteten Theologie und Kirche[8]. Fünftens ist „Spiritualität" als Infragestellung einer doktrinären Positionalität zu verstehen, die das Festhalten an dogmatischen Sätzen und Formeln als „geistlose" Haltung der Buchstabengläubigkeit klassifiziert[9]. Und sechstens schließlich wird „Spiritualität" als Gegenbegriff zu „Säkularität" bemüht, als Verweis auf den Wert eines religiösen Lebensbezugs, der nicht zugunsten einer allgemeinen, religionslosen Lebenseinstellung aufgegeben werden dürfe[10].

Auf dem Hintergrund dieser Differenzierung lassen sich manche Forderungen nach „mehr Spiritualität" sowie bestimmte Verwendungsweisen des Attributs „spirituell" besser verstehen; sie sind nicht selten Ausdruck einer Kritik an einer funktionalisierten und ausdifferenzierten Gesellschaft, deren lebensweltliche Komponente in wachsendem Maß von Systemen und Strategien verdrängt wird, sowie an einer Kirche, deren institutionelle Seite als unverhältnismäßig stark ausgeprägt erfahren wird. Die Erwartungshaltung, in außerkirchlichen Traditionen sowie in nichtchristlichen Religionen „Spiritualität" zu finden, die die

nicht die Überlieferungs*gestalt* von gestern macht das Wesentliche christlicher „Spiritualität" aus.

8 Vgl. etwa den selbstkritischen Rückblick von Gustavo Gutiérrez auf befreiungstheologische Ansätze, die dem Element der Volksfrömmigkeit zu wenig Beachtung schenkten: „Christliches Leben als Ja zur Gabe des Reiches Gottes ist nicht nur Aufgabe, sondern auch Gebet. Ohne betrachtende Dimension kein Glaubensleben. ... Betende Praxis ist es, was den Glauben unseres Volkes auszeichnet" (Gutiérrez, Gustavo, In die *Zukunft* blicken. Einleitung zur Neuauflage, in: Ders., Theologie der Befreiung, Mainz [10]1992, 17-59; 36f.).

9 Neben vielen anderen TheologInnen hat Dorothee Sölle in ungemein kreativen und auch irritierenden Texten auf die Gefahr der Verkrustung und bloßen Selbstreferenz theologischer Sprache hingewiesen; so fordert sie etwa: „Schweigen wär besser/alle wörter sind löchrig/nur angesichts der herrschenden hungersnot/kriech ich heraus und geh los/die neue sprache zu finden/ach es tut weh um jeden/der nur das unglück erklärt/wissenschaftlich/ach es tut weh um jede/die nichts lernt als das" (Sölle, Dorothee, Alte *uni* hörsaal b, in: Dies., spiel doch von brot und rosen. gedichte, Berlin [3]1998, 87). – Vgl. Keul, Hildegund, Wo die *Sprache* zerbricht. Die schöpferische Macht der Gottesrede, Mainz 2004.

10 Vgl. die differenzierte Vermittlung von Spiritualität und systematischer Ekklesiologie bei Kehl, Medard, Die *Kirche*. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg [3]1994. Zum einen weist er auf die Bedeutung geistlicher Bewegungen hin: „Sie wirken für viele Menschen heute deswegen so anziehend, weil sie gegenüber den kulturchristlichen oder ritualistischen Verkürzungen des Glaubens eine wirklich geistliche *Erfahrung* im Glauben ermöglichen" (ebd. 237). Zum anderen macht er auf die Gefahr einer „Spiritualisierung der kirchlich-strukturellen Realität" (ebd. 28) oder auch einen möglichen „Abbruch des ernstgemeinten, das heißt auch selbst lern- und veränderungsfähigen Dialogs mit anderen weltanschaulichen Gruppierungen" (ebd. 33) aufmerksam und plädiert dafür, kirchliche Spiritualität als „Kommunikation und Partizipation" (ebd. 37) durchzubuchstabieren.

verloren gegangene Integralität des Lebens wiedergewinnen hilft, ist verständlich, wenngleich nicht selten von einem „Exotismus" geprägt, der im Fremden das zu finden hofft, was im Eigenen fehlt.[11] Von daher wird „Spiritualität" zu einer kritischen Kategorie, zu einer Krisis von Religion(en), weil sie für eine Identität steht, die in konkreten Religionen vermisst oder defizient wahrgenommen wird. Zugleich bezeichnet die Rede von „Spiritualität" einen Anspruch, der Menschen nach dem suchen und fragen lässt, was „sich gegen den Alltag sperrt und sich nicht in ihn einebnen lassen will"[12]. In diesem Sinn wird „Spiritualität" zu einer Kategorie der Verheißung, die das ermöglicht, was Herbert Marcuse „das Bewusstsein der Diskrepanz zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen"[13] nannte. Wer also „spirituell" lebt und denkt, überhöht nicht die Realität des Lebens mit „frommem" Gerede und Getue, sondern verweist durch seine gläubige Existenz auf eine Differenz, die – um nochmals Dorothee Sölle zu zitieren – deutlich macht, dass es „mehr als alles" geben muss.[14]

Dieser eigentümlichen Spannung von „Krisis" und „Verheißung" gehen die folgenden Überlegungen nach, um Kriterien für den – in (religions-)theologischen Diskursen selbstverständlichen – Rekurs auf „Spiritualität" zu finden. Dazu kommt (1) eine der prominentesten gegenwärtigen Positionen zum Verhältnis von Religion und säkularer Vernunft zur Sprache, aus der sich entscheidende Anstöße für ein Verständnis von „Spiritualität" gewinnen lassen. Daran anschließend geht es (2) um eine intra- und interreligiöse Perspektive auf „Spiritualität" und um die Frage, wo der „Ort" verschiedener Spiritualitäten bzw. deren Gemeinsamkeit liegt. Als gemeinsamer Ansatzpunkt wird schließlich (3) der Topos „Befreiung" eingeführt und dadurch eine sowohl christlich profilierte als auch interreligiös aufschlussreiche Perspektive vorgeschlagen.

1. „Ressourcen der Sinnstiftung": eine säkulare Perspektive

Der Versuch, eine Theologie der Spiritualität zu entwickeln, ist gut beraten, sich den Auseinandersetzungen zu stellen, die in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit

11 Vgl. Weber-Schäfer, Peter, *Exotismus* und Esoterik. Oder wie man sich den Fremden durch wohlmeinende Ignoranz vom Leibe hält, in: Bremshey, Christian u. a. (Hg.), Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis (Kulturwissenschaft 2), Münster 2004, 92-109.

12 Sölle, Dorothee, *Mystik* und Widerstand. „Du stilles Geschrei" (Serie Piper 2689), München ^{3}2000, 83.

13 Marcuse, Herbert, Der eindimensionale *Mensch*. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft (Sammlung Luchterhand 4), Darmstadt ^{23}1988, 240.

14 Vgl. Sölle, Dorothee, Es muss doch *mehr* als alles geben. Nachdenken über Gott, Hamburg ^{2}1994.

geführt werden – nicht, weil „Spiritualität" im religiösen Sinn nichts Eigenes zu sagen hätte, sondern weil sie ohne den Bezug zu konkreten sozialen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebensbezügen zu einer – im wahrsten Sinn des Wortes – *sinnlosen* Realität wird. Aus diesem Grund steht der erste Abschnitt dieser (religions-)theologischen Suchbewegung im Kontext des Habermas'schen Religionsverständnisses, das in den letzten dreißig Jahren eine ungemein spannende Entwicklung erfuhr[15]. Von der Vorstellung der klassischen Säkularisierungstheorie, Religion transformiere sich restlos in Kommunikation, über die vorsichtige Frage nach möglichen unabgegoltenen Potentialen in religiösen Traditionen bis hin zur Position, zwischen Gläubigen und Säkularen liefen komplementäre Lernprozesse ab, spannt sich der Bogen der Religions- und Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas, der nicht als Entwicklung von einer säkularen zu einer religiösen Einstellung, sondern von einer eindimensional säkularen zu einer dialektisch-lernbereiten säkularen Einstellung zu verstehen ist. Treffend entgegnete Habermas allen Kritikern und Kommentatoren, die meinten, aus dem „religiös Unmusikalischen" sei ein Religiöser geworden, mit dem Bonmot: „Ich bin alt, aber nicht fromm geworden."[16] Gerade aber die ausbleibende „Frömmigkeit" von Jürgen Habermas verweist auf eine Kontinuität seines Denkens, die – so paradox dies erscheinen mag – für das Verständnis von „Spiritualität" bedeutsam ist.

Der Topos „Versprachlichung des Sakralen" im zweiten Band der *Theorie des kommunikativen Handelns*[17] bringt die „klassische" Vorstellung dessen, was

15 Vgl. Trautsch, Asmus, *Glauben* und Wissen. Jürgen Habermas zum Verhältnis von Philosophie und Theologie, in: PhJ 111 (2004) 180-198; Irlenborn, Bernd, *Religion* und öffentliche Vernunft: Zur Bedeutung des christlichen Glaubens bei Jürgen Habermas, in: FZPhTh 55 (2008) 334-344; Thomalla, Klaus, *Habermas* und die Religion. Über die Entwicklung eines Verhältnisses, in: Information Philosophie 37 (2009), Heft 2, 30-35; Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hg.), Moderne *Religion*? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br. 2009.

16 Habermas, Jürgen, Ich bin *alt*, aber nicht fromm geworden, in: Funken, Michael (Hg.), Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, 181-190; 185.

17 Vgl. Habermas, Jürgen, *Theorie* des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft (es 1502, Neue Folge 502), Frankfurt 1988, 118-167. – Zur theologischen Auseinandersetzung vgl. Gottwald, Franz-Theo, *Religion* oder Diskurs? Zur Kritik des Habermasschen Religionsverständnisses, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 37 (1985) 193-202; Kodalle, Klaus-M., *Versprachlichung* des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns", in: AZP 12 (1987) 39-66; Arens, Edmund (Hg.), *Habermas* und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf 1989; Von Soosten, Joachim, Zur theologischen *Rezeption* von Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns", in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 34 (1990) 129-143; Arens, Edmund, Kommunikative *Rationalität* und Religion. Die Theorie kommunikativen Handelns als Herausforderung politischer Theologie, in: Arens, Edmund/John, Ottmar/Rottländer,

„Säkularisierung" bedeutet, zum Ausdruck. Sie ist von der Hypothese geleitet, „dass die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird"[18]. In diesem Zusammenhang ist die eindrückliche Formulierung von Habermas bekannt geworden: „Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht."[19] Religiöse Weltbilder, vor allem ihre Moral, ihre Riten und Mythen, werden in kommunikatives Handeln transformiert; sakrale Autorisierung weicht der Begründungsleistung (und -pflicht!) kommunikativer Verständigung. Das, was früher als „heilig" galt, wird „in die bindende Kraft normativer Geltungsansprüche, die allein diskursiv eingelöst werden können, überführt"[20], so lautet gewissermaßen das Resümee, das Habermas hier zieht. Diese „Überführung" (von Religion in Kommunikation) ist als *restlose* zu denken – eine Position, die sich in den 1980er Jahren vorsichtig zu verändern beginnt. So fragt Habermas in einem Text, ob „wir als Europäer Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation ... ernstlich verstehen können, ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen"[21]. Religion, so stellt er zeitdiagnostisch fest, sei „nach wie vor unersetzlich für den normalisierenden Umgang mit dem Außeralltäglichen im Alltag"[22]; dieser Anmerkung fügt er sein berühmtes „*noch*" an: „Deshalb koexistiert auch das nachmetaphysische Denken noch mit einer religiösen Praxis."[23] Wie lange *noch*, könnte der interessierte Zeitgenosse fragen. Wie lange koexistieren säkulares Denken und religiöse Traditionen noch in einer Gesellschaft, die tief gehenden Säkularisierungsschüben ausgesetzt ist? Habermas konkretisiert hier seine Position nochmals, nicht ohne ein ähnlich vielsagendes „*vorerst*" einzufügen: „Solange die religiöse Sprache inspirierende, ja unaufgebbare semantische Gehalte mit sich führt, die sich der Ausdruckskraft einer philosophischen Sprache (vorerst?) entziehen und der

Peter, Erinnerung, Befreiung, Solidarität. Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie, Düsseldorf 1991, 145-200; Kühnlein, Michael, *Aufhebung* des Religiösen durch Versprachlichung? Eine religionsphilosophische Untersuchung des Rationalitätskonzeptes von Jürgen Habermas, in: ThPh 71 (1996) 390-409; Arens, Edmund (Hg.), Kommunikatives *Handeln* und christlicher Glaube. Ein theologischer Diskurs mit Jürgen Habermas, Paderborn 1997.

18 J. Habermas, *Theorie*, 118.

19 Ebd. 119.

20 Ebd. 143.

21 Habermas, Jürgen, *Metaphysik* nach Kant, in: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze (stw 1004), Frankfurt ²1997, 18-34; 23.

22 Habermas, Jürgen, *Motive* nachmetaphysischen Denkens, in: ebd. 35-60; 60.

23 Ebd.

Übersetzung in begründende Diskurse noch harren, wird Philosophie auch in ihrer nachmetaphysischen Gestalt Religion weder ersetzen noch verdrängen können."[24]

Mit dem Hinweis auf die „semantischen Gehalte" hat Habermas einen wichtigen Schritt vollzogen: in Religionen ist etwas gegenwärtig, das durch säkulare Sprache nicht einfach ersetzt werden kann. Auch wenn zwischen nachmetaphysischem Denken und Religion eine klare Differenz bestehen bleibt[25], könnte sich herausstellen, so Habermas, „dass die monotheistischen Traditionen über eine Sprache mit einem noch unabgegoltenen semantischen Potential verfügen, das sich in weltaufschließender und identitätsbildender Kraft, in Erneuerungsfähigkeit, Differenzierung und Reichweite als überlegen erweist"[26]. Darin besteht eine epochale Aufgabe religiöser und säkularer Vernunft: „Intuitionen zu retten, die in der Philosophie unabgegolten sind."[27] Inwiefern die Unabgegoltenheit dieser Intuitionen *prinzipiell* oder *vorübergehend* besteht, ist eine Frage, die Habermas an dieser Stelle nicht beantwortet; er umschreibt jedenfalls das, was sich philosophisch nicht einholen oder „abgelten" lässt, als einen gesellschaftlich wirksamen Anspruch und findet dafür eine der eindrücklichsten säkularen Formulierungen dessen, was „Spiritualität" meint. Es geht „um die Erfahrung von nicht-nivellierender Gleichheit und individuierender Gemeinsamkeit, um die Erfahrung einer Nähe über die Distanz zu einem in seiner Differenz anerkannten Anderen hinweg, um die Erfahrung einer Verschränkung von Autonomie und Hingabe, einer Versöhnung, die die Differenzen nicht auslöscht, einer zukunftsorientierten Gerechtigkeit, die solidarisch ist mit dem ungesühnten Leid vergangener Generationen, um die Erfahrung der Reziprozität freigebender Anerkennung, eines Verhältnisses, in der ein Subjekt dem anderen assoziiert ist, ohne der entwürdigenden Gewalt des Tausches zu unterliegen – einer höhnischen Gewalt, die Glück und Macht des einen nur um den Preis des Unglücks und der Ohnmacht des anderen zulässt"[28].

24 Ebd.

25 „Nachmetaphysisches Denken unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes. ... Der Sinn von Unbedingtheit ist nicht dasselbe wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet. Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens kann die Philosophie den Trost nicht ersetzen, mit dem die Religion das unvermeidliche Leid und das nicht-gesühnte Unrecht, die Kontingenzen von Not, Einsamkeit, Krankheit und Tod in anderes Licht rückt und ertragen lehrt" (Habermas, Jürgen, Zu Max Horkheimers *Satz*: „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel", in: Ders., Texte und Kontexte [stw 944], Frankfurt ^{2}1992, 110-126; 125).

26 Habermas, Jürgen, *Exkurs*: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: ebd. 127-156; 131.

27 Ebd. 135.

28 Ebd. 135f. – An einer anderen Stelle entwickelt Habermas angesichts der Unabgegoltenheit ethischer Ansprüche eine ähnliche Formulierung, die so etwas wie einen „spirituel-

Den Gedanken der „Gehalte" und „Intuitionen" führt Habermas in seiner berühmten Friedenspreisrede von 2001 weiter und spricht von „Ressourcen der Sinnstiftung"[29], die die Religionen in die Gesellschaft einbringen; säkulare Mitbürger sind gut beraten, sich einen „Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen"[30] zu bewahren und Religionen nicht einfach aus dem gesellschaftlichen Diskurs auszuschließen. Dabei kann die profane Vernunft, wie Habermas anmerkt, „von der Religion Abstand halten, ohne sich deren Perspektive zu verschließen"[31]. Die Vermittlung zwischen säkularem und religiösem Denken erfolgt längst nicht mehr als vernichtende Säkularisierung, sondern als „Übersetzung" jener Intuition, die „auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann"[32]. Diese Forderung nach „Übersetzung" an die Vertreter der Religionen sowie die Einforderung von Offenheit und Lernbereitschaft an die Adresse der Säkularen ist schließlich ein zentrales Thema in Habermas' Aufsatzsammlung *Zwischen Naturalismus und Religion*[33] – eine gesellschafts- und religionspolitische Positionsbestimmung, an der auch Ansätze zu einer Theologie der Spiritualität nicht vorbeikommen. Sehr klar geht Habermas davon aus, dass „die religiösen und die säkularen Bürger *komplementäre* Lernprozesse durchlaufen"[34]. Die frühere Vorstellung, religiöse Menschen würden ihre Überzeugungen notwendigerweise und vollständig zugunsten säkularer Einstellungen aufgeben, ist der Einschätzung gewichen, dass religiöse Überlieferungen „semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben"[35]. Wichtig ist hier, dass die Gehalte, die in säkulare Vernunft übersetzt werden, dem Glauben „nicht verloren gehen"[36]. Die Pluralität der Gesellschaft bedeutet keine Aufhebung der *bleibenden* Differenz von Glauben und Wissen, von Religion und Vernunft, von

len Horizont" in säkularer Sprache darstellt: „Ohne das Bewegende von moralischen Gefühlen der Verpflichtung und der Schuld, des Vorwurfs und der Verzeihung, ohne das Befreiende moralischer Achtung, ohne das Beglückende solidarischer Unterstützung und ohne das Bedrückende moralischen Versagens, ohne die ‚Freundlichkeit' eines zivilisierten Umgangs mit Konflikt und Widerspruch müssten wir ... das von Menschen bewohnte Universum als unerträglich empfinden" (Habermas, Jürgen, Die *Zukunft* der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt 2001, 124).

29 Habermas, Jürgen, *Glauben* und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 22.

30 Ebd.

31 Ebd. 29.

32 Ebd. 30.

33 Vgl. Habermas, Jürgen, Zwischen *Naturalismus* und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005.

34 Habermas, Jürgen, *Religion* in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch" religiöser und säkularer Bürger, in: ebd. 119-154; 146.

35 Ebd. 149.

36 Ebd.

Theologie und Philosophie.[37] Zwar haben religiöse Bürger eine immense „Lern- und Anpassungsleistung, die den säkularen Bürgern erspart bleibt"[38], zu vollbringen; sie müssen, so Habermas, eine „epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen", zum „Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten" und zum „egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral"[39] finden, aber sie verlieren dadurch nicht ihre Identität. Religion geht nicht in Ethik über, und Glaube nicht in eine allgemeine Überzeugung.

Im Rahmen dieser gewiss anspruchsvollen, aber vermutlich nicht durch eine „leichtere Lösung" ersetzbaren Konzeption des Verhältnisses von religiösen und säkularen Lebens- und Denkformen ergeben sich bemerkenswerte Einsichten für das Verständnis von „Spiritualität": Sie stellt ein sprachliches, ethisches und kognitives Potential dar, das sich übersetzen, aber nicht auflösen lässt.[40] Von „Spiritualität" zu reden heißt, Bezug auf religiöse „Sinnressourcen" zu nehmen, die mit nichtreligiösen Lebens- und Weltdeutungen koexistieren und mit diesen in einem wechselseitigen Verhältnis der Interpretation, der Kritik und des Lernens stehen. Religion im Allgemeinen und Spiritualität im Besonderen ist herausgefordert, „die weltanschauliche Neutralität des Staates, gleiche Freiheiten für alle Religionsgemeinschaften und die Unabhängigkeit der institutionalisierten Wissenschaften aus eigenen Gründen anzuerkennen"[41]; die säkulare Vernunft hingegen hat „ein Bewusstsein von dem, was fehlt, ... wachzuhalten"[42]. In diesem Sinn wäre „Spiritualität" dasjenige Moment in den Religionen, das einer säkularisierenden Transformation in eine religionslose Form von Vernunft widersteht; sie bildet gewissermaßen ein anschlussfähiges, aber unverbrauchbares Potential von Sinn und Orientierung, das vom säkularen Denken anerkannt wird, aber nicht übernommen zu werden braucht.

37 „Die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von Glauben und Wissen verdient nämlich nur dann das Prädikat ‚vernünftig', wenn religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist" (Habermas, Jürgen, Vorpolitische *Grundlagen* des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders., *Naturalismus*, 106-118; 118).

38 J. Habermas, *Religion*, 142.

39 Ebd. 143.

40 Zur Frage der „rettenden Übersetzung religiöser Sinnpotentiale" vgl. Langthaler, Rudolf/Nagl-Docekal, Herta (Hg.), *Glauben* und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe. Themen der Philosophie 13), Wien 2007.

41 Habermas, Jürgen, Ein *Bewusstsein* von dem, was fehlt, in: Reder, Michael/Schmidt, Josef (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas (es 2537), Frankfurt 2008, 26-36; 33.

42 Ebd. 31.

2. Ein „letztes Mysterium"? Eine religionstheologische Perspektive

Während Habermas im Kontext seiner Auseinandersetzung mit nachmetaphysischem Denken darüber nachdachte, inwiefern Religion „noch nicht" in kommunikative Praxis überführt sei, sind Religionen der Überzeugung, dass eine solche Transformation *prinzipiell* nicht zulässig und auch nicht möglich sei. Religiöse Sprache bezeichne eine Realität, die letztlich irreduzibel und unverfügbar, wenngleich nicht unzugänglich oder unangreifbar sei, und „Spiritualität" markiere eine Lebenspraxis, die sich als Zeugnis für diese „gemeinschaftliche Lebensorientierung an unverfügbarer Andersheit"[43] begreife. Mehr noch: „Spiritualität" als Lebenshaltung sei Hinweis auf ein letztes Geheimnis, *von dem her* und *auf das hin* der Mensch letztlich zu bestimmen sei. Im Sinn der eingangs angeführten Komplementarität zu „Doktrinalität" und „Intellektualität" wird „Spiritualität" als Verweis auf eine letzte Realität gesehen, die jenseits konkreter kultureller, gesellschaftlicher und auch religiöser Traditionen stehe. Nicht das „dogmatische" Bestehen auf dem Selbstverständnis einer bestimmten Religion, sondern der „spirituelle" Bezug auf das grenzüberschreitende, letzte Geheimnis hinter allen Religionen und Weltanschauungen wird als jene Einstellung hervorgehoben, die Offenheit und Toleranz ermögliche. „Spiritualität" wird so zu einer Vermittlungs- und Einheitskategorie, die die *vielen* Ausprägungen religiösen Lebens mit dem *einen* letzten Mysterium verbindet – ein Ansatz, der in interreligiösen Vergleichen und religionstheologischen Diskursen eine wichtige Rolle spielt und etwa am Schluss eines maßgeblichen Werks von Perry Schmidt-Leukel unter dem Titel „Interreligiöse Spiritualität" zur Geltung kommt. Auf Grundlage einer pluralistischen Option der Religionstheologie, die die Überzeugung vertritt, „dass sich die großen religiösen Traditionen der Menschheit zwar unterschiedlich, aber prinzipiell gleichwertig auf eine letzte transzendente Wirklichkeit beziehen"[44], formuliert Schmidt-Leukel Elemente einer interreligiösen Spiritualität, die sich in sieben Tugenden konkretisieren lassen:[45] Zuversicht (als Vertrauen und spirituellen Optimismus, was die Existenz einer letzten Heilswirklichkeit betrifft), Demut (als Einsicht, dass alle menschlichen Vorstellungen angesichts dieser letzten Wirklichkeit vorläufig bleiben), Neugier (als Wunsch, den eigenen spirituellen Horizont durch besseres Verstehen anderer religiöser Traditionen zu erweitern), Freundschaft (als gelebter Austausch zwischen Angehörigen verschiedener Religionen und Teilnahme an Erfahrungen anderer), Ehrlichkeit (als reziproke Wahrnehmung unterschiedlicher religiöser Traditionen und Haltung

43 Dalferth, Ingolf U., Die *Wirklichkeit* des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 92.

44 Schmidt-Leukel, Perry, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische *Theologie* der Religionen, Gütersloh 2005, 24.

45 Vgl. ebd. 490-496.

der Aufrichtigkeit), Mut (als Bereitschaft, sich Fremdwahrnehmungen der eigenen Religion auszusetzen), und Dankbarkeit (als Freude über die Existenz und Gegenwart anderer Religionen und Spiritualitäten, die sich ebenso auf die letzte Heilswirklichkeit beziehen). „Interreligiöse Spiritualität" wird hier zur Anleitung, eine Haltung einzunehmen, die von einem „universalistische[n] Grundzug"[46] getragen ist: zurückhaltend gegenüber den konkreten Ansprüchen religiöser Traditionen und offen für die letzte göttliche Wirklichkeit, die sich in verschieden geprägten Erfahrungen als ein und dasselbe Geheimnis manifestiert.[47] Ähnliche Positionen finden sich bei vielen Theologen und Theologinnen, die sich mit Spiritualität im Kontext religiöser Vielfalt auseinandersetzen, so etwa bei Sebastian Painadath SJ: „Spiritualität ist die universale Erfahrung der Geborgenheit im tragenden Seinsgrund und die Ausrichtung auf das letzte Ziel."[48] Angesichts des ungeheuren Pluralismus religiöser Ausdrucksweisen einerseits und der Realität spiritueller Erfahrung als der Tiefendimension von Religion(en) sollten Gläubige, so Painadath, „die Vielfalt der Religionen respektieren und die tiefe Einheit der Spiritualität wahrnehmen"[49]. Noch deutlicher bringt der christliche „Sannyasi" Wane Teasdale dieses Gegenüber von religiöser Vielheit und spiritueller Einheit auf den Punkt: Die Haltung der „Interspiritualität" führe zusammen, was durch eine unselige Religionsgeschichte in gegnerische Lager aufgeteilt wurde. Die Zukunft liege in einer „interspirituellen Vision", die Brücken baue: „Die durch Interspiritualität aufgezeigte gemeinsame Basis findet sich sowohl in der Wirklichkeit der mystischen Erfahrung selbst als auch in den praktischen Bestandteilen des spirituellen Lebens aller Glaubenstraditionen."[50] Voraussetzung für diese mystische Vision der Einheit sei das Bewusstsein „als Medium und als Empfänger der letzten Wirklichkeit"[51], in dem die letzte göttliche Wirklichkeit sowohl personal als auch apersonal erfahren werden könne.[52]

46 Ebd. 490.

47 Die zentrale offenbarungstheologische Position einer pluralistischen Religionstheologie lautet daher: „Die unterschiedlichen Aussagen über die transzendente Wirklichkeit, die sich in den großen religiösen Traditionen dieser Welt finden, lassen sich deuten als *unterschiedliche Ausdrucksformen der menschlichen Reaktion auf die göttliche Selbsterschließung*" (ebd. 215).

48 Painadath, Sebastian, Das eine *Wort* und die vielen heiligen Schriften, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), *Weltkirche* und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate* (STS 28, interkulturell 3), Innsbruck/Wien 2007, 247-256; 250.

49 Ebd. 251.

50 Teasdale, Wayne, *Mystik* als Überschreiten letzter Grenzen, in: Concilium 35 (1999) 227-232; 230.

51 Ebd. 231.

52 „Es gibt in der Mystik die Wahl zwischen einem nahen, persönlichen, liebenden Gott, bei dem eine tiefe Beziehung von Liebe und Wissen entsteht, die von Gott in einer Umarmung der göttlichen Einung angestoßen wird, und einer transpersonalen, unpersönlichen Verwirklichung eines letztgültigen geistigen Zustands oder Bewusstseins entspre-

An dieser Stelle ist allerdings die Frage zu stellen, ob „Spiritualität" ausschließlich als Haltung zu verstehen sei, die die geschichtlich-gesellschaftliche Konkretheit religiösen Lebens als uneigentlichen Ausdruck einer „eigentlichen Einheit" *jenseits* aller Religionen begreift und letztlich zu überwinden trachtet. Dass eine „spirituelle" Lebenseinstellung Gemeinsamkeiten sucht, auf Verständigung aus ist, religiöse Vielfalt als Chance zu einer Öffnung des eigenen Horizonts wahrnimmt und im eigenen Denken und Urteilen eine „erkenntnistheoretische Bescheidenheit"[53] praktiziert, stellt zweifellos eine sinnvolle und bereichernde Glaubenshaltung dar. Zu fragen bleibt allerdings, welcher Wert Differenzen zwischen unterschiedlichen Religionen zukommt, wenn sie mit Blick auf das „letzte Mysterium" der Wirklichkeit theoretisch und praktisch depotenziert werden. Bedeutet „Spiritualität" von vornherein, unterschiedliche Religionen auf eine – tatsächliche oder imaginäre – Einheit hin zu übersteigen? Sollte nun eine Lehrveranstaltung zu den „Spiritualitäten anderer Religionen", die nicht nur eine positivistische Darstellung verschiedener Glaubenspraxen bieten will, auf einen „letzten gemeinsamen Grund" spiritueller Erfahrung abzielen? Lässt sich der Diskurs über „Spiritualität" ausschließlich im Rahmen negativer Theologie führen, oder stellt die konkrete, *nicht* auf einen Nenner zu bringende Phänomenalität der Religionen einen positiven Anknüpfungspunkt für unterschiedliche Spiritualitäten dar?

Auch wenn „Spiritualität" zu Recht den Anspruch erhebt, auf ein „letztes Geheimnis der Wirklichkeit" zu verweisen, darf sie nicht von den konkreten, „vorletzten" Lebensformen der Religionen getrennt werden. Dies ist schon deshalb wichtig, weil es, wie der Religionswissenschaftler Rainer Flasche aufzeigt, „»die« Religion nicht gibt, und die historischen Religionen weder ein Teil der »Religion« sind noch in ihrem Religionsein auf die eine wahre Religion angelegt oder auf sie hingeordnet sind, genauso wenig wie sie natürlich aus der Religion hervorgegangen sind. »Religion« bleibt eben ein operationaler Begriff"[54]. Religionen stellen höchst unterschiedliche „Welterklärungs- und Lebensbewältigungssysteme"[55] dar, die zwar „auf eine wie auch immer geartete Unverfügbarkeit"[56] ausgerichtet sind, aber sich nicht einfach als integraler Bestandteil einer

chend der buddhistischen Tradition. Uns stehen beide Ausformungen der mystischen Wahrnehmung zur Verfügung. Es ist für uns vielleicht nötig, dass wir beide Wege auch erfahren, und genau dazu ruft uns ein interspirituelles Verständnis. Indem wir das tun, teilen wir ein viel umfänglicheres Verstehen des Absoluten, bekommen wir die Chance, das personale Göttliche genauso wie die transpersonale Quelle zu erfahren" (ebd.).

53 Mall, Ram Adhar, *Philosophie* im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 8.

54 Flasche, Rainer, *Religionswissenschaft-Treiben*. Versuch einer Grundlegung der Religionenwissenschaft (Marburger Religionsgeschichtliche Beiträge 5), Berlin 2008, 123f.

55 Ebd. 72.

56 Ebd. 77.

Einheit verstehen, die entweder immanent als „globale religiöse Grundstruktur" oder transzendent als „letzte göttliche Wirklichkeit" zur Geltung kommt. Das heißt: Religiöse Vielfalt ist nicht ein kontingentes Faktum, „hinter" dem Spiritualität – sprachliche, gesellschaftliche, kulturelle Prägungen unterlaufend – die „eigentliche" Identität religiöser Einheit zu finden hätte; vielmehr hat „Spiritualität" die reale Gestalt einer religiösen Tradition zu würdigen, indem sie aufzeigt, warum sie *gerade so*, wie sie ist, „Heil" und „Wahrheit" vermittelt – mit allen Möglichkeiten und Grenzen.

Dass „Spiritualität" nicht zu einer Nivellierung von Differenzen und konkreten Traditionen tendiert, sondern sie in ihrer unverwechselbaren Identität anerkennt (ohne sie allerdings vor der Kritik anderer Religionen oder gegenüber dem Anspruch unverfügbarer Transzendenz zu immunisieren), zeigt der Versuch von Klaus Hock, Religion(en) als Ensemble unterschiedlicher Gegenstandsbereiche zu begreifen, als Netze, in denen Elemente und Ausdrucksformen bestimmter Praktiken und Einstellungen auf verschiedene Weise miteinander verknüpft sind.[57] So lassen sich in den Religionen ethische, rituelle, kognitive, institutionelle, symbolische und erfahrungsbezogene Dimensionen benennen. Formen der Unterstützung von Armen, Gebetsweisen, Texte mit Weltentstehungsepen, Traditionen der Rechtsprechung oder Heilungspraktiken – all dies strukturiert und prägt eine bestimmte Religion, die kein unveränderliches „Wesen" aufweist, sondern eine charakteristische Art und Weise, wie sie Ethik, Liturgie, Dogmatik und Mystik kombiniert. Elemente, die in der einen religiösen Gemeinschaft von hoher Bedeutung sind (wie etwa das Mönchtum in buddhistischen Traditionen), fehlen in einer anderen Religion (zum Beispiel im Islam) gänzlich oder sind nur schwach ausgeprägt. Die „Spiritualität" einer Religion, die Klaus Hock nicht explizit erwähnt, bildet in diesem Zusammenhang aber nicht ein Teilelement neben anderen – wenn auch die Dimensionen der Symbole oder der Erfahrung am ehesten als „spirituell" relevant anzusehen wären –, sondern ist als *Form* der Verbindung all dieser Elemente zu verstehen sowie als Haltung, die in dieser „Kombination" zum Ausdruck kommt. Während eine Spiritualität A beispielsweise ethischen Anstrengungen einen Vorrang in einem bestimmten religiösen Lebenszusammenhang einräumt, betont eine Spiritualität B die liturgische Bedeutung religiöser Vollzüge, während eine Spiritualität C ausgeprägt theologisch-dogmatische Schwerpunkte setzt. Entsprechend dieser Ordnung religiöser Dimensionen ergeben sich unterschiedliche „Stile"[58], wie eine bestimmte Religion das menschliche Leben zu deuten, zu bewältigen und auf ihr letztes Ziel hin aus-

57 Vgl. Hock, Klaus, *Einführung* in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, 20.

58 Spiritualitäten, so Petrus Bsteh, verkörpern eine „Stilgeschichte" des Glaubens; vgl. Bsteh, Petrus, *Einleitung* zu: Die Unterscheidung der Geister als Krise religiöser Erfahrung, in: Bsteh, Petrus/Proksch, Brigitte (Hg.), Spiritualität im Gespräch der Religionen I (Spiritualität im Dialog 1), Wien/Berlin 2009, 90-92; 90.

zurichten versucht. Dass die Differenzen religiöser „Spiritualitäten" in diesem Sinn nicht nur *inter*religiös, sondern auch *intra*religiös zur Geltung kommen, macht die theologische Auseinandersetzung umso anspruchsvoller, weil es nicht darum gehen kann, eine „spirituelle Substanz" aus allen Religionen herauszudestillieren, sondern den Stil religiösen Lebens zu beachten, aus dem charakteristische Ordnungen religiöser Sprache, Symbolik, Ethik und Liturgie hervorgehen.

Dennoch ist die Frage nach dem, was alle Vollzüge von Religion und Haltungen von Spiritualität *eint*, weder unsinnig noch überflüssig. Die bisherigen Ausführungen stehen der Auffassung, religiöse Lebensformen prinzipiell als Ausdruck *ein und desselben* „letzten Mysteriums" anzusehen, skeptisch gegenüber, und plädieren dafür, die Pluralität und Diversität der religiösen Lebenswirklichkeiten als *Ort* des Glaubens und der Spiritualität wahrzunehmen und sie nicht vorschnell zugunsten einer „allen gemeinsamen letzten Wirklichkeit" zu relativieren.

Die Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils hat auf die Frage, worin nun die „Einheit" der vielen Religionen und Spiritualitäten bestehe, eine Antwort gegeben, die bis jetzt in ihrer religionstheologischen Bedeutung noch nicht entsprechend wahrgenommen wurde; diese Einheit findet sich in den *Fragen*, die *allen* Menschen gemeinsam sind. Der Text ist hinlänglich bekannt:

„Die Menschen erwarten von den verschiedenen Religionen eine Antwort auf die verborgenen Rätsel der menschlichen Bedingung, die so wie einst auch heute die Herzen der Menschen im Innersten bewegen: was der Mensch sei, was der Sinn und das Ziel unseres Lebens, was gut und was Sünde, welchen Ursprung die Leiden haben und welchen Zweck, welches der Weg sei, um das wahre Glück zu erlangen, was der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tod, was schließlich jenes letzte und unaussprechliche Mysterium, das unsere Existenz umfasst, aus dem wir unseren Ursprung nehmen und auf das wir zustreben" (NA 1,3).

Die „Einheit" der Religionen besteht demnach in den menschlichen Grundfragen, die nach einer Antwort verlangen: die Identität des Menschen und seines Lebens, die Erfahrung von Gut und Böse, die Frage nach dem Sinn des Leidens, die Suche nach Glück, der Tod und schließlich das „letzte Mysterium" der menschlichen Existenz, angesichts dessen je neu zu fragen ist: „Woher komme ich? Wohin gehe ich? Welchen Sinn hat mein Leben?" Die Religionen der Welt haben sich demnach als *Antworten* zu begreifen und die Fragen der Menschen aufzunehmen, die sich auf ein „letztes ‚unaussprechliches' Mysterium" hin ausrichten. Dadurch werden den Religionen Fragen zugemutet, die sie nicht selbst gestellt haben; sie beantworten diese Fragen zum Teil ähnlich, zum Teil unterschiedlich, zum Teil gegensätzlich. Eine interreligiöse „Einheit" aber ist nur in jenen „rätselhaften" Fragen zu finden, die „die Herzen der Menschen im Innersten bewegen". Von daher wäre neu zu überlegen, ob „interreligiöse

Spiritualität", wie sie von *Nostra aetate* her initiiert wurde, nicht als leidenschaftliche Zuwendung zu den Menschen und ihren Fragen zu verstehen wäre, als Impuls, der die eigene religiöse Tradition samt ihrer ethisch-liturgisch-institutionellen Konstellation selbstkritisch auf jene Grundthemen hin ausrichtet, die solange als Stachel des Lebens und Denkens zu spüren sein werden, wie Menschen auf dieser Erde leben werden. Zumindest nach katholischem Verständnis ist seit *Gaudium et spes* 1 keine Form des Glaubens und der Spiritualität denkbar, die nicht die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit" als ihre eigene Erfahrung wahrnimmt und in unermüdlichem Austausch Antworten auf die Fragen nach dem Heil des Menschen sucht. In diesem Sinn gibt es keine katholische Frömmigkeit ohne interreligiöse Spiritualität, weil die Praxis des Glaubens nur im Dialog mit den Grundfragen der Menschen gelingen kann. Der „Dialog der religiösen Erfahrung", wie er im wegweisenden Dokument *Dialog und Verkündigung* als vierter Aspekt interreligiöser Dialoge gekennzeichnet wird[59], stellt deshalb auch nicht eine beliebige oder periphere Angelegenheit für exotische „Grenzgänger" zwischen den Religionen dar, sondern stellt ein „Markenzeichen" christlichen Lebens im weltkirchlichen Kontext dar.[60] „Spiritualität" bezeichnet von daher jene Haltung, die das letzte Wovonher und Woraufhin menschlicher Existenz thematisiert, in den Grundfragen nach Heil und Unheil verortet und als Herausforderung des eigenen religiösen Lebenskontextes begreift.

3. Das Leben der Armen: eine befreiungstheologische Perspektive

„Spiritualität", so ließen sich die bisherigen Überlegungen resümieren, bezeichnet in einem allgemeinen, säkularen Sinn jene Ressourcen, aus denen eine Gesellschaft Impulse zur Deutung des Lebens, zum ethischen Handeln und zum Umgang mit Kontingenzerfahrungen schöpft, und in einem (religions-) theologischen Sinn eine Haltung der Offenheit für jene Fragen, die Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und Religionen angesichts eines „letzten Geheimnisses"

59 Neben dem Dialog des Lebens, des Handelns und des theologischen Austauschens geht es um den „Dialog der religiösen Erfahrung, in dem Menschen, die in ihrer eigenen religiösen Tradition verwurzelt sind, ihren spirituellen Reichtum teilen, z. B. was Gebet und Betrachtung, Glaube und Suche nach Gott oder dem Absoluten angeht" (Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog, Kongregation für die Evangelisierung der Völker, *Dialog* und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi, 19. Mai 1991 [VApS 102], Nr. 42).

60 Vgl. Geffré, Claude, Die *Zukunft* des christlichen Glaubens im Zeichen der Herausforderung durch den religiösen und den kulturellen Pluralismus, in: Brosse, Richard/Heidemanns, Katja (Hg.), Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche. Für Hermann Schalück, Freiburg i. Br. 2008, 318-332.

ihres Lebens stellen. „Spirituell" lebt, wer sich solchen möglichen Anstößen, Fragen und auch kritischen Herausforderungen nicht verschließt, sondern sie als Chance des Wachstums, der Horizonterweiterung und der Erneuerung begreift. Deshalb meint „Spiritualität" gerade nicht die Immunisierung kritischer Wahrnehmung oder die symbolisch-emotionale Aufladung der eigenen religiösen Identität, sondern die Befähigung, vertraute und fremde religiöse Bekenntnistraditionen sensibel und (selbst-)kritisch als vermittelnde und verdeckende Antworten auf jenes „letzte Mysterium" zu begreifen, auf das hin der Mensch unterwegs ist.

Eine solche „Grundspiritualität" bezeichnet „Wege, auf denen sich der Mensch dem letzten, tragenden Geheimnis der Wirklichkeit nähert"[61], betont Jon Sobrino SJ, einer jener zeitgenössischen Theologen, die sich um die Weiterentwicklung einer zeitgemäßen Theologie der Spiritualität sehr verdient gemacht haben. Entgegen mancher Kritik, die in der „Theologie der Befreiung" nur eine religiös verbrämte Form der Gesellschaftskritik sah, machte Sobrino klar: „Die Theologie der Befreiung ist eine geistliche Theologie."[62] Von Anfang an waren befreiungstheologische Ansätze von der Überzeugung geprägt, dass die politische Praxis der Christen – entsprechend einem Wort von Ignacio Ellacuría SJ – „Befreiung mit Geist"[63] ist, ja dass der Kampf um Befreiung aus verschiedenen Formen der Unterdrückung als „geistlicher Akt"[64] zu verstehen ist. Dass dies keine leeren Parolen sind, verdeutlicht Sobrino, indem er vier Elemente einer „Struktur der Spiritualität der Befreiung"[65] benennt: Gemeint ist (1) ein „ehrliches Sehenwollen der Wirklichkeit"[66], womit der Mut verbunden ist, sich der Realität der Armut, der Unterdrückung und der Gewalt in einem großen Teil der Welt zu

61 Sobrino, Jon, *Geist*, der befreit. Lateinamerikanische Spiritualität, Freiburg i. Br. 1989, 62.

62 Ebd. 84.

63 Sobrino, Jon, *Spiritualität* und Nachfolge Jesu, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 2, Luzern 1996, 1087-1114; 1103.

64 Ebd. 1102. – So ist auch wenig bekannt, dass für Gustavo Gutiérrez, den Nestor der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, die Theologie der Spiritualität ein zentrales Thema seines Schaffens darstellt. Schon in seinem Grundlagenwerk zur Theologie der Befreiung findet sich ein eigenes Kapitel zur „Spiritualität der Befreiung", in dem er festhält: „Spiritualität ist eine konkrete, kraft des Geistes ermöglichte Form, das Evangelium zu leben, bzw. eine genau definierte Art, ‚vor dem Herrn' in Solidarität mit allen Menschen und ‚mit dem Herrn' vor den Menschen zu leben. Sie entsteht aus einer intensiven geistigen Erfahrung, die unmittelbar thematisiert und im Leben bezeugt wird" (Gutiérrez, Gustavo, *Theologie* der Befreiung [Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 11], München/Mainz ^{9}1986, 191f.). Vgl. ebenso Gutiérrez, Gustavo, Aus der eigenen *Quelle* trinken. Spiritualität der Befreiung (Fundamentaltheologische Studien 12), München/Mainz 1986.

65 J. Sobrino, *Geist*, 26.

66 Ebd. 28.

stellen und angesichts der Erfahrung des Todes bewusst das Leben zu bejahen. Die damit verbundene Konfrontation fordert (2) eine Haltung der „Treue dem Wirklichen gegenüber“[67]. Ein „spirituelles“ Leben zeichnet sich dadurch aus, dass es an einer offenen und ehrlichen Einstellung der gesellschaftlichen Realität gegenüber festhält, auch wenn dies seinen Preis hat. In dieser Wirklichkeit, so führt Sobrino weiter aus, zeigen sich Ansätze für neue Wege, die Befreiung und Lebendigkeit verheißen. Einer „Spiritualität der Befreiung“, die diese Dynamik des Lebens ernst nimmt, zu folgen, heißt demnach: (3) „dem ‚Mehr' der Wirklichkeit entsprechen und sich von ihm leiten lassen“[68]. In dieser Offenheit für ein „Mehr“ eröffnet sich schließlich eine fundamentale Beziehung: (4) die „Erfahrung der Gnade, dass wir nicht nur unter dieser Wirklichkeit zu leiden haben, sondern dass sie uns auch trägt“[69]. Der Mensch, der sich ehrlich und treu der Realität des Lebens stellt, darf sich von Gott als zutiefst beschenkt erfahren – das ist gewissermaßen das Schlüsselelement einer „Spiritualität der Befreiung“[70], die sich weder der Dramatik der gesellschaftlichen Probleme entzieht noch dem Anspruch gläubiger Hoffnung verschließt: „Diese Dimension des ‚Menschseins-mit-Geist', die auf das Krisenhafte und das Verheißungsvolle der Realität antwortet und die verschiedenen Elemente der Antwort auf die Realität vereinigt, damit diese am Ende mehr Verheißung als Krise ist, nennen wir ‚Spiritualität'.“[71]

Mit seiner kleinen Kriteriologie[72] befreiungstheologischer Spiritualität hat Jon Sobrino eine markante Konkretisierung jenes „Ortes“ vorgenommen, den *Nostra aetate* 1 als „Fragen der Menschen“ identifizierte. Konstitutiv für „Spiritualität“ ist nicht nur die Suche des Menschen nach „Sinn“, sondern nach *Befreiung*. Was die Pastoralkonstitution schon in ihrer Einleitung hervorhob, indem sie von der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst ... besonders der *Armen* und *Bedrängten*“[73] als dem *proprium* der Glaubensidentität der Jünger Christi sprach, führte die lateinamerikanische Befreiungstheologie konsequent weiter. Die Armen, hebt Jon Sobrino mit Verweis auf die zweite Generalversammlung

67 Ebd. 33.
68 Ebd. 35.
69 Ebd. 42.
70 Genau diese Erfahrung steht im Zentrum des oben angeführten „Spiritualitätskapitels“ von Gustavo Gutiérrez: „Eine Spiritualität der Befreiung muss durchdrungen sein vom Erlebnis, *unverdient beschenkt* zu sein. Denn Gemeinschaft mit dem Herrn und mit allen Menschen ist vor allem ein Geschenk. Daraus ergeben sich Universalität und Radikalität der Befreiung“ (G. Gutiérrez, *Theologie*, 193).
71 J. Sobrino, *Spiritualität*, 1087.
72 In Sobrinos Beitrag für *Mysterium liberationis* finden sich die vier Elemente einer „Spiritualität der Befreiung“ etwas modifiziert wieder; hier ist die Rede von „Redlichkeit gegenüber dem Realen“ (ebd. 1091), der „Reaktion der Barmherzigkeit“ (ebd. 1092), der „Treue gegenüber dem Realen“ (1094) und dem „Sich vom Realen tragen lassen“ (ebd. 1095).
73 *Gaudium et spes* 1 (Hervorhebung: F. G.-P.).

des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) hervor, sind „Ort spiritueller Erfahrung, Ort der Begegnung mit Gott“[74]. Damit ist nicht bloß gesagt, dass sich eine „Spiritualität der Befreiung“ *auch noch* um die Armen kümmert oder Aspekte des geistlichen Lebens mit sozialen oder politischen Elementen verstärkt; vielmehr haben sich *Prinzip* und *Form* der „Spiritualität“ durch die Befreiungstheologie verändert: Prinzip[75] der Spiritualität ist das Leben der Armen. Nur wer sich an den *Ort* der Armen begibt, ihre Erfahrungen teilt, ihr Leiden wahrnimmt, mit ihrer Ausgrenzung und Unterdrückung konfrontiert wird, kommt mit dem *principium* von „Spiritualität“ in Beziehung: „Es ist eine Option, die das Ganze des Menschen in seiner Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit betrifft. Im Hinblick auf das, was wir wissen können, bedeutet es, die gesamte Realität, Gott und die Menschen von Armen her zu erfassen und zu verstehen.“[76] Die konsequente Wahrnehmung der Welt der Armen als *locus theologicus* bildet den entscheidenden Unterschied zwischen einer traditionellen bzw. „liberalen“ Theologie und einem befreiungstheologischen Ansatz,[77] und dies auch in der Theologie der Spiritualität oder der Religionstheologie.[78] Für die christliche Tradition hat der 1980 ermordete Erzbischof von San Salvador, Oscar Arnulfo Romero, dieses Prinzip der Befreiungstheologie durch den Topos des „*vivens pauper*“ eindrücklich unterstrichen: „Wo der Arme zu leben beginnt, wo er beginnt, sich zu befreien, wo Menschen fähig sind, sich gemeinsam um einen Tisch zu versammeln und zu teilen, da ist der Gott des Lebens mitten unter ih-

74 J. Sobrino, *Spiritualität*, 1100. – Ähnlich J. Sobrino, *Geist*, 14, mit Blick auf die nachkonziliare Entwicklung der Spiritualität im Allgemeinen und des Ordenslebens im Besonderen: „So wurden die Armen zum ‚Ort‘ jeden christlichen Lebens und um so mehr jeden Ordenslebens. Und was im Zusammenhang mit unserem Thema noch wichtiger ist: Man hat auch entdeckt, dass dieser Ort darüber hinaus der Ort des geistlichen Lebens ist.“

75 Das heißt hier: Grundlage bzw. Kriterium für die Geltung eines bestimmten Anspruchs. – Zum Verständnis von „Prinzip“ im fundamentaltheologischen Sinn vgl. Seckler, Max, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann J./Seckler, Max (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie (UTB 8173), Tübingen/Basel ^{2}2000, 331-402; 346-348.

76 J. Sobrino, *Spiritualität*, 1099.

77 Zu dieser Differenzierung vgl. Oduyoye, Mercy Amba, Wir selber haben ihn gehört. Theologische Reflexionen zum Christentum in Afrika, Freiburg/Schweiz 1988, 79-84; Sölle, Dorothee, *Gott* denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990, 17-34.

78 Vgl. Silber, Stefan, Die *Bekehrung* der Religionen. Die Option für die Armen als Maßstab für den interreligiösen Dialog, in: Franz, Thomas/Sauer, Hanjo (Hg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Für Elmar Klinger. Band 2: Diskursfelder, Würzburg 2006, 78-104. – Silbers beachtenswerte These lautet: „Es kann keine Option für die Armen geben ohne die Aufmerksamkeit für die religiöse und interreligiöse Situation der Armen. Und es kann ebenso keinen interreligiösen Dialog geben ohne die Option für die Armen“ (ebd. 88).

nen."[79] Eine befreiungstheologische Perspektive von „Spiritualität" zu vertreten heißt nicht nur, auf die Welt der Armen „hinzuschauen", sondern die Armen als Subjekt von Glaube und Theologie, Spiritualität und Kirche ernst zu nehmen, also vom Standort der Armen aus die Hoffnung des Glaubens neu zu begreifen. Die Förderung des Lebens der Armen ist schließlich auch Prinzip und Kriterium eines möglichen interreligiösen Dialogs und eines Austausches über religiöse Erfahrungen, der sich vor allem hinsichtlich der Frage zu bewähren hat, ob „Spiritualität" eine befreiende Dynamik aufweist und eine „integrale Befreiung"[80] initiiert oder eine Flucht vor der bedrängenden Realität der Armut unternimmt. Zweifellos ist die Orientierung an Gerechtigkeit, Leben und Befreiung als Schlüsselkriterium einer interreligiös glaubwürdigen Form von „Spiritualität" anzusehen[81].

Aus dem *Prinzip* befreiungstheologischer Spiritualität, dem Leben der Armen zu dienen, ergibt sich auch deren *Form*, die als „Spiritualität der Beteiligung" bezeichnet werden kann. Die veränderte Topologie der Spiritualität führt gewissermaßen zu einer veränderten Methodologie, die danach fragt, was „spirituelle" Menschen *tun*, wie sie in den verschiedenen religiösen Traditionen angesichts bedrückender Armut und schreiender Ungerechtigkeit handeln. Dass Mystik und Politik, Spiritualität und Befreiung untrennbar zusammengehören (ohne dabei einen der beiden Aspekte auf den anderen zu reduzieren), gehört zu

79 Romero, Oscar Arnulfo, Die politische *Dimension* des Glaubens und die Option für die Armen. Vortrag anlässlich der Verleihung des Ehrendoktorats durch die Universität Löwen (2. Februar 1980), in: Oscar Arnulfo Romero, Blutzeuge für das Volk Gottes, Olten 1986, 109-126; 123. – Eine sorgfältige Auseinandersetzung mit der Thematik des „Lebens der Armen" als Prinzip von Theologie und Spiritualität findet sich in Sobrino, *Geist*, 124-142.

80 Comblin, José, Der Heilige *Geist*, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 1, Luzern 1995, 611-634; 633.

81 Der aus Österreich stammende Bischof von Xingu (Nordostbrasilien), Erwin Kräutler, gilt weltweit als einer der prononciertesten Vertreter eines solchen befreiungstheologischen Prinzips von „Spiritualität", das gleichermaßen Solidarität mit den Unterdrückten, Sorge für die Gemeinden und einen aufrichtigen Dialog mit Angehörigen ethnischer Religionen und traditioneller Kulturen des Amazonas umfasst. Immer wieder bringt Kräutler diese befreiende Glaubensüberzeugung und -praxis markant zum Ausdruck: „Gott offenbart sich als lebendiger Gott, als Gott des Lebens, als ein Gott, der hört, sieht, fühlt, herabsteigt und die Gerechtigkeit liebt. Gerechtigkeit wird zur einzig wahren Liturgie, die Gott gefällt. Er verabscheut alle Frömmigkeit, die von der Liebe zum Schwachen, zum Armen, zum Gedemütigten, zum Verachteten, getrennt ist. Und weil Gott ein Gott des Lebens ist, nimmt er Partei für alle jene, denen ‚Leben' verweigert, geraubt, abgesprochen wird, die in ihrem Leben gefährdet oder bedroht sind, die nach mehr Leben schreien" (Kräutler, Erwin, Mein Leben ist wie der *Amazonas*. Aus dem Tagebuch eines Bischofs, Salzburg 1992, 50f.). – Vor allem aufgrund dieser entschiedenen Option für eine integrale Befreiung der Menschen erhielt Erwin Kräutler am 7. Oktober 2009 das Ehrendoktorat der Universität Salzburg.

den Grundeinsichten gegenwärtiger (und wohl auch zukünftiger) Theologie, wie sie exemplarisch in vielen Dokumenten von EATWOT formuliert wurde. „Dies erfordert die Entwicklung einer entsprechenden Spiritualität ..., in diesem Prozess selbst zu den an den Rand Gedrängten zu gehören, in unserem Engagement auszuharren, Risiko zu tragen und inmitten der aktiven Beteiligung am Kampf des Volkes zu einem vertieften inneren Frieden zu finden“[82], heißt es zum Beispiel in einer asiatischen Positionsbestimmung. Aus lateinamerikanischer Perspektive wird die Zusammengehörigkeit von „Spiritualität“ und „Befreiung“ ebenfalls deutlich unterstrichen und in ihrer politischen und interreligiösen Dimension gewürdigt: „Spiritualität ist nicht nur ein einzelnes Moment am Befreiungsprozess der Armen. Sie ist die Mystik der Erfahrung Gottes mitten in diesem ganzen Prozess. ... Spiritualität verlangt heute auch von uns, dass wir uns mit den großen religiösen und kulturellen Traditionen der Dritten Welt bereichern.“[83] Eine prägnante Charakterisierung dessen, was eine „Spiritualität der Beteiligung“ meint, liefert schließlich ein in Afrika erstelltes Dokument:

„Für romantisierende Spiritualität ist kein Platz. Es handelt sich um einen Schrei nach Leben, um die Kraft, dem Tod und seinen Helfershelfern zu widerstehen. Spiritualität ist der Name, den wir jener Kraft geben, die uns weitergehen lässt, es ist die sichere Überzeugung von der Gegenwart Gottes mitten im Kampf. Spiritualität meint den Widerstand der Menschen gegen Entmenschlichung, meint die Erfüllung der Suche nach Selbstfindung, Selbstbestätigung und Zugehörigkeit, denn in jedem Mitglied der menschlichen Gemeinschaft ist dieser Drang nach Leben gegenwärtig, nach Leben als Mensch und in Fülle.“[84]

Wie auch immer „Spiritualität“ ausgeformt und konkret gelebt werden mag; wenn ihre „Form“ nicht in einer *Beteiligung* am Kampf gegen Unmenschlichkeit und an der Suche nach Lebensfülle für die Armen – und von daher für *alle* Menschen – besteht, wird sie den Menschen nichts zu sagen haben. Ein pointiertes Beispiel für eine solche befreiungstheologische Option der Spiritualität stellt eine Erklärung indischer Ordensfrauen aus dem Jahr 1999 dar, in der es u.a. heißt: „Eine neue Spiritualität für das religiöse Leben muss entwickelt werden, die tief verwurzelt ist im Evangelium und im Leben der Armen. Es muss eine Spiritua-

82 Schlusserklärung der Konferenz von Colombo/Wennappuwa (EATWOT III, 1979), in: Von Gott reden im Kontext der Armut. *Dokumente* der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologinnen und -Theologen 1976-1996 (TDW 26), Freiburg i. Br. 1999, 67-78; 76.

83 Schlusserklärung der Konferenz von São Paulo (EATWOT IV, 1980), in: ebd. 85-106; 98f.

84 Schlusserklärung der Konferenz von Nairobi (EATWOT VIII, 1992), in: ebd. 222-248; 235.

lität der Beteiligung sein."[85] Konkret bedeutet dies „eine paradigmatische Verlagerung von einer pietistischen, strukturierten, ‚jenseitigen' und starren Spiritualität zu einer ganzheitlichen (feministischen) Spiritualität der Beteiligung. Das neue Paradigma wird charakterisiert sein durch: (1) Dynamik, Kreativität und Kontemplation, (2) Offenheit für die Ökumene und den interreligiösen Dialog auf der Ebene von Glauben und Handeln, (3) Bereitschaft, mit allen Menschen guten Willens für eine gemeinsame Sache zusammenzuarbeiten."[86]

Was in dieser ordenstheologischen Stellungnahme klar auf den Punkt gebracht wurde, stellt Prinzip und Form von „Spiritualität" dar, wie sie der Realität der Welt des 21. Jahrhunderts angemessen ist: Wahrnehmung der kreativen Kraft eigener und fremder spiritueller Traditionen, Bereitschaft zum interreligiösen Lernen, Beteiligung am Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung sowie die Zusammenarbeit mit anderen, die sich für ein menschenwürdiges Leben aller – christlich gesprochen: für die Wirklichkeit des Reiches Gottes[87] – so einsetzen. In diesem Sinn kann das Kriterium der Förderung des Lebens der Armen als Schlüsselprinzip der Praxis von Spiritualität, der Entwicklung einer Theologie der Spiritualität sowie der Etablierung „interreligiöser Spiritualität" angesehen werden.[88] Und das heißt schlussendlich: „Spiritualität" hat mit Beanspruchung, Veränderung, Öffnung, Ortswechsel und Zuwendung zu tun; sie kann zwar von einer „Dritten-Person-Perspektive" her reflektiert, aber nur in einer „Ersten-Person-Perspektive"[89] praktiziert werden.

Worin könnte nun die Aufgabe bestehen, „Spiritualitäten anderer Religionen" im Rahmen eines theologischen Studienplans zu lehren? Im Sinn der bisherigen Überlegungen schlage ich vor, folgende Problemstellungen in besonderer Weise zu berücksichtigen: (1) Die christlich-religiöse Rede von „Spiritualität" muss im Kontext eines *säkularen* Wirklichkeitsverständnisses sprachfähig werden und einen „komplementären Lernprozess" (Habermas) fördern, der die Po-

85 Die Förderung von Ordensfrauen. Erklärung und Aktionsprogramm einer repräsentativen Gruppe von Ordensfrauen, in: Weltkirche. Dokumente aus Afrika, Asien und Lateinamerika 19 (1999) 231-233; 232.

86 Ebd. 233.

87 Vgl. Eigenmann, Urs, „Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde". Die andere Vision vom Leben, Luzern 1998, 190-204, vor allem die idealtypische Differenzierung zwischen einer „Spiritualität der Anpassung und der Beruhigung" und einer „Spiritualität des Widerstandes und des Kampfes" (ebd. 193).

88 Vgl. die aufschlussreiche Kriteriologie einer befreiungstheologisch orientierten Frauenspiritualität bei Mananzan, Mary John, *Religionen* und Frauen in Asien. Wege zu einer lebensfördernden Spiritualität (Theologie interkulturell 14), Frankfurt/London 2004, 64-66, sowie die Charakterisierung eines „spirituellen Menschen" bei Mendonca, Clemens, Christliche *Spiritualität* im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen (Theologie interkulturell 19), Ostfildern 2009, 148f.

89 Vgl. die entsprechende Differenzierung zwischen Theologie und Religionsphilosophie/Religionswissenschaft bei I. U. Dalferth,., *Wirklichkeit*, 105-110.

tentiale religiöser und nichtreligiöser Lebensdeutung wechselseitig erschließt. (2) „Spiritualität" ist religionstheologisch als *Stil* einer religiösen Tradition zu begreifen, die an den Fragen der Menschen nach dem „letzten Geheimnis" ihres Lebens anknüpft und angesichts dieser existentiellen Herausforderungen profilierte Antworten anbietet. (3) „Spiritualitäten" sind auf ihren Wirklichkeitsbezug und vor allem auf ihr veränderndes und *befreiendes* Potential hin zu befragen; die Herausforderung der Armut als Menschheitsproblem muss ein integrales Moment interreligiöser Spiritualität darstellen.[90] (4) Und nicht zuletzt stellt interreligiöses Lernen – also auch das Kennenlernen anderer Formen von „Spiritualität" – immer eine wichtige und bereichernde Erfahrung dar, die die Krisis und Verheißung der Religionen stets neu zur Geltung bringt.[91] Das Studium von „Spiritualität(en)" könnte von daher eine Möglichkeit sein, jene „ursprüngliche befreiende Erfahrung"[92], die das Herz einer religiösen Tradition ausmacht, wieder zu entdecken und dadurch ein Potential zu erschließen, das sowohl intrareligiöse Erneuerung als auch interreligiöse Verständigung ermöglicht. Nötig und heilsam wäre ein solcher Impuls in der heutigen Welt allemal.

90 Vgl. dazu grundsätzlich Maier, Martin, *Spiritualität* der Befreiung, in: Delgado, Mariano/Waldenfels, Hans (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich SJ (Studien zur Religions- und Kulturgeschichte 12), Fribourg/Stuttgart 2010, 47-61.

91 Vgl. Casaldáliga, Pedro/Vigil, José Maria, *Spiritualität* und Pluralität der Religionen, in: Concilium 43 (2007) 110-116.

92 Pieris, Aloysius, *Christentum* und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen, in: Ders., Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus, Mainz 1989, 157-194; 171. – „Die Herzmitte jeder Religion ist ... jene befreiende Erfahrung, die eine bestimmte Religion ins Leben gerufen hat. Sie ist ihre spirituelle Kraft, die wie Blut ständig durch die Adern der Überlieferung fließt und die Kulturen belebt, die im Umfeld dieser Religion wachsen und gedeihen" (ebd.).

SaThZ 14 (2010) 110-124

Grenzen des Sagbaren

Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen – Eine Fallstudie*

Sigrid Rettenbacher, Salzburg

„Die Kirche wird 50 Jahre brauchen, um sich von den Irrwegen Johannes' XXIII. zu erholen."[1] – „Es wird lange dauern, bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sein wird."[2] Zwei Stimmen aus der Zeit des Konzils, zwei Einschätzungen, wie sie unterschiedlicher nicht sein könnten. Geht man mit Otto Hermann Pesch davon aus, dass es 50 Jahre dauert, bis ein Konzil rezipiert, also bewusst „in lebendige Kirchenwirklichkeit" umgesetzt wird,[3] dann ist es heute – 50 Jahre nach Ankündigung des Konzils und bald 50 Jahre nach dessen Eröffnung – an der Zeit zurückzuschauen und eine Standortbestimmung vorzunehmen. Wo stehen wir, wo steht die Kirche 50 Jahre nach ihrer Öffnung zur modernen Welt? Wie die beiden einleitenden Zitate zeigen, wird die Beantwortung dieser Frage von der eigenen perspektivengeleiteten Einschätzung des Konzils – als Bruch oder in Kontinuität mit der Tradition[4] – abhängen. Sehen wir das 2. Vatikanum mit Rahner als „gottgeschenkte" und somit geistgeleitete Wirklich-

* Eine englische Version dieses Beitrags wird unter dem Titel „One Text – Different Meanings? The Notification on Jacques Dupuis in the Light of the Second Vatican Council" im Tagungsband der ESITIS-Tagung 2009 erscheinen, vgl. Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe (Currents of Encounter), Rodpoi 2010. Einige der hier dargelegten Gedanken und Passagen finden sich auch in meinem im Herbst erscheinenden Beitrag „WeltReligionen – Die Kirche in der Welt der Religionen von heute", in: Gmainer-Pranzl, Franz/Holztrattner, Magdalena (Hg.), Partnerin der Menschen – Zeugin der Hoffnung. Die Kirche im Licht der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (Salzburger Theologische Studien), Innsbruck/Wien 2010.

1 So zitiert Pesch, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische *Konzil*. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 52, Kardinal Giuseppe Siri, zur Zeit des 2. Vatikanischen Konzils Erzbischof von Genua.

2 Rahner, Karl, Das *Konzil* – Ein neuer Beginn. Vortrag beim Festakt zum Abschluß des II. Vatikanischen Konzils im Herkulessaal der Residenz in München am 12. Dezember 1965, Freiburg 1966, 21, zitiert nach Pesch, Konzil 352.

3 Ebd. 16.

4 Diese Frage ist in den jüngsten kirchenpolitischen Vorfällen rund um die Piusbruderschaft – nicht zuletzt auch mit Blick auf die anderen Religionen – wieder heftig debattiert worden. Doch ist zu betonen, dass sich das 2. Vatikanum – bei allen Neuerungen, die es gebracht hat – ganz eindeutig in der Offenbarung Jesu Christi und der kirchlichen Tradition – und zwar zurück bis in die altkirchliche Zeit – verortet hat (Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert, Kleines *Konzilskompendium*, Freiburg ^{35}2008, 20f.).

keit,[5] so dürfen wir das Bild Johannes' XXIII. vom Konzil als „Blume, die in einem unterwarteten Frühling blüht",[6] aufgreifen und fragen: Hat die Blume ihre volle Blüte erreicht? Können wir die Früchte des Konzils schon ernten?

Das 2. Vatikanische Konzil hat – im Vergleich zu früheren Konzilien – nicht nur eine Menge an Textmaterial hervorgebracht, es hat vor allem das Selbstverständnis der Kirche in grundlegend neuer bzw. „radikaler" – im Rückgriff auf die Wurzeln des Christentums in seiner 2000jährigen Tradition – Weise bestimmt. Deshalb ist es schwierig, zumal als junge Theologin, die auf das Konzil nur als geschichtliches Ereignis und nicht aus eigener lebendiger Erfahrung zurückgreifen kann, eine Einschätzung des Konzils in seiner Gesamtheit vorzunehmen. Die folgenden Überlegungen sollen deshalb auf eine bestimmte Thematik beschränkt bleiben, die durch das Konzil ihren entscheidenden Aufschwung erfuhr: die Theologie der Religionen, also die Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen religiösen Traditionen.[7] Dass sich alle Lösungsansätze im religionstheologischen Bereich in der einen oder anderen Weise auf das Konzil berufen und berufen müssen, ist nicht verwunderlich, bringt doch das Konzil neben der fast revolutionären Öffnung der Kirche gegenüber der modernen Welt auch einen einschneidenden Wandel in der Haltung der Kirche zu anderen religiösen Traditionen.[8] Die Kirche macht sich und ihre Identität zum Gegenstand eines Konzils und kommt dabei nicht umhin, sich mit den anderen Religionen zu beschäftigen,[9] stellen diese doch eine prekäre Relativierung der eigenen, gerade neu zu bestimmenden Identität dar. Dass die Kirche dieser Relativierung in höchstlehramtlichen Aussagen nicht mehr mit Abgrenzungen, sondern mit dem

5 Rahner, Konzil 21.

6 Zitiert nach Pesch, Konzil 23.

7 Dupuis, Jacques, *Toward* a Christian Theology of Religious Pluralism, Maryknoll/New York ^{7}2006, 2, spricht sogar von der „Geburtsstunde" der Religionstheologie in der Zeit des Konzils. Für die Bedeutung des 2. Vatikanischen Konzils im Hinblick auf den Dialog mit anderen Religionen spricht auch die Tatsache, dass Ernst Fürlinger seine Sammlung von Dokumenten zum interreligiösen Dialog mit dem Jahr 1964 beginnen lässt. 1964 wurde in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Konzil und im Blick auf die geplante Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen von Papst Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtchristen", seit 1988 „Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog" gegründet (vgl. Fürlinger, Ernst (Hg.), Der *Dialog* muss weitergehen. Ausgewählte Vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964-2008), Freiburg 2009, 9f. und 57).

8 Ebd. 17f.

9 Besonders offensichtlich wird diese Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit anderen religiösen Traditionen in der Entstehungs- und Textgeschichte von NA (Pesch, Konzil 292-303; Siebenrock, Roman A., Theologischer *Kommentar* zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, in: HThK Vat.II (Bd. 3), Freiburg 2005, 591-693, hier 633-643). In GS wird diese Auseinandersetzung nicht nur in einer äußeren Notwendigkeit – etwa den gesellschaftlichen Umständen –, sondern gerade im eigenen Selbstverständnis verortet (GS 92, vgl. auch DuV 38-40, 80).

Versuch einer positiven Verhältnisbestimmung begegnet – und zwar nicht nur im Hinblick auf einzelne Andersgläubige, sondern auf die religiösen Traditionen in ihrer Gesamtheit –, ist heute hinlänglich bekannt und muss(te) – zumindest bis in die jüngste Vergangenheit[10] – nicht eigens betont werden.

Angesicht der positiven Positionierung des Konzils gegenüber anderen Religionen, ist es verwunderlich, in welch unterschiedlicher Weise – negativ-abgrenzend und positiv-anschließend – in den religionstheologischen Debatten auf die einschlägigen Konzilstexte zugegriffen wird. Die Frage nach der Konzilsinterpretation und Konzilshermeneutik ist nach wie vor – oder gerade heute wieder – umstritten. Das hat seinen Grund nicht zuletzt in den Konzilstexten selbst, die ihre bewegte Entstehungsgeschichte widerspiegeln. Pesch spricht in diesem Zusammenhang in Anschluss an Max Seckler von einem „kontradiktorischen Pluralismus".[11] Da sich die verschiedenen Konzilsparteien aus unterschiedlichen theologischen Richtungen auf einen gemeinsamen Text einigen mussten, haben die Konzilstexte nicht selten Kompromisscharakter. Das macht ihre heutige Interpretation nicht einfacher, was sich gerade im Fall der Theologie der Religionen in signifikanter Weise bestätigt.

In diesem Beitrag soll die Frage der religionstheologischen Konzilshermeneutik anhand eines konkreten Fallbeispieles aufgegriffen werden, nämlich der Notifikation, die die Glaubenskongregation im Jänner 2001 gegen das Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* des belgischen Jesuiten Jacques Dupuis erlassen hat. Um die religionstheologischen Implikationen dieser Debatte herauszuarbeiten, soll dieses Fallbeispiel mit dem gegenwärtigen postkolonialen Diskurs über Religion, der seinen Ursprung gerade in der Zeit des Konzils hat, konfrontiert werden. Wenn sich das religionstheologische Unterfangen von diesem postkolonialen Diskurs herausfordern, aber auch befruchten lässt, treten einige Schwierigkeiten oder Sackgassen, in denen die religionstheologische Debatte heute oft verfangen scheint, erst deutlich zu Tage und können vom dadurch erlangten Problembewusstsein her neu angegangen werden. Diese Schwierigkeiten und Herausforderungen führen, wie wir sehen werden, ins Herz der Theologie selbst, nämlich des – in der Offenbarung grundgelegten und ermöglichten – Sprechens von Gott.

10 Vgl. Anm. 4.

11 Pesch, Konzil 151. Dementsprechend meint auch Karl Rahner, dass das Konzil die entscheidende Frage, nämlich ob andere Religionen als Heilswege angesehen werden können, offen gelassen hat. Die impliziten Konsequenzen aus all den positiven Aussagen über andere religiöse Traditionen werden an keiner Stelle explizit ausformuliert (vgl. dazu Dupuis, Toward 169).

Ein erneuter Blick auf die Theologie der Religionen

Blickt man heute aus einer Distanz von fast 50 Jahren auf das Konzil zurück – und will man es in kritisch-produktiver und kreativer Weise tun –, so kann man nicht einfach ungebrochen an die Diskurse von damals anschließen. Man muss sich den neuen Wissensformen öffnen, die in der heutigen pluralisierten, postmodernen Welt die Diskussionen leiten – auch das eine Konsequenz der Öffnung der Kirche gegenüber der Welt, eine Öffnung, die die eigene Identität nicht gefährdet, sondern gerade anschlussfähig und vermittelbar macht.[12] Hinsichtlich anderer religiöser Traditionen kann man hierbei eine interessante Beobachtung machen. Die Religionen scheinen in den 60er Jahren zum öffentlichen Blickpunkt zu werden.[13] Während die Kirche mit dem 2. Vatikanum den Schritt zur Moderne vollzieht und sich in diesem Diskursrahmen den anderen religiösen Traditionen stellt, ist man außerhalb der kirchlich-theologischen Diskussionen schon einen Schritt weiter.[14] Im Gefolge der Entkolonialisierung etwa greift man in den Religionswissenschaften in einem postmodernen Paradigma diskursanaly-

12 Vgl. dazu Sander, Hans-Joachim, Theologischer *Kommentar* zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: HThK Vat.II (Bd. 4), Freiburg 2005, 581-886, hier 821: „Die Relativität geht nicht – und darf es im Übrigen auch nicht – auf Kosten der Wahrheit der Lehre. Die Relativität von Leben und Glauben, von historischer Situation und lehrhafter Tradition geschieht am Ort der Pastoral; sie bedeutet nicht die Relativierung der Wahrheit des Glaubens, sondern die Entdeckung ihrer Bedeutung. ... Es wird ... anerkannt, dass der relative Sinn der geschichtlichen Veränderungen und die bleibende Bedeutung der Lehre sich nicht ausschließen. ... Es [das Konzil] vertraut der Fähigkeit des Glaubens, in der Relativität seiner Wahrheiten zur Lage der Menschen eben keinem Relativismus zu verfallen."

13 Zum historischen Kontext und den entscheidenden Entwicklungen, die eine neue Verhältnisbestimmung des Christentums zu anderen religiösen Traditionen notwendig machten, vgl. Bernhardt, Reinhold, Die *Herausforderung*. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie", in: Schwandt, Hans-Gerd (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt 1998, 19-38, hier 21-24.

14 Im Anschluss an die Entkolonialisierung entwickeln sich ab den 1960ern in den Kultur- und Religionswissenschaften diskursanalytische Ansätze, die die Phänomene „Kultur" und „Religion" dekonstruieren. Postmoderne und postkoloniale Theorieansätze entstehen. Exemplarisch kann man für den Bereich der Religion Smith, Wilfred Cantwell, The *Meaning* and End of Religion, New York 1991 nennen. Spätere Klassiker sind Smith, Jonathan, *Imagining* Religion. From Babylon to Jonestown, Chicago 1982 und Said, Edward, *Orientalism*. Western Conceptions of the Orient, London/New York 1978, das nun in einer deutschen Neuübersetzung erschienen ist: Said, Edward, *Orientalismus* (übersetzt von Hans Günther Holl), Frankfurt 2009. Vgl. zu diesen Entwicklungen auch King, Richard, *Orientalism* and the Study of Religion, in: Hinnells, John R. (Hg.), The Routledge Companion to the Study of Religion, London/New York 2007, 275-290 und Sharpe, Eric, The *Study* of Religion in Historical Perspective, in: Hinnells, John R. (Hg.), The Routledge Companion to the Study of Religion, London/New York 2007, 21-45, hier 38ff.

tisch auf den machtbesetzten Religionsbegriff zu, indem man ihn einer postkolonialen Kritik unterzieht. Diese beiden Diskurse über Religion verliefen in den 60er Jahren parallel und voneinander unabhängig – und auch heute scheinen religionstheologische und postkoloniale Aussagen über die religiösen Traditionen oft noch unvermittelt nebeneinander zu stehen.

Ein Vorreiter der postkolonialen Kritik am Religionsbegriff ist Wilfred Cantwell Smith.[15] In seinem Buch *The Meaning and End of Religion*, das 1962 das erste Mal erschien und 1991 neu aufgelegt wurde – also nach wie vor Aktualität besitzt –, eröffnet er einen „religions-kritischen"[16] Diskurs, der als verschwiegener Gegendiskurs zu allen religionstheologischen Modellbildungen gelesen werden kann. Smith schreibt im Umfeld des 2. Vatikanums und sieht die Gesellschaft – im Hinblick auf die religiöse Pluralität – vor ähnliche Herausforderungen gestellt wie das Konzil. Doch zieht Smith aus seinen Überlegungen ganz andere Konsequenzen hinsichtlich des Religionsbegriffs, als es das Konzil und in seinem Gefolge die Religionstheologie getan haben und tun. In einer historischen Analyse unterzieht Smith den Religionsbegriff einer grundlegenden Kritik und nimmt somit schon vorweg, was die postkoloniale Kritik am Religionsbegriff diskursanalytisch aufgreifen wird: Im Sinne des Essentialismusvorwurfs[17] entlarvt Smith den Religionsbegriff als Diskursphänomen, mit dem enorme machtpolitische Absichten verbunden sind. Als neuzeitlich westliche – also nicht zuletzt auch christliche – Erfindung, zielt der Religionsbegriff darauf ab, in apologetischer Absicht das Christentum den „Religionen" gegenüberzustellen und so die Vorrangstellung bzw. den Alleingültigkeitsanspruch der christlichen Religion herauszuheben.[18] Der Religionsdiskurs – Religion im Allgemeinen, aber auch konkrete Religionen wie „der Islam", „der Hinduismus", etc. – ist laut Smith also ein Innendiskurs, in dem ein fremdes religiöses Außen systematisch herabgewürdigt und ihm letztlich die Existenzberechtigung entzogen wird, wobei der religiös Andere in seiner Innenperspektive gar nicht zur Geltung kommt.[19] Das zeigt sich auch in der Geschichte der Religionen, die über weite Strecken eine

15 Vgl. Nehring, Andreas, Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von Wilfred Cantwell Smith in der postkolonialen Kulturdebatte, in: ZfR 13 (2005), 45-59.

16 „Religionskritisch" im Sinne einer grundlegenden Kritik am Religionsbegriff, nicht im Sinne einer Bestreitung oder Infragestellung religiöser Haltungen oder Welterklärungsversuchen.

17 Diesen behandelt Smith unter dem Stichwort „reification", vgl. dazu die ausführliche historische Analyse in Smith, Meaning, 1-117. Zu der sich daraus ergebenden Problematik einer Definition des Religionsbegriffs vgl. exemplarisch Hinnells, John R., *Why* Study Religions?, in: ders. (Hg.), The Routledge Companion to the Study of Religion, London/New York 2007, 5-20, hier 6f. und Sundermeier, Theo, *Religion* – Was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Gütersloh ^{2}2007, 11-31. Beide halten fest: „Religion gibt es nur in den Religionen." (ebd. 26.)

18 Smith, Meaning 1-79.

19 Ebd. 51, 122, 129f, 134, 140f, u.a.

Gewalt- und Schuldgeschichte ist. Smiths Schlussfolgerung: Im Sinne des interreligiösen Dialogs ist der Religionsbegriff also aufzugeben.[20]

Die Kritik von Smith hat gravierende Konsequenzen für jeden religionstheologischen Ansatz. Nimmt man Smiths Kritik ernst, so wird jede Theologie der Religionen massiv infrage gestellt. Denn zum einen greift die Religionstheologie als Theologie – im Unterschied zur Religionswissenschaft – explizit und überzeugt aus einer Innenperspektive auf die anderen Religionen zu. Zum anderen ist gerade der Religionsbegriff, den diese Theologie im Titel trägt und der letztlich das Spezifische dieser Form des Theologietreibens ausmacht, nach Smith höchst problematisch. Die Religionstheologie ist also von der Kritik Smiths in doppelter Form betroffen: sowohl hinsichtlich ihres Formalobjekts, als auch ihres Materialobjekts. Und dass obwohl – und dieses Paradox macht die Lage umso prekärer – die Religionstheologie ja gerade die gegenläufige Absicht zu Smiths Analyse des Religionsbegriffs verfolgt: Sie bemüht sich um eine positive Anschlussfähigkeit aus den christlich-hermeneutischen Verstehensvoraussetzungen heraus. Soll das religionstheologische Unterfangen nicht aufgegeben werden, so muss man sich also der Kritik Smiths stellen.

Bevor näher auf diesen Punkt eingegangen werden soll, um eine Lösungsperspektive aufzuzeigen, ist noch auf einen weiteren interessanten Punkt zu verweisen: Auch innerkirchliche Kritiker an der Religionstheologie, die sich vielleicht gerne in Smiths Analyse bestätigt sehen wollen, werden selbst noch einmal von der Kritik Smiths eingeholt. So kann man an manchen lehramtlichen Aussagen zur Religionstheologie erkennen, dass in diesen lehramtlichen „Bremsversuchen" die Diskurspraktiken, die Smith in seiner Kritik aufzeigt, direkt und unverhohlen in Erscheinung treten.[21] Andere theologische Einwände gegen die Religionstheologie, wie sie etwa von manchen Vertretern der komparativen Theologie ins Feld geführt werden, schließen eine prinzipielle theologische Anschlussfähigkeit – also eine, die über Einzelfragen hinausgeht – des Eigenen an das religiös Andere bzw. umgekehrt aus.[22] Die Kritik Smiths am

20 Ebd. 12, 50. Im Englischen gibt es eine sprachliche Differenzierung, die im Deutschen nicht zugänglich ist: *interfaith dialogue – interreligious dialogue*. Vgl. diese Differenzierung auch im Licht der von Smith vorgeschlagenen Alternative zum Religionsbegriff *faith* und *cumulative tradition* (ebd. 154-192).

21 Das gilt etwa für das umstrittene Dokument *Dominus Iesus* (vgl. dazu die Ausführungen unten).

22 Das trifft vor allem auf Klaus von Stosch zu, ein prominenter Vertreter der Komparativen Theologie im deutschen Sprachraum (Stosch, Klaus von, Komparative *Theologie*. Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: ZKTh 124 (2002), 294-311). Von Stoschs Ansatz einer Komparativen Theologie nach Wittgenstein – eine philosophische Basis, der sich nicht alle Vertreter der Komparativen Theologie anschließen würden – ist als strikter Gegensatz zur Religionstheologie, die einseitig fast ausschließlich als religionstheologische Modellbildung verstanden wird, konstruiert. Zum Verhältnis von Religionstheologie und Komparativer Theologie vgl. Schmidt-Leukel,

Religionsbegriff – und somit indirekt an der Religionstheologie – wird also gerade an Kritikern der Religionstheologie noch einmal in ihrer vollen Schärfe offenbar. Wird auf der einen Seite das Außen nivelliert, so wird auf der anderen Seite eine Vermittlung zwischen Innen und Außen, die über bloße Detailfragen hinausgeht, ausgeschlossen.

Was bedeutet nun Smiths Kritik am Religionsbegriff für das religionstheologische Unterfangen? Ist es tatsächlich aufzugeben, weil es in unlösbare Dilemmata verstrickt ist? Smith scheint in der Tat einen entscheidenden Punkt zu treffen: Es scheint ein Spannungsmoment zu geben zwischen dem Festhalten an der eigenen religiösen Identität und der genuinen Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit. Alle religionstheologischen Diskussionen scheinen sich letztlich um diesen Punkt zu drehen und auch alle Kritiker der Religionstheologie, ob lehramtliche oder Vertreter der Komparativen Theologie, zielen auf dieses Problem ab. Zugleich scheint aber auch die von Smith vorgeschlagene Lösung zu simpel, als dass sie das Problem lösen könnte. Smith plädiert für die Aufgabe des Religionsbegriffs, um ihn durch die alternativen Konzepte *faith* und *cumulative tradition*[23] zu ersetzen. Smith arbeitet mit historischen Argumenten,[24] im Letzten ist der Ansatzpunkt seiner Kritik jedoch ein diskursanalytischer, den er aber nicht klar deklariert, sondern nur implizit einfließen lässt. Hier ist auch die Schwachstelle der von Smith vorgeschlagenen Alternative. Er übersieht die Macht der Diskurse, die nicht beliebig veränderbar sind und aus denen er letztlich nicht aussteigen kann. Ein Austausch der Begrifflichkeit entschärft noch nicht die Machtmechanismen, die die Diskurse prägen. So muss sich Smith fragen lassen, ob nicht auch der von ihm vorgeschlagene Begriff des *faith* den gleichen Machtmechanismen erliegen könnte, die er am Religionsbegriff kritisiert.

Perry, *Limits* and Prospects of Comparative Theology, in: Hintersteiner, Norbert (Hg.), Naming and Thinking God in Europe Today. Theology in Global Dialogue (Currents of Encounter 32), Amsterdam/New York 2007, 493-505; Rettenbacher, Sigrid, *Theologie* der Religionen und komparative Theologie – Alternative oder Ergänzung? Die Auseinandersetzung zwischen Perry Schmidt-Leukel und Klaus von Stosch um die Religionstheologie, in: ZMR 89 (2005), 181-194.

23 Smith, Meaning 154-192.

24 Seinen historischen Befund kann man an manchen Stellen im Übrigen noch einmal kritisch hinterfragen, vor allem die einseitige und begrenzte Auswahl an Beispielen. Bezeichnend dafür ist auch, dass in der überarbeiteten Neuausgabe von *The Meaning and End of Religion* aus dem Jahr 1991 das 2. Vatikanum gar nicht rezipiert wird, ja dass es nicht einmal in dem historischen Überblick über die christliche Verhältnisbestimmung zu anderen religiösen Traditionen Erwähnung findet. Die geänderte Haltung der Kirche gegenüber anderen Religionen auf dem 2. Vatikanischen Konzil würde die These Smiths für die heutige Zeit – zumindest in bestimmten Rezeptionslinien – in Frage stellen, auch wenn sie für einige Strömungen innerhalb der Kirchengeschichte durchaus Aktualität behalten würde.

Will man das religionstheologische Unterfangen also trotz der Kritik Smiths – ein Problem, für das er, wie gerade deutlich wurde, letztlich selbst keine Lösung parat hat – aufrecht erhalten, so scheint die einzig zielführende Perspektive zu sein, die Kritik Smiths produktiv aufzugreifen. Es geht darum, ein Bewusstsein zu entwickeln, wie Theologie – also die Rede von Gott – funktioniert. Im Bereich der Religionstheologie erfordert das eine kritische Dekonstruktion des Religionsdiskurses selbst: Wie entstehen Theologien im Angesicht anderer Religionen? Hier kann man ein grundsätzliches Problem im Umgang mit Differenzen erkennen.[25] Religionstheologisch konnten die in der christlichen Theologie angelegten differenzhermeneutischen Implikationen noch nicht fruchtbar gemacht werden. Was bedeutet das konkret? Der christliche Glaube arbeitet mit Differenzen und Spannungsmomenten: die Differenz zwischen Jesus Christus und der Kirche, zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, ja sogar ein Spannungsmoment zwischen Jesus Christus als Gott und Menschen. Die grundlegende Differenz findet man schon in der Bedingung der Möglichkeit von Theologie überhaupt: Offenbarung. Theologie als Rede von Gott baut auf der Rede Gottes selbst auf. Diese ist aber, als geschichtliche vermittelte, stets nur in der Differenz von verborgen und offenbar gegeben.[26]

Meine These lautet, dass der verborgene Aspekt, der jeder Offenbarungstheologie immanent ist, das Grundproblem jeglicher Religionstheologie ist. Religionstheologische Pluralisten haben das erkannt und die verborgene Dimension jeder Gottesrede als Argument für die mögliche Gleichheit verschiedener religiöser Traditionen verwendet. Doch zahlen sie dafür oft einen hohen Preis: Offenheit gegenüber den Anderen geht auf Kosten der eigenen christlichen Identität, wie sie in der Tradition verstanden wird.[27] Und trotzdem treffen Pluralisten den wunden Punkt, auch wenn sie das Problem dahinter nicht zur Genüge wahrnehmen und ihre Lösungsansätze oft zu kurzsichtig sind. Der grundsätzlich positive Aspekt des Verborgenen, der die Rede von Gott offen hält auf je Größeres hin –

25 In der pluralistischen Religionstheologie werden die Differenzen letztlich ins Abstrakte aufgelöst – wie etwa John Hicks Konzept des „Real" deutlich macht (vgl. Hick, John, Religiöser *Pluralismus* und Absolutheitsansprüche, in: Kirste, Reinhard/Schwarzenau, Paul/ Tworuschka, Udo, Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne (Religionen im Gespräch 3), Balve 1994, 128-149, hier 129) –, in der komparativen Theologie hingegen in den Einzelfall hinein.

26 Vgl. dazu Hoff, Gregor Maria, *Offenbarungen* Gottes? Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007 und ders., *Offenbarung* als theologische Wissensform, in: Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (Hg.), Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen 1), Stuttgart 2008, 135-149.

27 Von Stosch, Theologie 295. Der verborgene Aspekt der Rede von Gott wird in vielen pluralistischen Ansätzen oft über den offenbaren erhoben, was natürlich dem christlichen Selbstverständnis – und dem, der meisten anderen Religionen – nicht gerecht werden kann und letztlich das Anliegen der Anerkennung von Pluralität unterläuft.

Deus semper maior –, ist in der Theologie der Religionen die Herausforderung schlechthin. Es ist der Punkt, an dem der eigene Glaube angreifbar wird, wo man sich vom religiös Anderen herausfordern lassen muss, ja wo dieser vielleicht etwas erkannt hat, was in der eigenen Tradition nicht mit derselben Deutlichkeit zum Tragen gekommen ist.[28] Deshalb wurde die Spannung zwischen verborgen und offenbar in der religionstheologischen Diskussion oft verschwiegen bzw. in eine der beiden Richtungen aufgelöst. Als konkretes Beispiel für diese These soll nun in einem zweiten Teil auf die Notifikation zu Dupuis' Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* eingegangen werden.

Die Notifikation zu Jacques Dupuis' Toward a Christian Theology of Religious Pluralism

In seinem Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (1997)[29] entwickelt der belgische Jesuit Jacques Dupuis einen religionstheologischen Ansatz, der die Anliegen des religionstheologischen Inklusivismus und Pluralismus aneinander vermitteln will, indem er Theozentrismus, Christozentrismus und Regnozentrismus in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit religionstheologisch ausbuchstabiert.[30] Dupuis geht von einem religiösen Pluralismus *de jure* aus, d.h. dass die religiöse Pluralität einen positiven Ort im Heilsplan Gottes hat. Die religiöse Vielfalt ist von Gott gewollt und vorgesehen. Sie ist nicht lediglich eine Tatsache, mit der man sich abfinden muss, da man nichts an ihr ändern kann.[31] In diesem Rahmen versucht Dupuis eine positive Annäherung an andere religiöse Traditionen aus den eigenen christlichen Verstehensvoraussetzungen heraus. Deshalb schaltet er seinen systematischen Überlegungen einen ausführlichen historischen Teil voraus, in dem er die christliche Tradition zu ihrem Recht kommen lässt. Ein aus der christlichen Tradition gewonnenes trinitarisch-christologisches Modell erlaubt ihm, den religiösen Pluralismus und mit ihm die anderen religiösen Traditionen wertschätzen zu können, ohne die eigene christliche Identität aufzugeben. Den umstrittenen Ort der Christologie – Jesus Christus als

28 Vgl. Sander, Hans-Joachim, Der eine *Gott* der Juden, Christen und Muslime und seine Heterotopien der Macht. Der unmögliche Lebensraum des religiösen Dialogs, in: Sinkovits, Josef/Winkler, Ulrich (Hg.), Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach *Nostra aetate*, Innsbruck 2007, 45-66.

29 Dieses Werk wird demnächst in deutscher Übersetzung erscheinen: Dupuis, Jacques, Unterwegs zu einer christlichen *Theologie* des religiösen Pluralismus (hg. von Ulrich Winkler, übersetzt von Sigrid Rettenbacher unter Mitarbeit von Christian Hackbarth-Johnson und Wilhelm Schöggl) (Salzburger Theologische Studien 38/interkulturell 5), Innsbruck/Wien 2010.

30 Dupuis, Toward 180-201.

31 Ebd. 386f.

wahrer Gott und wahrer Mensch – in der Theologie der Religionen bestimmt Dupuis als konstitutiv und relational.[32]

Im Jahr 2001 wurde von der Glaubenskongregation eine Notifikation zu Dupuis' Buch veröffentlicht. Dort wird das Bemühen des Autors anerkannt, „bei der Behandlung von bisher unerforschten Problemkreisen innerhalb der Grenzen der Rechtgläubigkeit bleiben zu wollen." Zugleich wird festgehalten, „dass das Buch in wichtigen lehrmäßigen Fragen schwerwiegende Zweideutigkeiten und Schwierigkeiten aufweist, die den Leser zu irrigen und gefährlichen Meinungen verleiten können."[33] Bei einer sorgfältigen Lektüre des Buches von Dupuis wie der Notifikation fällt auf, dass sich beide auf die gleichen Stellen des 2. Vatikanischen Konzils berufen. Angesichts der unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Schlussfolgerungen, die in beiden Fällen gezogen werden, scheint es interessant, an diesem Punkt die Frage nach der Konzilshermeneutik zu stellen. Dies soll besonders im Hinblick auf die oben genannten christentumsimmanenten Differenzen und die offenbarungstheologisch grundgelegte Spannung zwischen verborgen und offenbar erfolgen.

Will man zu verstehen suchen, wie man mit Blick auf die gleichen Konzilspassagen solch unterschiedliche Konsequenzen ziehen kann, so legen sich zwei Antwortversuche nahe. Eine Erklärung ist sicherlich in der Konzilsgeschichte selbst zu suchen, die sich textlich im schon genannten „kontradiktorischen Pluralismus" widerspiegelt.[34] Ein anderer Grund findet sich in den intertextuellen Bezügen, in die die Konzilstexte eingebettet sind und in deren Rahmen sie gelesen und ausgelegt werden. Der wichtigste nachkonziliare Bezugstext für Jacques Dupuis ist das Dokument *Dialog und Verkündigung* aus dem Jahr 1991. Immerhin leistete Dupuis selbst einen wesentlichen Beitrag zur Entstehung dieses Dokuments. Dupuis' Buch *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* kann auch als theologische Entfaltung dieses Dokumentes gelesen werden. Die Notifikation hingegen bezieht sich hauptsächlich auf das Dokument *Dominus Iesus* (2001).[35] Damit legt sich schon eine bestimmte Interpretation des interreligiösen Dialogs nahe. Es ist zudem signifikant, dass sich in der gesamten Notifikation kein einziger Bezug auf *Dialog und Verkündi-*

32 Ebd. 280-304 und 387f.

33 Beide Zitate finden sich in der Einleitung der Notifikation.

34 Vgl. Anm. 11 oben.

35 Für Stellungnahmen und eine kritische Diskussion dieses Dokumentes vgl. Franz, Albert (Hg.), Was ist heute noch *katholisch*? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (Quaestiones disputatae 192), Freiburg/Wien 2001; Müller, Gerhard Ludwig (Hg.), Die *Heilsuniversalität* Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „Dominus Jesus", Würzburg 2003; Neuner, Peter (Hg.), *Glaubenswissenschaft*? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit (Quaestiones disputatae 195), Freiburg/Wien 2002 und Rainer, Michael J. (Hg.), *„Dominus Iesus"*. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001.

gung findet, in dem von lehramtlicher Seite das Verhältnis von interreligiösem Dialog und Verkündigung des Evangeliums behandelt wird.

Wirft man einen näheren Blick auf die beiden nachkonziliaren Bezugstexte, so sticht sofort ins Auge, dass sie auf höchst unterschiedliche Weise konstruiert sind. *Dominus Iesus*, ein Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre, legt den Fokus auf die eigene christliche Identität. Die Anderen sind nicht im Blick des Textes, höchstens als diejenigen, gegen die man die singuläre Identität der katholischen Kirche durch Abgrenzung und Differenzierung hervorheben muss. Das wird schon im Titel deutlich: „Dominus Iesus", der Herr Jesus Christus, ein Hoheitstitel und eine Bekenntnisaussage, die die Richtung des Dokuments von Anfang an vorgibt. *Dialog und Verkündigung* dagegen arbeitet auf andere Weise. Als gemeinsames Dokument des Päpstlichen Rates für Interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker verlangt der Text, dass das religiöse Außen viel mehr in den Blickpunkt des Textes rückt. Und tatsächlich beginnt das Dokument mit einer Orientierung zu den Anderen hin, nämlich dem Dialog, der unter Rückgriff auf das Dokument *Dialog und Mission* definiert wird als „alle positiven und konstruktiven interreligiösen Beziehungen mit Personen und Gemeinschaften anderen Glaubens, um sich gegenseitig zu verstehen und einander zu bereichern" (DuV 9, vgl. DM 3). Diese unterschiedlichen Perspektiven der beiden Bezugstexte spiegeln sich auch in der Art und Weise wider, wie sie auf die Texte des 2. Vatikanischen Konzils zugreifen. Die Konzilstexte werden also unter recht unterschiedlichen Verstehensvoraussetzungen gelesen. Generell kann man sagen, dass es *Dialog und Verkündigung* besser gelingt, produktiv mit den Spannungsmomenten und Differenzen der Konzilstexte umzugehen. *Dominus Iesus* dagegen neigt zu einer einseitigen Auflösung des konziliaren Differenzpotentials. Das soll nun an einigen Beispielen näher erläutert werden.

Alle Texte, die hier behandelt werden – *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* und *Dialog und Verkündigung* wie auch die Notifikation gegen Dupuis und *Dominus Iesus* –, verweisen auf die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*, besonders DV 2 und 4. Es ist jedoch signifikant, in welch unterschiedlicher Weise die konziliaren Aussagen über das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Kirche aufgegriffen werden. *Dominus Iesus* und die Notifikation legen einen Akzent auf die Fülle der Offenbarung in Jesus Christus und neigen dazu, diese mit der Kirche zu identifizieren. Das sticht im Titel von *Dominus Iesus* klar ins Auge: „Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi *und* der Kirche". Beide Dokumente greifen die Differenz, die zwischen Jesus Christus und der Kirche besteht, nicht produktiv auf. Deshalb beziehen sie sich auch nicht auf DV 7, wo diese Differenz im Kapitel über die Weitergabe der göttlichen Offenbarung mit der Metapher des Spiegels beschrieben wird: „Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft an-

schaut, bis sie hingeführt wird, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so wie er ist." Jesus Christus und die Kirche dürfen also nicht identifiziert werden. Während in Jesus Christus die Fülle der Offenbarung gegeben ist, befindet sich die Kirche in einem pilgernden Zustand.[36] Die Kirche hat ihren Ursprung in Gott und vermittelt seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus, doch „strebt [sie] im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen" (DV 8). In der Kirche mit ihren unsichtbaren und sichtbaren, göttlichen und menschlichen Aspekten (LG 8) findet sich also die eschatologische Spannung zwischen „schon" und „noch nicht". Während *Dominus Iesus* und die Notifikation diese Spannung religionstheologisch nicht beachten, bezieht sich *Dialog und Verkündigung* explizit darauf (DuV 36, 37). Das ermöglicht eine differenziertere Perspektive auf die Kirche als sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit und eine offenere Haltung gegenüber anderen religiösen Traditionen, die sich auch Jacques Dupuis zu Eigen macht.[37]

Eine ähnliche Spannung findet man auch in der Interpretation der „Saatkörner des Wortes" (AG 11) und den Elementen von „Wahrheit und Gnade" (AG 9) in anderen religiösen Traditionen. Einerseits werden sie in der Tradition der *preparatio evangelica* gesehen (LG 16). Sie stehen im Dienst des Evangeliums und müssen „gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet" (AG 9, vgl. auch LG 17) werden. Andererseits ist zu lesen, dass diese Elemente der verborgenen Gegenwart Gottes nicht nur nicht zerstört werden dürfen (AG 9) bzw. nicht untergehen sollen (LG 17), sondern anerkannt, gewahrt, ja sogar gefördert werden sollen (NA 2). Während Dupuis und *Dialog und Verkündigung* versuchen, diese Spannung auszuhalten,[38] konzentrieren sich *Dominus Iesus* und die Notifikation auf den ersten Aspekt.[39] Das führt *Dominus Iesus* letztlich zu dem bekannten, doch wenig sensiblen Urteil, dass sich Anhänger andere religiöser Traditionen mit Gewissheit „*objektiv* in einer schwer defizitären Situation befinden" (DI 22).

Auch GS 22 wird von allen vier hier behandelten Texten zitiert. Dort finden sich zwei Aussagen, die in ihrer religionstheologischen Bedeutung nicht unterschätzt werden dürfen: „Denn er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt." „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die

36 Neben DV 7 vgl. u.a. LG 8, GS 40, DH 12. Vgl. auch DuV 36.

37 Dupuis, Toward 330-357.

38 DuV 17. Dupuis entwickelt daraus seine trinitarisch-christologische Religionstheologie, indem er vom universalen Wirken des Geistes und des Logos auch in anderen religiösen Traditionen ausgeht.

39 DI 2 sieht den Dialog im Dienst der Verkündigung und Mission. *Dialog und Verkündigung* hat einen differenzierteren Dialogbegriff (DuV 9, 38, 77-89), den auch Dupuis übernimmt (Dupuis, Toward 358-384).

Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein." Beide Aussagen beinhalten wichtige christologische Anschlussstellen für eine Theologie der Religionen, doch werden sie nicht gleichermaßen aufgegriffen. *Dialog und Verkündigung* und Dupuis beziehen sich explizit auf die beiden genannten Stellen.[40] *Dominus Iesus* und die Notifikation beziehen sie sich zwar auf GS 22, doch greifen sie die beiden genannten Passagen nicht produktiv auf. Sie verwenden GS 22, um – in einseitiger Weise – die einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi in „exklusiver" Weise herauszustellen.[41] Die positiven Anschlussmöglichkeiten, die sich für eine Theologie der Religionen aus GS 22 ergeben, wagen sie hingegen nicht aufzugreifen.

Differenzhermeneutischer Ausblick

Im Anschluss an die Kritik von Wilfred Cantwell Smith am Religionsbegriff und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für eine Theologie der Religionen wurde in diesem Artikel die These aufgestellt, dass ein grundlegendes Problem der Religionstheologie der Umgang mit Differenzen – im eigenen Innen wie im religiösen Außen – ist. Diese These wurde exemplarisch an der Konzilshermeneutik des religionstheologischen Ansatzes Jacques Dupuis' und der gegen ihn erlassenen Notifikation aufgezeigt, wobei beide Texte in Relation zu ihren primären nachkonziliaren Bezugsquellen verortet wurden. Abschließend soll nun ein kleiner differenzhermeneutischer Ausblick gewagt werden, der die Implikationen beleuchten soll, die sich für einen religionstheologischen Ansatz, der sensibel für die Differenzen im eigenen Innen sowie im religiösen Außen ist, aus dem bisher Gesagten ergeben. Im Rahmen dieses Artikels kann sich dieser Ausblick nur auf einige abschließende Gedanken und Perspektiven beschränken.

Es gilt ein Bewusstsein zu entwickeln, wie Theo-logien, also Sprechweisen bzw. Diskurse über Gott, konstruiert werden – religionstheologisch insbesondere im Gegenüber zu anderen religiösen Traditionen. Ein Bewusstsein für die Spannungen und Differenzen im eigenen Innenraum erlaubt es auch, mit Spannungen und Differenzen im interreligiösen Bereich produktiver umzugehen – und damit eine Vermittlung zwischen eigener und fremder religiöser Identität zu erreichen. *Gaudium et spes*, die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, stellt eine Grammatik bereit, wie Differenzen konstruktiv aufgegriffen

40 DuV 15, 28, 68; Dupuis, Toward 162, 176, 197, 307, 312, 326, 351f.

41 Vgl. den ersten Punkt der Notifikation über die „Einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi". Auch die dort verwendete Sprache unterstreicht diese Haltung in signifikanter Weise.

werden können. Sie besteht in der Wechselseitigkeit von Dogma und Pastoral.[42] Sie gehören zusammen und erfordern sich gegenseitig. Die pastorale Situation ist nicht nur der konkrete Ort, an dem das abstrakte Dogma Anwendung findet. Nein, der Pastoral kommt eine eigene Autorität für die Darstellung des Glaubens zu. Nur wenn die richtige Sprache gefunden wird, Theologie also im konkreten Kontext sprachfähig wird, erlangt die Botschaft des Evangeliums Relevanz und wird umso verbindlicher.[43] *Gaudium et spes* nimmt somit die Relativität zwischen Kirche und Welt, Dogma und Pastoral, Innen und Außen – religionstheologisch gewendet zwischen eigener und fremder religiöser Identität – ernst, eine Relativität, die keinen Relativismus bedeutet.[44] Erst in diesem differenzhermeneutischen Rahmen wird ein Dialog möglich, in dem keiner ausgeschlossen wird (GS 92), nicht einmal der religiös Andere.[45]

Mit der pastoralen Grammatik von GS kann man auch den kritischen Anfragen der postkolonialen Kritik am Religionsbegriff begegnen. Sie schließt eine doppelte Ausschließung aus: das Ausschließen der Relevanz des religiös Anderen für das eigene Selbstverständnis einerseits und das Ausklammern der eigenen Schuldgeschichte andererseits – beides unter Beibehaltung der eigenen christlichen Identität oder gerade als Voraussetzung einer solchen Beibehaltung. Das hat enorme Konsequenzen für jedes Projekt einer Theologie der Religionen. Nun wird es möglich, die beiden – religionstheologischen wie pastoralen – Bezugspunkte, die Treue gegenüber der eigenen Identität und die Dynamik der Welt,[46] einschließlich der Herausforderung durch andere religiöse Traditionen, produktiv aufzugreifen. In einer – um mit Sander zu sprechen – „heterotopischen Perspektive" gewinnt man mit GS eine Handlungsperspektive, die „nicht einfach nur die Moderne nachholt", sondern die Moderne und die kirchlich damit verbundenen „Selbstabschließungen ihrer [der Kirche] Wer-Identitäten" auch auf andere religiöse Traditionen hin überschreitet.[47] Religionstheologisch heißt das, dass man im Anschluss an die Grammatik von GS in der Identitätsbestimmung von Kirche

42 Diese Wechselseitigkeit von Dogma und Pastoral ist auch eine der Leitperspektiven des Kommentars zu GS von Hans-Joachim Sander in HThK Vat.II. Die folgenden Überlegungen sind von diesem Kommentar inspiriert.

43 Vgl. GS 4 und 44.

44 Sander, Kommentar 821. „Insofern es einen Bezug auf die ... Pluralität der Ort nun einmal nicht ohne Anerkennung der nicht relativistischen Relativität von Zeichen der Zeit und Darstellung des Evangeliums geben kann, befindet sich die Lehre von GS in einer geradezu prekären Zone; in dieser Zone müsste der Unterschied zwischen der von GS verfolgten Relativität und jenem Relativismus geklärt werden, den die Glaubenskongregation abwehren muss." (ebd. 841)

45 Was keine unkritische oder indifferente Haltung der Kirche bedeutet. Aber auch in jeder legitimen Kritik ist die Unterscheidung zwischen Irrendem und Irrtum zu wahren, eine Haltung, die ebenfalls in GS grundgelegt ist (GS 28).

46 Vgl. dazu mit Blick auf die Kultur GS 56.

47 Sander, Kommentar 867.

jenes Differenzpotential herausarbeiten kann, das an manchen Stellen des 2. Vatikanischen Konzils schon aufscheint und das Religionstheologie auch in Zeiten postkolonialer Kritiken am Religionsbegriff anschlussfähig macht. Darin liegt wohl ein Zeichen der Zeit, auf das GS heute hin gelesen werden muss. Konkret bedeutet es, dass die christologischen, trinitätstheologischen, ekklesiologischen und offenbarungstheologischen Differenzen im eigenen Innen produktiv auf die Differenzen zum religiös Anderen ausgeweitet werden. Gerade der offenbarungstheologischen Spannung zwischen offenbar und verborgen kommt hierbei ein besonderer Ort in jedem Ansatz einer Theologie der Religionen zu. Die verborgenen Anteile der eigenen Gottesrede, die die eigene Gottesrede einerseits auf die Transzendenz Gottes hin offen halten – *Deus semper maior* –, doch andererseits das eigene Sprechen von Gott von Außen angreifbar machen, erhalten in der Grammatik von GS einen eigenen Stellenwert. Jenseits einer selbstgenügsamen Ausblendung der verborgenen Anteile und einer Überbetonung derselben, die in der damit verbundenen religionstheologischen Abstraktheit keiner der religiösen Traditionen gerecht wird, sind sie der Ort, an dem mit dem eigenen Selbstverständnis von Kirche in der Spannung von unsichtbar und sichtbar, göttlichen und menschlichen Aspekten (LG 8) ernst gemacht wird. Gerade im Dialog mit anderen religiösen Traditionen – der nach *Dialog und Verkündigung* als Fortsetzung des Heilsdialogs Gottes mit den Menschen verstanden werden muss (DuV 38) und somit theologisch notwendig ist – kann der Komparativ eingelöst werden, der sich im kirchlichen Selbstverständnis von GS wiederholt findet und die fortlaufende und unabschließbare Entwicklung der Kirche anzeigt.[48] Im Dialog mit anderen Religionen und im echten Lernen von ihnen schreitet die Kirche theo-logisch in ihrem Sprachfindungsprozess und dynamischen Selbstverständnis voran. In einer von GS inspirierten differenzhermeneutischen Perspektive erweist sich die universale Perspektive des eigenen Glaubens somit gerade in der partikularen Begegnung mit dem religiös Anderen. Die Verbindlichkeit des eigenen Glaubens geht in dieser Konkretisierung des eigenen Glaubens nicht verloren, im Gegenteil sie gewinnt im Prozess der Sprachfindung im Konkreten gerade erst ihre Maßgeblichkeit. Dabei können nicht alle Differenzen ausbuchstabiert werden. Manchmal wird die Sprachfähigkeit einfach auf ein Verstehen des Nicht-Verstehens hinauslaufen.[49]

48 Vgl. etwa GS 44, 91-93.

49 Vgl. dazu Bernhardt, Reinhold, Von der *Kunst* gegenseitiger Perspektivenübernahme. Überlegungen zur interkulturellen und interreligiösen Hermeneutik, in: Meißner, Stefan/Wenz, Georg (Hg.), Über den Umgang mit den Heilige Schriften. Juden, Christen und Muslime zwischen Tuchfühlung und Kluft, Münster 2007, 78-89.

SaThZ 14 (2010) 125-150

Rettende und gerettete Spontaneität in *Cur Deus homo*

Ironien der Erlösungslehre des hl. Anselm von Canterbury*

Cyprian Krause, Maria Laach

Nemo contra deum nisi deus ipse.

1. Satisfactio / Genugtuung – ein schillernder Begriff

Es gibt Kurzformeln, die den gemeinten Inhalt prägnant auf einen Nenner bringen und für das Denken in griffiger Form präsent halten. Philosophie-geschichtlich gilt dies ohne Zweifel für das *unum argumentum* aus Anselms *Proslogion*: *„id quo maius cogitari non potest“*[1]. In der bis heute unausdenkbar gebliebenen Dynamik dieser Wendung erbringen und durchdringen sich in glücklicher Weise die Vernunft- und Gottesspekulation des großen Kirchenlehrers. Es gibt aber auch weniger glückliche Kurzformeln, die den Gedanken, der eigentlich dahintersteht, zudecken und auf fatale Weise unkenntlich machen. Und dies dürfte in ganz besonderer Weise für das Schlagwort *Satisfaktion*[2] gelten, das unmittelbar all jene Assoziationen wachruft, die Anselm selbst in seinem anno 1098 im capuanischen Exil vollendeten Spätwerk *Cur Deus homo* gleichwohl ausdrücklich verworfen hatte. Wenn Adolf von Harnack im dritten Band seiner Dogmengeschichte dennoch schrieb, die Mängel der anselmischen Erlösungslehre beleidigten „in gleicher Weise Vernunft und Moral“ und niemals zuvor sei „eine so schlimme Theorie als kirchliche producirt worden“[3], so hatte hier das bloße

* Der Aufsatz stellt die überarbeitete Version eines am 19. Mai 2009 an der Universität Salzburg im Rahmen der philosophisch-theologischen Disputation zu „Neueren Interpretationen von Cur Deus homo“ aus Anlass des anselmischen 900 Jahr-Jubiläums gehaltenen Vortrages dar.

1 ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, cap. 2 (S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia, ed. F.S. SCHMITT, vol. I, Seckau [Seccovii] 1938, p. 101, 18). Künftig werden die anselmischen Schriften in abgekürzter Form zitiert: M = Monologion, P = Proslogion, G = De grammatico, V = De veritate, LA = De libertate arbitrii, DCD = De casu diaboli, CDH = Cur Deus homo; nach der Buch- und Kapitelangabe folgen jeweils in Klammern Band-, Seiten- und evtl. Zeilenangabe aus der kritischen Edition der Opera omnia durch F.S. SCHMITT. Den kritisch etablierten Text von CDH einschließlich der Commendatio operis ad Urbanum Papam II. und der Praefatio findet man in vol. II, Edinburg 1946, 37-133.

2 Der Begriff begegnet bereits in der Überschrift zu den Kapiteln von CDH I, 11.19.20.22; auch sonst passim.

3 A. VON HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, Tübingen 1932[5], 403 sq.; 409.

Schlagwort *Satisfaktion* das genaue Verständnis des anselmischen Textes geschluckt.

Lang wäre die Phalanx der zu erwähnenden Anselm-Kritiker. Karl Rahner unterstellte dem heuer vor 900 Jahren verstorbenen Metropoliten, dieser habe im grausamen Tod Christi überhaupt erst „die Ursache" für den in Wahrheit jedoch „grundlosen Heilswillen Gottes" gesehen – anstatt dessen freiwillige Folge.[4] Eine Interpretation von *Cur Deus homo* (CDH) hat sich daher auch der Frage zu stellen: Liebt Anselms Gott den Menschen nur, weil dieser, und sei es auch mit Gottes Hilfe, den starren Forderungen einer intransigenten Gerechtigkeit Genüge tut, oder gilt vielmehr umgekehrt: Anselms Gott fordert vom Menschen (in der Tat!) Genugtuung, gerade weil er ihn grundlos liebt und weiß, dass die geschaffene Freiheit nicht zu sich selbst kommen kann, wenn sie nicht wachgerüttelt wird und nun selbst beginnt, von sich aus (*sponte*) jene Gerechtigkeit zu fordern und aus freien Stücken zu wollen, ohne die sie der ungeschuldeten Liebe Gottes keine ebenbürtig spontane Antwort würde geben können? Nicht Gott, sondern der Mensch hat es nötig, die Genugtuung zu wollen, wie Anselm schon in seiner *Meditatio redemptionis humanae* zu verstehen gab.

Hans Küng[5] wiederum kritisierte, dass die Erlösungslehre des *doctor magnificus* unter das Niveau seines im *Proslogion* erschwungenen Gottesbildes zurückfalle. Doch auch diese Kritik scheint einer genaueren Lektüre des anselmischen Textes kaum standzuhalten. Im Folgenden sollen daher – ohne dass klassische Anselm-Interpretationen vergessen werden dürften[6] – vor allem neuere Studien aus der Feder von Gerhard Gäde[7], Georg Plasger[8], Michel Corbin[9], Gisbert

4 K. RAHNER, Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils, in: IDEM, Schriften zur Theologie, Bd. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 251-282, hier: 261 sq.

5 H. KÜNG, Christsein, München 1974, 512 sq.

6 Man denke an die positiv-empathischen Auslegungen des anselmischen Denkens durch K. BARTH, der sich nicht nur zum Proslogion (Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1958[3]), sondern auch zu CDH geäußert hat: Kirchliche Dogmatik, Bd. I,2 (1945), 9; Bd. II,1 (1946), 101 sq.; 740 sq.; Bd. III,3 (1950), 442. Darüber hinaus sind zu erwähnen: K. JASPERS, Anselm, in: IDEM, Die großen Philosophen, Band I, München 1957, 724-751; H.U. VON BALTHASAR, Anselm, in: IDEM, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 1969[2] (1962), 215-263; sowie K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1965), 322-352.

7 G. GÄDE, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury (BDS 3), Würzburg 1989.

8 G. PLASGER, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu „Cur Deus homo" von Anselm von Canterbury (BGPhThMA. Neue Folge 38), Münster 1993.

9 M. CORBIN, Prière et Raison de la foi. Introduction à l'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry (L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry: Introduction générale), Paris: Éd. du Cerf 1992; IDEM, La nouveauté de l'incarnation. Introduction à l'Epistola et au Cur Deus

Greshake[10], Paul Gilbert[11], Elmar Salmann[12] und Bernd Goebel[13] befragt und so die von Hans Küng, Karl Rahner, aber auch Joseph Ratzinger[14] offenkundig unverstandene soteriologische Ironie aufgezeigt werden, die in der sogenannten „Satisfaktionslehre" von CDH am Werk ist.

Diese Ironie, von der vor allem im 4. Abschnitt unserer Ausführungen gehandelt werden soll, besteht nicht zuletzt darin, dass Anselms Erlösungslehre ein Höchstmaß an Genugtuung, *satisfactio*, gerade gegenüber jener göttlichen wie menschlichen Vernunft, Freiheit und Affektivität einfordert, die ein unverstandener, als rein äußerliche Solvierung einer Schuld betrachteter Satisfaktionsbegriff zu unterbieten, ja zu beleidigen schien. Der Begriff satisfactio erfährt dabei selbst eine ironische Wende, in der hinter der rechnerischen Logik des *debere* eine fundierende, unverrechenbare Logik des gottmenschlichen *non-debere* aufgeht. Es zeigt sich, dass am Grunde aller anonymen Nezessität des Bezahlenmüssens je schon die Logik einer höheren Ungeschuldetheit am Werk war, die es dem Menschen ermöglicht, sein in der Tat unumgängliches *debere* so zu erfüllen, dass es wiederum zum *Symbol* allerhöchster Freiheit und Spontaneität werden kann. Aber nur aus der Perspektive einer *theandrischen* und näherhin *christologisch* getakteten Freiheit gibt es selbst in der zwickmühlenartigen Situation des gefallenen Menschen, der bezahlen muss, aber nicht kann, keine Nezes-

Homo, in: ANSELME DE CANTORBÉRY, Lettre sur l'incarnation du verbe. Pourquoi un Dieu-homme (L'œuvre de S. Anselme de Cantorbéry, sous la direction de M. CORBIN, Bd. III), Paris: Éd. du Cerf 1988, 11-163.

10 G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: IDEM, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1983, 80-104.

11 P. GILBERT, Violence et liberté dans le Cur Deus homo, in: IDEM / H. KOHLENBERGER / E. SALMANN (edd.), Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma, 21 -23 maggio 1998 (Stud.Ans. 128), Roma 1998, 673-695.

12 E. SALMANN, Inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo. Zur Erlösungslehre bei Anselm von Canterbury, in: IDEM / M. LÖHRER (edd.), Mysterium Christi (Stud.Ans. 116), Roma 1995, 243-258; IDEM, Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft, in: IDEM / P. GILBERT / H. KOHLENBERGER (edd.), Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma, 21 -23 maggio 1998 (Stud.Ans. 128), Roma 1998, 837-845.

13 B. GOEBEL, Rectitudo. Wahrheit und Freiheit bei Anselm von Canterbury. Eine philosophische Untersuchung seines Denkansatzes (BGPhThMA. Neue Folge 56), Münster 2001. Auch aus dem romanischen Sprachraum wäre eine ganze Reihe neuerer Anselm-Studien zu nennen, e.g. N. ALBANESI, Cur Deus Homo. La logica della Redenzione, Roma 2002.

14 Vgl. J. RATZINGER, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 187 sq.; dazu die Kritik von K. KIENZLER, Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury (BDS 27), Würzburg 1997, 114: „Es ist interessant, dass Ratzinger in seiner Zusammenfassung viel von ‚Gerechtigkeit' und ‚Recht' spricht, nie aber die ‚Barmherzigkeit Gottes' nennt, die Anselm nicht weniger wichtig ist."

sität mehr, die nicht zugleich als *necessitas sequens*, als eine aus freiem Willen übernommene Nezessität ironisch verwunden und geläutert wäre. Anselms Satisfaktionslehre ist somit paradoxerweise eine deutliche Absage an jeden anonymen Erlösungs-mechanismus. „*Sponte*" - freiwillig - sei das Schlüsselwort der ganzen anselmischen Erlösungslehre, bemerkte schon Hans Urs von Balthasar sehr zurecht unter dem Hinweis, dass auf der Ebene des Schuldens, *debere*, die Rechnung mitnichten aufgehe.[15] Doch soweit sind wir noch nicht. Wir stehen erst noch bei jenem recht heiklen Schlagwort der *satisfactio*, und hier ist ganz entschieden zu bemerken:

Der Begriff schillert. Denn je mehr er an den Gottes- und Freiheitsbegriff angenähert wird, den Anselm in den 70er und 80er Jahren als Prior und Abt von Bec in Monologion, Proslogion, De veritate, De libertate arbitrii und De casu diaboli entwickelt hatte, desto leuchtender wird der Begriff bis hin zu einer „unaussprechlichen Schönheit unserer auf diese Weise vorgesehenen Erlösung" (CDH I, 3: *inenarrabilem quandam nostrae redemptionis hoc modo procuratae pulchritudinem*), ja bis hin zu einer „Barmherzigkeit Gottes, die so groß und so mit der Gerechtigkeit übereinstimmend erfunden wird, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann" (CDH II, 20: *misericordiam vero dei ... tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit*).

Je mehr der satisfactio-Begriff dagegen aus diesem von Michel Corbin[16] und Ingolf Ulrich Dalferth[17] zurecht als *anti-idolatrisch* beschriebenen Kontext des anselmischen Gottesbegriffes herausgerissen wird, desto mehr verkommt er zur bloßen Zufriedenstellung eines Götzen, der dem menschlichen Bedürfnis nach Vernünftigkeit, Spontaneität und Affektivität kalt gegenübersteht. Dann erst betritt der zornige Rachegott die Szene, der in einer auch für die psychoanalytische Deutung höchst alarmierenden Weise Gefallen am Blut seines unschuldigen Sohnes findet. Doch legt bereits Anselm selbst in CDH I, 10 seinem Dialogpartner Boso einen unmissverständlichen Einspruch gegen die Primitivität solcher Vorstellungen in den Mund.[18] Ebensowenig möchte der *doctor magnificus* unter *satisfactio* den Götzendienst gegenüber einem zur Formel erstarrten, juridisch-

15 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, in: IDEM, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. II: Fächer der Stile, Teil 1: Klerikale Stile, Einsiedeln 1969² (1962), 215-263, hier: 254.

16 M. CORBIN, Prière et Raison de la foi, loc.cit. (s. Anm. 9), 20-114 (= Section 1): L'interdiction des idoles.

17 I.U. DALFERTH, Fides quaerens intellectum, in: ZThK 81 (1984), 54-105, hier 105: „Anselms Argument ist nicht einfach eine (weitere) deskriptive Kennzeichnung Gottes, sondern eine Regel, die uns einen Denk-Weg weist, so über den Gott, zu dem wir beten, zu denken, dass wir ihn nicht vergötzen."

18 CDH I, 10 (II, 66, 24-26): „Mirum enim est, si deus sic delectatur aut eget sanguine innocentis, ut non nisi eo interfecto parcere velit aut possit nocenti."

feudalen Ehrbegriff verstanden wissen, auf dessen Altar dann jegliche Humanität geopfert würde.

Hätte Anselm nichts Besseres zu bieten gehabt als gerade solche *Klischees von Genugtuung*, so hätten in der Tat die *Ungläubigen*, die *infideles*, recht behalten, deren Sprechrolle im Dialog der Mönch Boso, Anselms zweiter Nachfolger als Abt von Bec, übernommen hat und hinter denen laut René Roques philosophisch gebildete jüdische oder auch islamische Denker des 11. Jahrhunderts vermutet werden dürfen[19]: Dann geschähe Erlösung in der Tat weitaus sinnvoller, humaner und souveräner durch reine Amnestie, *sola misericordia* und *solo iussu*. „Cur Deus homo" heißt nämlich nicht nur „Warum Gott Mensch geworden ist", sondern auch „Warum überhaupt sollte Gott Mensch werden?" Ist das nicht bestenfalls lächerlich, Gottes unwürdig, unnötig kompliziert? Widerspricht die christliche Erlösungsvorstellung nicht schlimmstenfalls sowohl der Vernunft als auch der Barmherzigkeit als auch der Souveränität Gottes?

Die frommen, aber wenig rationalen Konvenienzgründe für Menschwerdung und Passion Christi, Gründe, die aus der Zeit der Kirchenväter bekannt waren und in denen z.B. dem Holz des Paradiesbaumes das Holz des Kreuzes antithetisch-typologisch gegenübergestellt wurde, überzeugten die dialektisch geschulte Vernunft des 11. Jahrhunderts schon lange nicht mehr.[20] Boso merkt an, das alles seien gleichsam in die Luft gemalte Bilder (*quasi quaedam picturae*) ohne feste, d.h. rational unanfechtbare Unterlage. Auch jenes der Väterzeit so vertraute Mythologem, wonach der Teufel einen legitimen Besitzanspruch auf den gefallenen Menschen gehabt habe und Gott ihm daher *nolens volens* einen Lösepreis habe zahlen müssen, wird von Boso in den Kapiteln 6 und 7 des ersten Buches als unhaltbar erwiesen, so dass nun aber nur noch uneinsehbarer werden muss, warum der allmächtige und barmherzige Gott Menschennatur annehmen sollte, anstatt den Menschen durch einfaches Willensdekret erlösen zu können.

Angesichts dieses christlich-soteriologischen Argumentationsnotstandes vollbringt Anselm nun eine wirkliche Kehrtwende, indem er sozusagen die *Flucht nach vorne* antritt, wie auch überhaupt das *Fluchtmotiv* in CDH auf gleich mehreren Ebenen eine beunruhigende Rolle spielt.[21] Inhaltlicher Fluchtpunkt ist

19 R. ROQUES, Introduction, in: ANSELME DE CANTORBÉRY, Pourquoi Dieu s'ést fait homme (SChr 91), Paris : Éd. du Cerf 2005 (korr. ND der 1. Aufl. 1963), 9-192.

20 Vgl. CDH I, 3 und 4.

21 Anselm vollendet sein opus grande auf der Flucht vor König Wilhelm dem Roten von England, mit dem er sich in Fragen der Investitur überworfen hat; zur Biografie des Kirchenlehrers vgl. R.W. SOUTHERN, Saint Anselm: A Portrait in a Landscape, Cambridge 1990, sowie: G.R. EVANS, Anselm, Oxford 1989. – Aber auch inhaltlich gibt eine Fluchtbewegung den Auftakt zu CDH: Das gesamte Kapitel 1 des ersten Buches ist nichts anderes als eine dreifache Fluchtbewegung vor jener intellektuellen Herausforderung, vor die Anselm sich durch Bosos Zudringlichkeit (importunitas; CDH I, 2) gestellt sieht und die doch das Vermögen des endlichen Geistes zu übersteigen scheint. Nach einer ersten Reperkussion aber tritt der doctor magnificus die Flucht nach vorne an und

aber die geistige Schau einer Erlösung, die der Dynamik des *id quo maius cogitari nequit* und damit zugleich dem unendlichen *terminus a quo* und *ad quem* auch und gerade des endlichen Denkens – Genüge tut. Anstatt verschämt nach Entschuldigungsgründen zu suchen, warum die christliche Erlösungslehre menschliche Rationalitätserwartungen zu unterbieten scheint, zeigt Anselm vielmehr umgekehrt, wie die christliche Erlösung das Denken auf den Weg einer Rationalitätserfahrung setzt, über die hinaus keine größere gedacht werden könnte.

Mein persönliches Leseerlebnis von CDH war dabei gewissermaßen eine *„anthropologische Wende"* im Satisfaktionsbegriff: Die erste Stelle, an welcher der *doctor magnificus* von *satisfactio* spricht, meint nämlich keineswegs zufällig gerade nicht die *satisfactio* gegenüber Gott, sondern vielmehr die Befriedigung des Menschen durch Vernunftgründe: *rationes* (CDH I, 1). Gisbert Greshake schrieb sogar, m.E. etwas weitgehend: „Wenn Gott die Wiederherstellung seiner Ehre durch satisfactio fordert, so geht es nicht um Gott, sondern allein um den Menschen"[22] – anthropologische Wende.

2. *Zur Methode Anselms: rationes necessariae und rationes latentes*

Den neueren Anselm-Interpretationen kam insbesondere zugute, dass sie die Methode des Kirchenlehrers besser einzuschätzen wussten. Zu nennen ist hier, abgesehen von Studien aus der Feder von Markus Enders[23] und Klaus Kienzler[24], vor allem Helmut Kohlenbergers Klassiker „Similitudo und Ratio"[25].

vollendet das Werk, zumal dessen erste Kapitel ihm bereits von übereifrigen Schülern aus den Händen gerissen und heimlich weitergegeben worden sind. In der Praefatio klagt Anselm darüber, dass er deswegen alles eiliger habe fertigstellen müssen, als ihm lieb sein konnte („festinantius quam mihi opportunum esset").

22 G. GRESHAKE, Erlösung und Freiheit, loc.cit. (s. Anm. 10), 93.

23 M. ENDERS, Wahrheit und Notwendigkeit. Die Theorie der Wahrheit bei Anselm von Canterbury im Gesamtzusammenhang seines Denkens und unter besonderer Berücksichtigung seiner antiken Quellen (Aristoteles, Cicero, Augustinus, Boethius) (Reihe: Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, ed. Jan A. Aertsen, Bd. 64), Leiden-Boston-Köln: Brill 1999; IDEM, Das Thema und die rationale Methode von „Cur Deus homo", in: P. GILBERT / H. KOHLENBERGER / E. SALMANN (edd.), Cur Deus Homo. Atti del Congresso Anselmiano Internazionale a Roma, 21 -23 maggio 1998 (Stud.Ans. 128), Roma 1998, 333-366.

24 K. KIENZLER, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg-Basel-Wien 1981; IDEM, Zur Struktur von CDH, in: P. GILBERT / H. KOHLENBERGER / E. SALMANN (edd.), Cur Deus Homo, loc.cit. (s.o.), 597-608.

25 H. KOHLENBERGER, Similitudo und Ratio. Überlegungen zur Methode bei Anselm von Canterbury (Münchener philosophische Forschungen 4), Bonn 1972; vgl. auch IDEM, Anselm spricht zu (post)modernen Denkern, in: D.E. LUSCOMBE / G.R. EVANS (edd.), Anselm. Aosta, Bec and Canterbury. Papers in Commemoration of the Nine-Hundreth

Die Methode Anselms begnügt sich dabei weder mit der bloßen Lüftlmalerei pittoresker Konvenienzgründe noch auch mit unanschaulich-dialektischer Begriffsklauberei, mit einem Kleben am Buchstaben statt am Geist, wie es im 11. Jahrhundert zur umstrittenen Modeerscheinung avancierte. Schon in seiner Erstlingsschrift *De grammatico* wusste Anselm an die Adresse der Dialektiker zu sagen: „*Sententia quippe ligat syllogismum, non verba*“[26]. Hans Urs von Balthasar umschrieb diesen anselmischen Grundsatz treffend mit der Maxime: „Weder mit Begriffen spielen noch Bilder anschauen ist bereits denken.“[27]

Anselm ging es, anders als 150 Jahre später dem Aquinaten, auch nicht um ein Abwägen von Konvenienzgründen, sondern um die Auffindung der inneren *rationes necessariae*, warum Erlösung so und nur so, d.h. durch Menschwerdung und Kreuzestod, stattfinden konnte. Diese *rationes necessariae* will Anselm *sola ratione*, d.h. unter Verzicht auf die üblichen Autoritätsargumente, sowie *remoto Christo* auffinden, d.h. unter methodischer Ausblendung (Epoché) des geschichtlichen Christusereignisses, mithin im Rekurs der Vernunft auf ihre eigenen transzendentalen Bedingungen. Die Inkarnation ist demnach *nicht nur nicht* widervernünftig, sondern Anselms im Grunde zutiefst theonome Vernunft müsste ohne das Postulat eines *homo deus* an ihren eigenen Denknotwendigkeiten irre werden. So wird zum Beispiel auch das Schreckgespenst des „frustra“, das sechsmal zu Beginn des zweiten Buches von CDH auftaucht, von den Postulaten einer teleologischen Vernunft her gebannt: Gottes Schöpfungswerk kann nicht *frustra*, frustriert, ins Leere laufen; daher ist nur eine solche Erlösung denkbar, welche die Fähigkeiten, die Gott keineswegs vergeblich in den Menschen gelegt haben kann, voll ausschöpft.

Andererseits muss klar gesehen werden, dass Anselm entgegen der Kritik von Louis Bouyer[28] und Jean Rivière[29] durchaus nicht meinte, er habe die Erlösung vollständig erklären und das Mysterium gewissermaßen rationalistisch auflösen können. Alle *rationes necessariae* werden in Anselms Perspektive vielmehr immer noch übertroffen von den je-tieferen, allein Gott vorbehaltenen *rationes latentes* (CDH I, 2 [II, 50, 12sq.]: „*altiores tantae rei adhuc latere rationes*“). Die Logik der Erlösung bleibt ebenso *inenarrabilis*, unaussprechlich

Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop, 25. September 1093, Sheffield 1996, 376-391.

26 G 4 (I, 149, 14).

27 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 229.

28 L. BOUYER, Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie, Paris 1974, 415: Anselms Argumentation gerate zu einer „parfaite absurdité, du fait de son formalisme.“

29 J. RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption. Études théologiques, Paris 1931³, 101, warf Anselm vor, er unterliege der „illusion d'aboutir à la preuve absolue, qui serait, si elle pouvait être réalisée, la ruine même du mystère“. Eine Antwort auf die Einwürfe von BOUYER und RIVIÈRE findet man bei P. GILBERT, Violence et liberté dans le Cur Deus homo, loc.cit. (s. Anm. 11), spec. 673-678.

(CDH I, 3 [II, 51, 11]), wie Gott ein *maior quam cogitari possit* blieb (P 15 [I, 112]).

3. Cur Deus homo und die Proslogionformel „id quo maius cogitari non potest"

Eine weitere wichtige Zäsur in der Anselm-Interpretation war mit Gerhard Gädes Monografie „Eine andere Barmherzigkeit" gegeben.[30] Gäde wies darin mit Nachdruck auf die engen Bezüge zwischen *Proslogion* und *Cur Deus homo* hin, die auf gleich mehreren Ebenen beobachtet werden können:

- Die Proslogionformel ist geradezu mit Händen zu greifen, wenn Anselm von einer Barmherzigkeit Gottes spricht, „die so groß und so mit der Gerechtigkeit übereinstimmend erfunden wird, dass sie größer und gerechter nicht gedacht werden kann" (CDH II, 20 [II, 131, 28sq.]).

- Schon im Proslogion (P 11) fragte Anselm auch danach, wie in Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ohne Widerspruch zusammengedacht werden können. Der Versuch einer Rationalisierung des göttlichen Gnadenhandelns scheiterte seinerzeit jedoch an der Aporie, dass ohne angebbaren Grund und scheinbar ungerecht Gott unter den gefallenen Menschen die einen „gerechterweise" verdamme, andere dagegen „barmherzigerweise" rette. Offenkundig dachte Anselm im P Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes noch nicht wirklich ineinander. Dies sollte CDH vorbehalten bleiben, wo allerdings beide Epitheta erst in dem zusammengedacht werden können, was größer ist, als dass es gedacht werden könnte (P 15 [I, 112, 15]: *maius quam cogitari possit*).

- Die komparativische Dynamik der Denkregel aus dem Proslogion[31] wirkt zudem auf die Bestimmung des *satis* in der *satisfactio* zurück. Welche Genugtuung wäre wirklich genug angesichts des je-größeren Gottes? Nur Gott selbst, also wiederum das Je-Größere, womit zugleich dem diabolischen Anspruch des Menschen, Gott jemals ohne Gott gerecht werden zu können, widersprochen und der symbolische Ort gefordert ist, an dem der Mensch im Verein mit Gott Gott gerecht werden könne. Mit Goethe könnte man hier sagen: *Nemo contra deum nisi deus ipse*.[32]

- Auch darf der Einfluss des unum argumentum auf Argumentation und Methode von Cur Deus homo nicht unterschätzt werden: Denn erst wegen der Proslogionformel kann unmöglich geduldet werden, dass Gottes Ehre auch noch

30 loc.cit. (s. Anm. 7).

31 Zu Anselms theologischem Komparativ vgl. K. KIENZLER, Klaus, Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury (BDS 27), Würzburg 1997.

32 J.W. VON GOETHE, Dichtung und Wahrheit, Vierter Teil, 20. Buch (Epigraphé); vgl. dazu E. JÜNGEL, Nemo contra deum nisi deus ipse. Zum Verhältnis von theologia crucis und Trinitätslehre, in: IDEM, Ganz werden (Theologische Erörterungen V), Tübingen 2003, 231-252.

so geringfügig (CDH I, 15: *vel ad modicum*) geschmälert würde. Erst vor dem Hintergrund der Formel aus P kann Anselm in CDH I, 10 mit Boso den „Pakt" schließen („*volo tecum pacisci*"), dass jede wenn auch noch so kleine Inkonvenienz in Bezug auf Gottes Erlöserhandeln als völlig denkunmöglich gelten soll, dass für eine Erlösung vom Menschen daher nicht weniger zu fordern ist als eine Genugtuung, „die mehr ist als alles, was nicht Gott ist" (CDH II, 6: „*aliquid maius quam omne quod praeter deum est*"; II, 11: „*maius aliquid ... quam quidquid sub deo est*").

Allerdings bietet die anselmische Denkregel, die unter dem Stichwort der Gerechtigkeit die Anforderungen für eine Erlösung so hochschraubte, dass Boso dabei angst und bange wurde,[33] zugleich auch die Einlösung und Erschwingung dieser Höhe unter dem Stichwort einer misericordia, über die hinaus keine größere gedacht werden kann. Was von außen her wie harte Gerechtigkeit aussieht, ist von innen her gesehen ebensosehr Barmherzigkeit. Denn ohne die konsequente Orientierung am gleichwohl uneinholbaren Anspruch des *id quo maius cogitari nequit*, kämen menschliche Vernunft, Freiheit und Affektivität auch nicht zu sich selbst. Anselms Gott ist in chiastischer Durchkreuzung der beiden augustinischen Gottesprädikationen ebenso ein *superior summo meo* wie auch ein *interior intimo meo* (Conf. III, 6, 11).[34] Die Denkbewegung der Steigerung, die zunächst als „Flucht nach vorne" erschienen sein mag, erweist sich nun in überaus beglückender Weise als Begegnung des Denkens mit seiner ureigensten Teleologie, als Selbst- und Ganzwerdung des Denkens. Aufgrund eben dieser Denkerfahrung kann Anselm im ersten Kapitel von CDH sagen: Was in der Phase des Suchens überaus schwierig erschien, das erweist sich in der Phase seiner Lösung für das mit seinem eigenen Urgrund vertraut gewordene Denken urplötzlich (Platons „exaiphnes") als ganz einfach, platonisierend-einsförmig, ähnlich dem Argumentum des Proslogion.[35] Es kommt zu jener Denkbewegung, die Hans Urs von Balthasar mit einem schönen Wort als „freihändig nachzeichnende Vernunft" beschrieb.[36]

Bekanntlich will Anselms Proslogionformel keineswegs eine Definition der *quidditas* Gottes bieten, aus der dann unzulässigerweise auch noch das faktische *quod* seiner Existenz abgeleitet würde. Ganz selbstverständlich ist dem Denker von Bec die Unterscheidung des „esse in re" vom bloßen „esse in intellectu"

33 CDH I, 23 (II, 91, 1sq.): „B.: Tot iam proposuisti nobis quae facere debemus, ut quidquid superaddas non me magis terrere possit."

34 Auf den Zusammenhang der anselmischen Denkform mit dem augustinischen Neuplatonismus hat u.a. hingewiesen: K. FLASCH, Der philosophische Ansatz des Anselm von Canterbury und sein Verhältnis zum augustinischen Neuplatonismus (Analecta Anselmiana II), Frankfurt a.M. 1970, 1-43.

35 CDH I, 1 (II, 48, 7-9): „licet in quaerendo valde videatur difficilis, in solvendo tamen omnibus est intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis."

36 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 225.

bewusst[37], und natürlich weiß der Vater der Scholastik auch, dass nicht jedem x-beliebigen Gedanken sogleich ein extramentaler Bezug eignet. Im *unum argumentum* handelt es sich jedoch keineswegs um derlei Behauptungen extramentaler Existenz irgendeiner zuvor klar definierten Größe, sondern vielmehr um die transzendentale Erfahrung, dass es im Denken *Eines* gibt, das dem Denken *unwillkürlich vorgegeben* ist. Es handelt sich mithin um jene transzendentale Binnenerfahrung, die das Denken mit sich selbst macht, insofern es sich als ein auf Sein und Wahrheit immer schon *bezogenes* Denken voraussetzen muss. Anselms Formel ist sozusagen die Relativitätstheorie des Denkens, das nur dann zu sich selbst kommt, wenn es zugleich versucht, seinen eigenen Horizont anzudenken. Bloß empirisch objektivierte, aber kontingente *Existenz* wäre gerade nicht das *denkbar* Größte, könnte vom Denken immer auch, selbst entgegen dem empirischen Befund, als nicht seiend vorgestellt werden, wie Anselm in seiner *Responsio* an Gaunilo klar darlegt. Nur von *id quo maius cogitari nequit* gilt, dass das Denken bereits *qua Denken* dies *nicht nicht* denken kann.

Es lohnt in diesem Zusammenhang auch, Anselms Argument *einmal umgekehrt* zu lesen, um auf seinen anti-idolatrischen Charakter aufmerksam zu werden: Von allem, was unterhalb des „id quo maius cogitari nequit" bleibt, kann immerhin gedacht werden, dass es auch nicht sei, selbst wenn seine Existenz evident feststünde. Das apriorisch-transzendentale Nicht-nicht-gedacht-werden-Können ist dagegen Privileg Gottes, der aber eben kein „Stück Welt", sondern, nach weltlichen Maßstäben gesehen, *ortlos-utopisch* ist, dessen Existenz nirgends empirisch objektivierbar wird.[38] Diese empirische Nicht-Verifizierbarkeit Gottes hebt jedoch seine Denknotwendigkeit in keinster Weise auf, sondern lässt sie als einen um so unabhängigeren, in sich subsistierenden Topos des Denkens erscheinen.

Gewissermaßen beinhaltet das Argumentum sogar eine Tautologie.[39] Denn das eigentliche Maß für die Größe des darin Angedachten liegt nicht in irgendeinem dem Denken äußerlichen Kriterium, sondern eben gerade wiederum darin, dass es *nicht nicht gedacht werden kann*, dass es implizit immer schon mitgedacht, wenn auch nie zu Ende gedacht worden ist – es sei denn man wäre völlig *insipiens*.[40] Das Wort „cogitari" kann somit keinesfalls aus der Formulierung des argumentum gestrichen werden. Anselm meint gerade kein „maximum existens", denn das „id quo maius cogitari non potest" existiert nicht bloß, son-

37 Vgl. P 2 (I, 101, 9sq.): „Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse."

38 So erklärt Anselm in der Responsio 4 (I, 134, 16 sq.): „Sic igitur proprium est Deo non posse cogitari non esse".

39 So sieht es zumindest VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 237.

40 Auf einer transzendental-rationalen Deutung Anselms bestand auch K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit bei Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 72 (1965), 322-352.

dern es *ist* – und zwar in einem für das Denken unüberbietbaren Sinne, der zuletzt in der Grenze des tautologischen Widerspruchsprinzips Gestalt findet, dass das Denken nicht das Nicht-Sein des Seins zu behaupten vermag (Resp. 4: *quia non possumus cogitare esse simul et non esse*). Freilich ist zu bedenken, dass sich die Unabweisbarkeit des Seins dem Denken nur „ex negativo", im Sinne der Grenzerfahrung einer Denk-Unmöglichkeit erschließt.

Der im Argumentum wirkende Komparativ *maius* tritt deswegen auch nie in analogische Kommensurabilität zu einem Positiv, gerinnt nirgends zu einem messbaren „maximum", sondern bleibt absolut – und negativ: *maius quam cogitari possit*. Die geschaffene *mens* erfährt sich darin als jenes *minus*, in dem sich das absolute, konstitutive, uneinholbare *maius* spiegelt: *speculatio* (vgl. M 67: *in speculo speculari*). Es gibt, anders gesagt, für Anselm keine fixe Gottes-Idee außerhalb der lebendigen Dynamik der Korreflexion[41] zwischen endlichem und unendlichem Geist, in welcher das *minus* sich als von einem *maius* bedingt und ermöglicht erfährt.

Die doppelte Negation des „Gott-nicht-nicht-denken-Könnens", in der zugleich die transzendental-inkommensurable Größe des Argumentum liegt, hat noch eine andere, gleichsam politische Pointe. Selbst wenn man, wie es der *insipiens* ja tut, von der Behauptung der Nicht-Existenz Gottes ausgeht, so ist das Gottesproblem damit noch in keinster Weise beseitigt. Sobald nämlich das „id quo maius cogitari nequit" auf *objektsprachlicher* Ebene der Behauptung der Nicht-Existenz unterworfen wird, kehrt es ironischerweise auf *metasprachlicher* Ebene um so sicherer zurück. Mit anderen Worten: Selbst als utopische ist die je-größere Denkmöglichkeit unabweisbar präsent, indem sie alle bloß positiven Größen und ihren ideologischen Anspruch auf „Totalität" oder „Absolutheit" unwiderlegbar relativiert.

Im Dialog *De veritate* hatte Anselm diese eigenartig ironische Spannung von Ortlosigkeit (U-topie) und transzendentaler Denknotwendigkeit auf Gott als *Wahrheit* bezogen. Einerseits gelte nämlich, dass man nicht einmal denken könne, dass jene Wahrheit, die dem Denken als Bedingung der Möglichkeit von Wahrem überhaupt bewusst ist, nicht sei bzw. Anfang oder Ende habe (ein Gedanke, den Anselm aus den *Soliloquia* Augustins übernehmen konnte und der gewissermaßen als ein Vorläufer des ontologischen Argumentes gelten darf).[42]

41 Zum Begriff der Korreflexion vgl. vor allem: E. SALMANN, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von „Monologion" und „Proslogion", in: M. HOEGEN (ed.), L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta (Stud. Ans. 101), Roma 1990, 143-228.

42 V 1 (I, 176, 13-19): „Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate. Erat igitur veritas, antequam esset veritas... quod inconvenientissimum est. Sive igitur dicatur veritas habere sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine. Haec tu in Monologio tuo." In V 10 (I, 190, 15-18) präzisiert der Magister, dass

Andererseits aber erweise sich diese Denknotwendigkeit einer Wahrheit „an und für sich" als unabhängig von allen weltlich existierenden Wahrheitsträgern. So sei die göttliche, in sich subsistierende Wahrheit ebensosehr „*causa omnium veritatum*"[43] wie auch „*veritas nullius rei*", wie es im letzten Satz des Dialoges „De veritate" pointiert heißt.[44] Sie fällt mit keinem parikulären Wahrheitsanspruch zusammen, besteht vielmehr auf ihrer Unvereinnehmbarkeit. Von daher darf es auch nicht zu einer falschen objektsprachlichen Vergegenständlichung des „id quo maius cogitari non potest" kommen. Es handelt sich gerade nicht um jene schönste Insel Gaunilos, Kants hundert Taler oder sonst ein Denkobjekt, sondern um eine metasprachliche, anti-idolatrische und dynamische Denkregel: Wenn man noch Größeres denken kann, hat man noch gar nicht angefangen, Gott zu denken, wird also jeweils weitergeschickt.

Im Proslogion wird Gott folglich nicht mehr als der höchste „Gegenstand" eines objektiv auf sich selbst fußenden endlichen Denkens gedacht. Demgegenüber hatte das Monologion[45] noch zu kämpfen mit der fundamentalen Unerlöstheit allen bloß analogischen Denkens, das die (rein nominelle) Analogie zwischen dem „summum bonum" und den geschöpflichen „bona" zwar nie wirklich auf einen gemeinsamen Nenner bringen konnte (es gibt keine gemeinsame Mess-

nicht die menschliche Rede als solche, sondern deren veri- resp. falsifizierende logisch-transzendentale Voraussetzung unendlich ist: „Cum enim dixi ‚quando non fuit verum quia futurum erat aliquid', non ita dixi, ac si absque principio ista oratio fuisset quae assereret futurum esse aliquid, aut ista veritas esset deus; sed quoniam non potest intelligi quando, si oratio ista esset, veritas illi deesset."
Dieser aus den Soliloquia Augustins (II,2,2) und dem Monologion (M 18) übernommene Beweis für die transzendentale Indefektibilität der Wahrheit, der wie ein Rahmen in De veritate 1 und 10 wiederkehrt und teils auf platonischer Partizipationsmetaphysik, teils auf der aristotelischen Erfassung der Zeitlosigkeit der logischen Voraussetzungen eines wahren Satzes beruht, reproduziere den Gedanken des „ontologischen Beweises" „quasi in nuce", so K. FLASCH, Zum Begriff der Wahrheit, in: PhJ 72 (1965), 322-352, hier: 348.

43 V 10 (I, 190, 6sq.): „Vides etiam quomodo ista rectitudo causa sit omnium aliarum veritatum et rectitudinum, et nihil sit causa illius?" Zur Dialog-Trilogie und anderen Freiheitsschriften vgl. man die entsprechenden Einführungen in den Ausgaben durch H. VERWEYEN: Anselm von Canterbury, Vier Traktate. Wahrheit und Freiheit: Über die Wahrheit. Über die Freiheit des Willens. Vom Fall des Teufels. Über die Vereinbarkeit des Vorherwissens, der Vorherbestimmung und der Gnade Gottes mit dem freien Willen (Christliche Meister 15), Einsiedeln 1982; sowie H. VERWEYEN (ed.), Anselm von Canterbury, Freiheitsschriften: De libertate arbitrii et alii tractatus, lat.-dt. (Fontes Christiani 13), Freiburg-Basel-Wien 1994.

44 V 13 (I, 199, 27sq.): „Summa veritas per se subsistens nullius rei est."

45 Die Entwicklung, die Anselms Denken zwischen Monologion und Proslogion durchlaufen hat, ist Gegenstand einer aufschlußreichen Untersuchung durch E. SALMANN, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von „Monologion" und „Proslogion", in: M. HOEGEN (ed.), L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta (Stud.Ans. 101), Roma 1990, 143-228.

skala, keinen gemeinsamen „*modus significandi*", kein gemeinsames „*tertium comparationis*" für den Komparativ zwischen Schöpfer und Geschöpf, causa und effectus), das aber dennoch kaum auf die unerlaubte (stillschweigende) ontologische Hypostasierung dieses analogischen Verhältnisses verzichten konnte, ohne sogleich beunruhigend nichtssagend zu werden - analogia „nominum" als bloße Rhetorik. Das Proslogion hingegen, als ein Glanzstück von „theologia negativa", beginnt geradezu mit dieser Negativität, d.h. mit der Unmöglichkeit, Gott nach Art eines überschaubaren, messbaren Dinges (in der 3. Person Sg.) zu denken. Diese Denk-Unmöglichkeit wird in P nicht mehr durch analogisches Sprechen übertüncht, sondern transzendental und liminal angesprochen (in der 2. Sg.). Dem Unüberschaubaren als solchem wird ins Auge geschaut: Gott ist *maior quam cogitari possit* - und gerade im betenden Nachvollzug dieser Entzogenheit im Denken höchst anwesend: nicht mehr als vergötzter Gottes-Begriff oder als hypostasierte Analogie, sondern als der ganz andere Gott selbst.[46]

Im Bezug auf CDH heißt das: Solange ich mir Gott noch irgendwie als beleidigte Partei vorstelle, der ich eine irgendwie dinghafte Genugtuung anböte, hätte ich noch nicht das „id quo maius...", sondern einen Götzen gedacht, so dass auch all meine Genugtuungsversuche im Grunde an ihrer idolatrischen Binnenlogik scheitern müssten. So eignet allen bloß menschlichen Versuchen der Wiedergutmachung unterhalb des Theandrischen immer irgendetwas Schiefes. Sie kommen gewissermaßen immer schon zu spät, wenn die Chance einer spontanen, aus keiner Notlage heraus entstandenen Zuwendung zu Gott schon durchaus vertan ist. Die augustinische Tradition spricht hier bekanntlich von Erbsünde.

4. Satisfactio als Herausforderung der Spontaneität: Ironien des debere

Ich selbst möchte hier eine eigene Neuinterpretation der Satisfaktionslehre mithilfe des rhetorischen Paradigmas der „Ironie" versuchen. Satisfactio hat mit Wende zu tun, mit der Not-Wendigkeit, sich von der idolatrischen zur theonomen Logik zu wenden. Und tatsächlich kann man m.E. die Logik von CDH als doppelte Wendung, als Doppeltropus und Schlagabtausch zwischen einer diabolischen und einer symbolischen Ironie begreifen. Das debere, um das es in der Satisfactio geht, unterliegt nämlich, wie im Folgenden gezeigt werden soll, einer doppelbödigen Doppelbödigkeit: einer doppelten Ironie.

46 Vgl. in diesem Sinne: K. BARTH, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, Zürich 1958³; außerdem: I.U. DALFERTH, Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, in: ZThK 81 (1984), 54-105.

a) Diabolische Ironie

Wir beginnen bei der diabolischen Ironie („*Per aspera ad astra*"). Ironie tritt immer dann ein, wenn eines zwar gesagt, etwas anderes aber innerlich dabei gedacht wird: „*Aliud dicitur, aliud in corde intellegitur*" ist nicht erst seit den „Sileni Alcibiadis" des Erasmus das Statut aller Ironie. Eine Erlösung ohne satisfactio wäre aber nichts anderes als eine solche schlechte Ironie: Gott würde sagen, dass der Mensch ihm nichts mehr schuldet, wohl wissend, dass dies nicht der Wahrheit entspricht, und wenn es auch noch so oft gesagt würde. – Genau das aber ist Anselms Argument: Es gibt Dinge, die man zwar aussprechen und deren *Wortlaut* man sogar denken kann, deren *Sinn* jedoch völlig undenkbar bleibt. Das war bereits das Argument des Kirchenlehrers gegen den *insipiens* in P3. In genau demselben Sinne entlarvte Anselm sodann im Dialog *De veritate* das bloße „dicere" der Behauptung einer Endlichkeit von Wahrheit-an-sich durch das tiefere „intelligere", dass Wahrheit-an-sich unmöglich als endliche gedacht werden kann.[47] Und zu ebendieser Erkenntnis einer die Sprache überführenden Denkunmöglichkeit führt Anselms Elenktik und Maieutik auch seinen Dialogpartner Boso in CDH I, 19: „*Verba ista cogitare et dicere possum, sed sensum eorum ita cogitare nequeo sicut falsitatem non possum intelligere veritatem esse*".

Die diabolische Ironie erweist sich folglich als in gewisser Weise auto-destruktiv: Gerade der Versuch einer Behauptung der Nichtexistenz Gottes durch den *insipiens* treibt um so sicherer die Denkunmöglichkeit dieser Behauptung hervor. Analog gilt für CDH: Gerade die Behauptung, der Mensch, der gefallen und nicht wieder vom Fall aufgestanden ist, könne durch nominalistisches Dekret („solo iussu") wiederum in genau derselben Lage sich befinden wie die Engel, die nie abgefallen sind,[48] spricht beredt von ihrer eigenen Undenkbarkeit. Um das Ungeheuerliche, ja Widerlich-Denkwidrige dieser diabolischen Ironie zu veranschaulichen, gebraucht Anselm schließlich die Metapher der in den Kot gefallenen Perle, die nur ein vollkommen unverständiger Mensch wiederum in sein Schatzkästchen legen würde, ohne sie zuvor gereinigt zu haben (CDH I, 19 [II, 85, 14]: *Putabisne illum sapientem?*).

Schon in *De veritate* 9 hatte Anselm die Bedingungen dieser dia-bolischen Ironie näher untersucht. Da ging es darum, dass jedes menschliche Tun einen Aussagewert hat, mithin ein unausgesprochenes Urteil über *debere* und *non de-*

47 V 1 (I, 176, 13-19): „Sive igitur dicatur veritas habere sive intelligatur non habere principium vel finem: nullo claudi potest veritas principio vel fine. Haec tu in Monologio tuo"; Hervorhebungen vom Vf.

48 Man wird den gesamten Engel-Exkurs in CDH I, 16-18, von seinem anthropologisch-soteriologischen Skopos her zu lesen haben. Anselm selbst gibt hierfür den hermeneutischen Schlüssel an, wenn es in CDH I, 19 (II, 84, 14) heißt: „Es ist wirklich notwendig, dass die Menschen den guten Engeln gleich seien."

bere beinhaltet. Anselm fingiert nun eine Situation, in der jemand in ein fremdes Land kommt, wo bekömmliche und giftige Kräuter wachsen, die er aber nicht zu unterscheiden vermag. Da ein Landesbewohner ihm nun *sagt*, man müsse Kraut A essen, denn B sei giftig, aber die Beobachtung im Gegenteil lehrt, dass der Sprecher entgegen seinen eigenen Worten *handelt*, wird klar, dass er falsch gesprochen hat. Sein Tun straft seine Worte Lügen.

Noch verdrehter ist es, wenn der Mensch, der sein debere nicht erfüllt und auch nicht erfüllen kann, durch diese Unterlassung gleichsam behauptet, dass er Gott nichts schulde. In allseitiger rhetorischer Verkehrung wird das debere als ein non debere behandelt. Die gleich zweifache ironische Einklammerung des eigentlichen Gesollten durch das Nichtwollen und das Nichtkönnen des Menschen lässt jedoch das debere unterschwellig genau so fortbestehen, wie es war – und damit den Zwiespalt offen.

b) Symbolische Ironie

Nun lässt sich aber Gott weder vom Teufel noch vom Menschen an Ironie übertreffen. Keineswegs belässt Anselms Gott es nämlich beim trockenen Benennen und Aussprechen der Schuld des Menschen, was eben der *poena*, dem Urteils-Spruch, entspräche, sondern er befleißigt sich seinerseits einer, nun aber göttlich-symbolischen Ironie, einer wirklichen „Not-Wendung"; denn gegenüber dem dia-bolischen *„aliud dicitur, aliud intellegitur"* macht sich in der sym-bolischen Ironie eine *„alia misericordia"* geltend (CDH I, 24 [II, 93, 29]: *„Aliam misericordiam dei video esse quaerendam quam istam"*). Dabei geht es nicht mehr, wie noch in der diabolischen Ironie, um ein Wegreden der Schuld, um ein Verdrängen des debere durch eine letztlich ganz unwirksame, euphemistische Rhetorik des non-debere, sondern: Das debere wird ganz angenommen, ganz ausgekostet, ganz durchschritten. Nichts, nicht der kleinste Teil seiner Schuld wird dem Menschen einfach erlassen. Boso stöhnt, wenn Anselm ihm unerbittlich zeigt, *„quanti ponderis sit peccatum"*, wie schwer die Sünde wiegt (CDH I, 21). Aber nun kommt es zu einem Meisterstück göttlicher Ironie. Was zuvor als bloßes debere erschien, wird durch Christus in ironisch-dialektischem Umschlag zur spontanen Tat absoluter Freiheit; Anselm überschreibt sein Kapitel II, 18 mit den bedeutsamen Worten: „Quomodo *debuit* Christus et *non debuit* pati", was übrigens seine Parallele in De veritate 8 hat. In der hypostatischen Union stehen sich *debere* und *non-debere* nicht mehr hart als Alternativen gegenüber, sondern treten in einen heilsam-ironischen Tausch.[49] Das debere wird erfüllt, aber es

49 Anselm führt die Logik dieser communicatio idiomatum in CDH II, 18 (II, 129, 8-13) näher aus : „Denn weil ein und derselbe Gott und Mensch ist, so empfing er zwar nach der menschlichen Natur, seitdem er Mensch ward, auf solche Weise von der göttlichen Natur, die von der menschlichen verschieden ist, dass sein war, was immer er hatte, dass er nichts zu geben brauchte, als was er wollte; der Person nach aber hatte er aus sich, was er hatte..."

wird zugleich ironisch eingeklammert durch ein höheres non-debere. Die freiwillig stellvertretende Übernahme, ja Übererfüllung des debere erscheint somit als symbolische Tat eines höheren non-debere, einer ungeschuldeten Handlung Gottes, an deren Ungeschuldetheit (!) der verschuldete Mensch als wissender von neuem teilhaben soll. So wird auch deutlich, dass es Gott nicht um Genugtuung als Genugtuung, sondern um Genugtuung als Akt der menschlichen Spontaneität ging: zur Aktuierung jener menschlichen Freiheit, die ansonsten unerlöste Potenz hätte bleiben müssen.

Das „debere pati", das Leidenmüssen Christi, entspringt nämlich keiner *necessitas praecedens* mehr, sondern ist eine aus seiner ungeschuldeten Freiheit abgeleitete *necessitas sequens*. Darin ist der zwanghaft-erbsündliche Charakter des Müssens hinweggenommen. Gehorsam wird spontane Übereinstimmung, ja Ähnlichkeit mit jener Freiheit, die nur sich selbst gehorchen muss. *Deo parere libertas est*, wie Seneca sagt. „Oboedientia", Gehorsam, im christologischen Vollsinne des Wortes gibt es für den Benediktinermönch Anselm in der Tat nur dann, wenn sie in vollkommener Freiwilligkeit geleistet wird (CDH I, 10 [II, 65, 17-19]: „Denn dann ist der Gehorsam unvermischt und wahr, wenn die vernünftige Natur nicht aus Zwang, sondern freiwillig am von Gott empfangenen Willen festhält").

Am Grunde der Logik von Cur Deus Homo liegt also ein Paradox, das seine Auflösung nur in der göttlich-symbolischen Ironie der Stellvertretung am Kreuz finden kann: Der gefallene Mensch schuldet es Gott, etwas Ungeschuldetes für ihn zu tun,[50] was er aber aus eigenen Kräften nicht kann, da er Gott immer schon alles schuldet, ja nach seinem Fall sogar doppelt schuldet und auch die Unfähigkeit zur Bezahlung der Schuld selbst wiederum als schuldhaft betrachtet werden muss.[51] Dem entfremdeten, erbsündlichen Willen ist alles, was er in reiner Spontaneität sollte, nolens volens zum äußeren debere geworden. Alles was Boso nicht ohne unfreiwillige Komik zur Wiedergutmachung anbietet (CDH I, 20 [II, 86, 25sq.]: „Buße, ein zerknirschtes *und* gedemütigtes Herz, Enthaltsamkeit *und* vielerlei körperliche Anstrengungen *und* Barmherzigkeit im Geben *und* Verzeihen *und* Gehorsam"; Hervorhebungen vom Vf.), ist nicht das *Eine*, was der *eine* Gott wirklich will: den freien, spontanen, reinen Willensakt der geschaffenen Vernunft. In allem, was Boso nennt, wirkt keine wirkliche Spontaneität, alles hat den schalen Beigeschmack des Kuhhandels, weil hier ein ohnehin schon um seiner selbst willen Geschuldetes nun auch noch von einem nicht mehr ganz so freien Willen einem nicht ganz so barmherzigen Gott als Preis für Erlösung irgendwie äußerlich angeboten wird. Es bedarf jedoch einer

50 CDH II, 11: „Ratio quoque nos docuit quia oportet eum maius aliquid habere, quam quidquid sub deo est, quod sponte det et non ex debito deo."

51 CDH I, 24, Überschrift: „Quod quamdiu non reddit deo quod debet, non possit beatus esse nec excusetur impotentia".

wirklich ungeschuldeten, dem gefallenen Menschen allerdings nicht mehr so ohne weiteres möglichen Spontaneität, um die Schuld zu begleichen. Die Sünde, anselmianisch als Verlust der *rectitudo voluntatis* gefasst, erweist sich als Hemmnis, die *potentiell* noch vorhandene Willensfreiheit in Richtung auf das Gute hin zu *aktivieren*. Es kommt damit zu jener Aporie, dass allein der Mensch *muss*, was allein Gott *kann*[52]: eine Aporie, aus deren doppelter Negativität (Nichtkönnen des Menschen, Nichtmüssen Gottes) in dialektischem Umschlag das Postulat einer *communicatio idiomatum* hervorbricht, in der beide Seiten unvermischt und ungetrennt in der Person des *homo-deus* zusammenkommen, so dass nun, was zuvor als unerfüllbares Müssen erschien, in seiner Erfüllung als Ort göttlichen Könnens und gnadenhaften Befähigens erkannt wird.

Aber auch schon rein formal gesehen, gehört Spontaneität geradezu zur Definition des Begriffes der satisfactio; als Alternative zur nackten Bestrafung (*poena*) oder zur schieren Amnestie der Begnadigung, ist die *satisfactio* eine Begnadung zur *freiwilligen* Rückgabe: „*sponte reddere*" (CDH I, 14). Die Vollkommenheit der Satisfaktion wird aber genau davon abhängen, ob sie wirklich in vollkommener Freiheit gewollt wird – und ob sie vom Menschen überhaupt sinnvoll gewollt werden kann.

c) „Ehre Gottes"

Dass die Pointe der Rede vom Schulden paradoxerweise in der Spontaneität liegt, findet seine Bestätigung, wenn man ein wenig genauer hinschaut, um zu sehen, *was* der Mensch Gott schuldet. Anselms lapidare Antwort: die Ehre Gottes, *honor Dei*. Worin aber besteht diese Ehre? Darüber ist viel gerätselt worden; weder bei Gäde noch bei Greshake fehlt es an Anspielungen auf den soziologischen Kontext der germanischen Königsehre. Dennoch muss klar sein, dass Anselm solche Vorstellungen, sofern er sie auf Gott bezieht, wesentlich korrigiert – und damit gewissermaßen entmythologisiert. Gott ist kein beleidigter Privatmann. Anselm sagt vielmehr ausdrücklich (und spätestens hier wird die Metaphorik der Königsehre gesprengt), dass Gottes Ehre, in sich betrachtet, weder vergrößert noch verkleinert werden kann (CDH I, 15). Verletzung und Wiederherstellung der Ehre Gottes betreffen allein das Geschöpf.

Die Ehre Gottes, die ihm der Mensch schuldet, besteht nach Anselm nämlich in nichts (!) anderem als in der *Gerechtigkeit des geschaffenen vernunftbegabten Willens*, und zwar sofern dieser sich *sponte*, aus freien Stücken nach dem göttlichen Willen ausrichtet[53]. *Iustitia* wurde bereits in *De veritate* 12 definiert als „*rectitudo voluntatis propter se servata*": um ihrer selbst willen, nicht aus

52 CDH II, 6 (II, 101, 17-19): „satisfactio, quam nec potest facere nisi deus nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat deus-homo."

53 CDH I, 11 (II, 68, 11sq.): „B.: Quod est debitum quod deo debemus? – A.: Omnis voluntas rationalis creaturae subiecta debet esse voluntati dei."

Zwang noch aus Gewinnsucht. Und von dieser spontan bewahrten Rechtheit des Willens heißt es sogar: *„Hic est solus et totus honor, quem debemus deo et a nobis exigit deus* / Dies ist die alleinige und ganze Ehre, die wir Gott schulden und die Gott von uns fordert" (CDH I, 11 [II, 68, 16sq.]). Diese Aussage ist nicht mehr vom feudalen Paradigma der germanischen Königsehre her zu erklären; der Gedanke kommt vielmehr einer radikalen Lastenabschüttelung (*Seisachtheia*) gleich. Der Mensch schuldet sozusagen Gott nur die rechte Ausübung seiner eigenen Freiheit, er schuldet Gott nur das, was er ohnehin auch sich selbst schuldig ist, wenn er wirklich frei sein will. Wirklich frei ist er aber, wenn er seine Freiheit an der Freiheit Gottes ausrichtet, die aber eben eine solche ist, dass sie selbst dann nicht vor dem Anspruch ihrer selbst wegläuft, wenn dies, unter den Bedingungen der Inkarnation, Leiden und Tod über sie brächte. Allerdings ist die harmonische Teilhabe der menschlichen an der göttlichen Freiheit unter infralapsarischen Bedingungen nicht mehr ohne Chalcedon zu haben,[54] wird echte Spontaneität in nichts anderem erfüllbar und erfüllt als in der gnadenhaften Teilhabe des Menschen am anselmischen „plus" der ungeschuldeten Hingabe und Spontaneität Christi.[55] Denn ohne den wirklichen und verwirklichten Wunsch nach einer Wiedergutmachung hätte der Mensch die Rechtheit seines eigenen Willens noch nicht wiedererlangt, bliebe Erlösung doketisch. „Das Rechte" ist für den von der Rechtheit (rectitudo, orthotes[56]) abgewichenen Willen nicht anders zu haben als in der realen Erfüllung des Wunsches nach einer *satisfactio*. Die Notwendigkeit, dass die *satisfactio* zur realen Tat wird, ergibt sich folglich in anthropologischer Hinsicht aus der Situation des menschlichen Willens, der nur dann gerecht ist, wenn er wirklich und freiwillig Wiedergutmachung leisten will, und der nur dann wirklich frei wäre, wenn er diesen eigenen Willen auch umsetzen könnte, wie aus Anselms Analyse der Situation des gefal-

54 Vgl. CDH II, 17 (II, 124, 19-22): „Dazu nämlich war in Christus die Verschiedenheit der Naturen und die Einheit der Person von Bedeutung, damit das, was zur Wiederherstellung der Menschen geschehen musste, die göttliche Natur vollbrachte, wenn die menschliche es nicht konnte; und wenn es der göttlichen nicht geziemte, es die menschliche verwirklichte."

55 Elmar SALMANN hat auf erhellende Parallelen zur Mittlerrolle der goetheschen Iphigenie auf Tauris hingewiesen, die zwischen der entfremdeten Freiheit ihres Bruders Orest und dem unaufgebbaren Anspruch des Thoas vermittle: E. SALMANN, Inenarrabilis nostrae redemptionis pulchritudo. Zur Erlösungslehre bei Anselm von Canterbury, loc.cit. (s. Anm. 12), 256. Vgl. auch Salmanns Interpretation von Dostojewskis „Schuld und Sühne": E. SALMANN, Die Logik der Sühne. Zur Genese religiöser Vernunft, loc.cit. (s. Anm. 12).

56 Zum augustinischen, monastischen und juridischen Hintergrund des rectitudo-Begriffes vergleiche man: R. POUCHET, La Rectitudo chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l' Âme à Dieu, Paris 1964; außerdem G. SÖHNGEN, Rectitudo bei Anselm von Canterbury als Oberbegriff von Wahrheit und Gerechtigkeit, in: H. KOHLENBERGER ET AL. (edd.), Sola ratione. Anselm-Studien für Dr. h.c. F.S. Schmitt zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1970, 71-77.

lenen Menschen hervorgeht (CDH I, 24 [II, 94, 2sq.]): „*At quamdiu non reddet, aut volet reddere aut non volet. Sed si volet quod non poterit, indigens erit. Si vero non volet, iniustus erit*". Eine Erlösung, die nicht extrinsezistisch oder doketisch bleiben will, hat auf keine andere als eben *diese* Aporie zu antworten.

d) Apollinisch-dionysische Deutung des Todes Jesu: Reallogik der *datio* und Formallogik des *exemplum*

Beide Seiten der göttlichen Ironie (*debuit* und *non debuit*) spiegeln sich zudem in Anselms Deutung des Todes Jesu wider. Der Erzbischof von Canterbury scheint nämlich zwischen zwei Deutungen dieses Heilsereignisses zu schwanken, die sich in der Spannung von „exemplum iustitiae" und „datio vitae" sozusagen als der apollinische Formal- und als der dionysische Real-Aspekt der Erlösung unterscheiden lassen:

- Zum einen sieht Anselm nämlich im Tod Jesu wirklich jene konkrete, noch ungeschuldete Gabe an Gott, die der Sohn anbietet, um alle Schulden der Menschen zu begleichen.[57] Diese Gabe muss aber auch wirklich gegeben werden. Es reicht offenkundig nicht die innere Gesinnung des Sohnes, sondern die Symbolik der Erlösung muss hinabsteigen zur Sachlogik von Opfer, Blut, Sühne, bedingungsloser Hingabe, Verstummen am Kreuz, Erfahrung der Gottesferne, wenngleich Anselm wenig davon spricht.

- Zum anderen geht es dabei offenkundig im tiefsten nicht um den Tod als Tod, sondern um den Tod als freiwilligen Einsatz Jesu für das unbeirrte Festhalten an der vollkommenen Gerechtigkeit in einer sündigen Welt (CDH I, 9 [II, 62, 6sq.]: *non per oboedientiam deserendi vitam, sed propter oboedientiam servandi iustitiam*). Daher nennt Anselm den Tod Jesu ein *exemplum iustitiae*, das Jesus den Menschen gegeben hat. Aus der blutigen Lebenshingabe heraus schlägt die Metaphorik der Erlösung wieder um in die Idee einer Logos-Pädagogik, in die Subjektlogik der Möglichkeit eines freihändigen Nachzeichnens des von Christus vorgezeichneten Weges.

Allerdings handelt es sich bei diesem exemplum keineswegs um ein bloß moralisches, humanistisches Beispiel, das der Mensch in pelagianischer Manier dann aus eigenen Kräften nachahmen könnte. Vielmehr gilt in Anselms Perspektive: Hätte Christus sich nicht realiter genau an die Stelle begeben, wo der entfremdete Mensch stand, so wäre die Stellvertretung nur doketisch gewesen. Alle Last dessen, was den menschlichen Willen unfrei machen und hemmen konnte, musste vom freien Willen des Gottmenschen tatsächlich ausgekostet und besiegt werden. Entgegen dem Monotheletismus musste der Wille des Menschen Jesus den Willen Gottes einmal auch als hartes, äußeres debere erleben.

57 CDH II, 11 (II, 110, 18 ; 111, 1 sq.): „Quaerendum nunc est cuiusmodi esse debebit haec datio ... Videamus si forte hoc sit dare vitam suam, sive ponere animam suam, sive tradere se ipsum morti ad honorem dei".

– In CDH II, 19 äußert sich Anselm schließlich über die Vereinbarkeit von Real- und Formallogik der Erlösung im Sinne der Partizipationsmetaphysik: Die moralische Nachahmung des exemplum Jesu bedarf in der Perspektive Anselms eines ontologischen *fundamentum in re*, verstanden als unsere Teilhabe an der in Jesus neuerlich zum Festhalten an der vollen Gerechtigkeit befähigten menschlichen Natur. Wenn es keine Teilhabe an derselben wiederhergestellten Natur und ihren „Verdiensten" gäbe, bliebe das bloße Beispiel wirkungslos (CDH II, 19 [II, 130, 31sq.]): *„Frustra quippe imitatores eius erunt, si meriti eius participes non erunt."*

5. Was ist wahre Freiheit?

Im Dialog *De libertate arbitrii* (LA 1) sprach Anselm sich gegen die im 11. Jahrhundert durchaus weitverbreitete Meinung aus, dass Freiheit schon hinreichend beschrieben sei als „Möglichkeit, zu sündigen oder nicht zu sündigen". Wie bereits Augustinus in seinem *Opus imperfectum contra Iulianum,* so hält auch der Denker von Bec dieser pelagianischen Definition entgegen, dass Gott selbst, da er nicht sündigen kann, einer solchen Definition zufolge unfrei wäre. Bernd Goebel hat demgegenüber in einer 2001 erschienenen Untersuchung gezeigt, wie Anselm die Freiheit des Menschen vielmehr immer schon konsequent nach dem Paradigma der Freiheit Gottes denkt,[58] nämlich als die positive Befähigung, am Guten und Vernünftigen um seiner selbst willen aus freien Stücken festzuhalten: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem* (LA 13 [I, 225, 7]). In Gott aber ist diese *potentia* immer schon *in actu* – im Unterschied zum gefallenen Menschen, der die gleichwohl noch vorhandene potentia seiner Freiheit nicht mehr ausschöpfen kann, selbst wenn er nun wollte, ähnlich wie derjenige, der sich aus eigenem Willen in die Finsternis begeben hat, nichts mehr sehen kann, obwohl seine Sehkraft potentiell noch vorhanden ist (so Anselms Beispiel in LA 3sq.). Sobald die geschöpfliche Freiheit als Befähigung, aus eigenem Willen am Guten so festzuhalten zu können, dass sie nie ohne ihre eigene Zustimmung, durch rein äußerlichen Zwang, vom Guten abgebracht werden könnte[59], sich selbst schuldhaft außer Akt gesetzt hat, stellt sich ihr *posse*

58 B. GOEBEL, Rectitudo, loc.cit. (s. Anm. 13), 284 sq. Vgl. auch R. SCHWAGER, Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury, in: ZKTh 105 (1983), 125-155.

59 Vgl. LA 5, Überschrift: „Quod nulla tentatio cogat invitum peccare". Anselm bleibt trotzdem psychologisch durchaus realistisch, wenn er zugibt, dass es Versuchungen und Schwierigkeiten gebe, die dem Menschen subjektiv das Gefühl einer „impotentia" zum Festhalten am Guten nahelegten, während es sich im Grunde jedoch um eine potentia handelt, am Guten – wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten und Leiden – festhalten zu

peccare als *impotentia* heraus, als ein Durch-sich-selbst-besiegtwerden-Können des geschaffenen Willens. Angesichts dieser verfahrenen Situation gilt, wiederum mit Balthasar: „Ohne Gottes Freiheitsakt kommt unser Vermögen (potestas) nicht in den Akt“[60].

Mit dieser dem Potenz-Akt-Schema verpflichteten Definition, Freiheit sei die Befähigung des Willens, auch gegen äußeren Druck am Guten um seiner selbst willen festzuhalten zu können, steuert Anselm zwischen der Skylla eines manichäischen Fatalismus einerseits und der Charybdis einer pelagianischen Selbstherrlichkeit des Menschen mitten hindurch.[61] In der Tat soll der menschliche Wille dem göttlichen Willen ähnlich sein, gerade auch in seiner Befähigung zu echtem Eigenantrieb und unabhängiger Entscheidung. Aber echte Spontaneität wird nicht durch eine Orientierungslosigkeit garantiert, die der Tyrannei des Zufalls bzw. der je größeren Verlockung, *delectatio*, unterliegen müsste. Die reine Ursachenlosigkeit eines transzendenten, in keinen Kausalzusammenhang eingespannten und völlig undeterminierten Willens, die zunächst als Stärke, ja Gottgleichheit des Willens erschien, offenbart sich unter endlichen Bedingungen als eine gefährliche Schwäche. Denn nur Gott braucht keine Richtlinie außerhalb seines eigenen Willens, der immer vernünftig ist, wie Anselm sagt: „*Voluntas namque Dei numquam est irrationabilis*“ (CDH I, 8 [II, 59, 11]). Dagegen kommt die endliche Freiheit des Menschen – als Potenz gefasst – nur soweit in ihren Akt, wie sie sich an der *rectitudo* der unendlichen Freiheit als ihrer eigenen *causa formalis exemplaris* ausrichtet. Ohne die Orientierung an dieser ihr als ihre eigene Ur-Form vorgegebenen *rectitudo* verliert die endliche Freiheit sich selbst, indem sie in autodestruktive Haltlosigkeit und Willkür ausartet.

Bernd Goebel hat in diesem Zusammenhang gezeigt, wie sich bei Anselms Gewährsmann Augustinus die Einstellung zum Freiheitsbegriff im Fortgang seiner Biografie nachhaltig verändert hat. Während der frühe Augustinus, wohl im Ausgang vom Freiheitsbegriff der Stoa und in antimanichäischer Absicht, Freiheit noch als Bastion einer völligen Ursachenlosigkeit des menschlichen Willens auffasste, erschrak der spätere Augustinus zunehmend über die Impotenz ebendieser Willkürfreiheit zum Guten.[62] Was dem gefallenen Menschen in der Perspektive des späten Augustinus geblieben ist, das ist nur mehr jenes wertlose *liberum arbitrium*, das sich mit praktischer Notwendigkeit jeder Verlockung sogleich preisgibt (und das schuldhaft!).

Doch schon in seiner frühen Schrift *De libero arbitrio* unterschied Augustin zwischen einem bloßen *liberum arbitrium* und einer *vera libertas arbitrii*. Deut-

können; vgl. LA 6, Überschrift: „Quomodo sit nostra voluntas potens contra tentationes licet videatur impotens“.

60 H.U. VON BALTHASAR, Anselm, loc.cit. (s. Anm. 15), 246.

61 Vgl. B. GOEBEL, Rectitudo, loc.cit. (s. Anm. 13), 290 sq.

62 ibidem, 297-361.

lich wird der Unterschied vielleicht an einem Sketch von Emil Steinberger. Ein Zugreisender mit Generalabonnement der Schweizer Bahn wird von einer mitreisenden Dame gefragt, wohin er fahre. Er gibt zur Antwort, darüber müsse er sich keine Gedanken mehr machen. Er habe schließlich ein Generalabonnement und somit das Recht, überall hinzufahren. Umgesetzte Freiheit bedarf – ohne Spaß – einer inneren Richtung, einer *rectitudo*. Das *liberum arbitrium*, das die Fähigkeit zu sündigen einschließt, ist folglich „in einer Art Aufstiegsbewegung hinter sich zu lassen."[63] Anselm nennt diese Bewegung in *De casu diaboli* mit einem Neologismus ein Zu-Ende-Wollen, ein *pervelle*, das sich nicht bei nächster Gelegenheit wieder aus erbsündlicher Willensschwäche umentscheidet.[64]

Wahre Freiheit verharrt somit nicht in Willkür, sondern bestimmt sich als Selbstverpflichtung. Der Benediktiner Anselm bringt hier bezeichnenderweise das Beispiel der Ordensprofess (CDH II, 5), um daran den fundamentalen Unterschied zwischen einer äußerlich zwingenden *necessitas praecedens* und einer innerlichen *necessitas sequens*, also einer aus freiem Willen gewählten Notwendigkeit, einem Festhalten der Freiheit an ihrer eigenen Entscheidung aufzuweisen. Der Kirchenlehrer erteilt dabei jener (schon im 11. Jahrhundert verbreiteten) „Hermeneutik des Verdachtes" eine entschiedene Absage, die hinter jeder Bindung eine Form von Unfreiheit, einen äußeren Zwang, eine Beschneidung der absoluten Willkürfreiheit wittert und die es verlernt hat, Bindung als Gestalt einer in Akt gesetzten Freiheit zu verstehen, einer Freiheit nämlich, die von ihrer Fähigkeit zum Festhalten am Guten Gebrauch macht: *potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*.

Über lange Strecken geht es im Dialog zwischen Anselm und Boso denn auch um die soteriologisch bedeutsame Frage, ob der deus-homo wirklich aus voller Freiheit gehandelt hat und handeln konnte, als er den Willen des Vaters erfüllte: ob also der geschaffene Wille Christi als *causa formalis exemplaris* einer gelungenen Aktuierung geschaffener Freiheit in Frage komme. Sehr differenziert legt Anselm dazu bereits in CDH I, 10 dar, dass der geschaffene Wille Jesu sein Rechtsein und Gutsein nicht aus sich selbst, sondern vom Vater habe, der ihn antreibe (*impulerit*) und ziehe (*traxerit*). Doch sei dieser gnadenhafte Antrieb und Zug in keinster Weise eine *„violentiae necessitas"*, sondern vielmehr ein freiwilliges, ja aus Liebe übernommenes Festhalten des geschaffenen Willen an der ihm geschenkten Rechtheit (*acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas*)[65]. Im Gottmenschen treten somit ungeschaffene und geschaf-

63 Vgl. ibidem, 291.
64 DCD 3 (I, 238, 28).
65 CDH I, 10 (II, 65, 6 sq.).

fene Freiheit in eine befreiende *communicatio idiomatum*, die alles bloß-äußerliche *debere* von innen her ausschließt.[66]

6. *Erlösung als Satisfaktion der Affektivität und Ästhetik*

Zu wenig beachtet wurde auch die Pointe des Schlusssatzes des drittletzten Kapitels von CDH, die weit über die Logik des debere hinausschießt bzw. das debere in kühner Weise an den Affekt rückbindet: Der Mensch nimmt aus den Händen Gottes selbst den Preis für seine Erlösung entgegen, um ihn wiederum Gott anzubieten. Aber all diese Bewegung von *Nehmen und Geben* hat, so heißt es da, „*debito affectu*", mit der „gebührenden Liebe" von seiten des Menschen zu geschehen. CDH II, 20 zeigt in bewegenden Wendungen, dass hinter allem Berechnen der Schuld die Sehnsucht nach personaler Zuwendung stand, nach spontanem interpersonalem Austausch in freier Ungeschuldetheit: „Nimm meinen Eingeborenen und gib ihn für dich", spricht der Vater in vertrauter, liebevoller Anrede zum gefallenen Menschen. Und der Sohn spricht, nicht ganz ohne Ironie zum Menschen: „Nimm mich und erlöse dich"[67]. Es geht in CDH – und das wurde zu oft übersehen – um *dilectio* und *pietas*, aber eben insofern sie in die Dynamik des *maius* eintreten (CDH I, 3): „Denn je wunderbarer und über alles Erwarten hinaus er uns aus so großen und so verdienten Übeln, in denen wir uns befanden, in so große und so unverdiente Güter, die wir verloren hatten, wieder eingesetzt hat, um so größere Liebe und Güte hat er uns gezeigt."

Auch ist die innere Attiguität zwischen dem Thema der Spontaneität und dem Thema der Liebe zu bedenken. In *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* I, 6 (II, 257, 13-14) wird Anselm das „*propter se*" sogar durch ein „*amore*" verdeutlichen: Rechtheit, die um ihrer selbst willen, d.h. *aus Liebe zu ihr* bewahrt wird.

Dabei entwickelt sich der hier geforderte Affekt geradezu aus dem intellektuellen Verstehen und Bewundern der Erlösungs*ordnung*. Es wird nicht darauf abgezielt, dass der Mensch gedankenlos hingerissen sei, sondern dass er ein wirklicher Teilhaber an der Schönheit des Schöpfungs- und Erlösungsplanes Gottes werde, die Ästhetik des darin verwirklichten *ordo* nachvollziehe und diesen selbst wolle. Die Erlösungsordnung ist nämlich (CDH I, 1) „intelligibilis et propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis": *liebenswert*.

66 Vgl. auch CDH II, 18 (II, 129, 8-11): „Nempe quoniam ipse idem est deus et homo, secundum humanam quidem naturam, ex quo homo fuit, sic accepit a divina natura, quae est alia ab humana, esse suum quidquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat."

67 CDH II, 20: „... deus pater dicit: Accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te".

7. Grenzen des anselmischen Denkens

Zum Schluss soll noch - wenigstens in knappen Andeutungen - auf die Grenzen des anselmischen Ansatzes hingewiesen werden. Obschon nämlich die Syllogismen des „Vaters der Scholastik" stets von einer glasklaren formallogischen Stringenz sind, vermag die Argumentation den heutigen Leser nicht immer zu überzeugen - und zwar, so scheint mir, aufgrund der vielen von Anselm genannten oder ungenannten Prämissen seines Denkens, die inzwischen problematisch geworden sind; aufgrund eben auch des kulturell uns fremd gewordenen, nunmehr 900 Jahre zurückliegenden Kontextes des aus Aosta gebürtigen Denkers. Vieles, was dem Benediktiner des ausgehenden 11. Jahrhunderts noch für evident gelten konnte, hat spätestens unter den postmodernen Vorzeichen einer „schwachen Vernunft" (man denke etwa an Gianni Vattimo) an Plausibilität radikal eingebüßt. Im einzelnen:

a) Die Argumentation von CDH setzt in der Tat schon sehr viel voraus. Nicht zur Debatte gestellt werden dort die Existenz Gottes, die Sünde des Menschen und die Notwendigkeit einer wie auch immer gestalteten Erlösung. Dabei glauben selbst Anselms *infideles*, an heutigen Verhältnissen gemessen, schon erstaunlich viel. Insofern ist Anselms Methode des „sola ratione" gleichwohl keineswegs voraussetzungslos.

b) Die Plausibilität und kristalline Stringenz der Argumentation Anselms beruht zudem auf einem aristotelischen Teleologie- und platonischen Ordo-Denken[68], das uns heute problematisch geworden ist. Alle Rede von Erlösung gehorchte beim doctor magnificus dem inneren Zielsinn des „ordinare peccatum" (CDH I, 12 [II, 69, 11-13.15]: „Et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur ... Deum vero non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere."). Es ging vorrangig um die notwendige Wiederherstellung des durch die Sünde gestörten „ordo rerum".

Die Anselmische Vernunft ist zudem bereits in sich, d.h. auch abgesehen von irgendeinem Thema, keineswegs ziellos, sondern erweist sich als eine zutiefst theonome Instanz, die teleologisch auf die Schau der höchsten Wahrheit, Gottes, ausgerichtet ist (P 1 [I, 98, 14sq.]: „Denique ad te videndum factus sum, et nondum feci propter quod factus sum."). Die methodische Epoché des „remoto Christo, sola ratione" bringt diese theonome Entelechie der Vernunft nur um so sicherer zur Geltung. Anselms Rationalitätsmodell hat zudem stark schöpfungstheologische, zugleich aber platonisch eingefärbte Prämissen, ist von daher

68 Vgl. M. ENDERS, Das metaphysische Ordo-Denken in Spätantike und frühem Mittelalter: Bei Augustinus, Boethius und Anselm von Canterbury, in: Philosophisches Jahrbuch 104 (1997), 335-361; L. CATALANI, Il postulato dell'ordine in Anselmo d'Aosta, in: Archives d'histoire doctrinaire et littéraire du Moyen Âge 71 (2004), 7-33.

keineswegs voraussetzunglos und eignet sich auch nur bedingt für einen interreligiösen Dialog.

Jeder menschliche Gedanke und jede menschliche Aussage müssen sich bei Anselm daran messen lassen, ob sie ihrer „Idee", also dem entsprechen, *als was* sie geschaffen sind und *wozu* sie geschaffen sind (causa formalis und causa finalis), d.h. an ihrer *Übereinstimmung mit dem Schöpferwort, mit ihrer darin gegebenen Natur und dem damit verbundenen eingeschaffenen Zielsinn.* Michel Corbin hat herausgestellt, dass geschöpfliches Sein für Anselm bereits an sich ein „esse ad" ist: ein „reines Wohin" (Rilke).[69]

Das der geschaffenen Vernunft inhärierende „Müssen" und damit auch die Nezessität und Stringenz der anselmischen Argumentation ergibt sich aber nur aus diesem Zusammenhang ihrer Einordnung in eine doppelte Teleologie des „a quo" und „ad quod" (Bernd Goebel sprach von „T1/T2")[70], in einen übergreifenden Zusammenhang von Protologie und Eschatologie des nach Wahrheit suchenden Denkens, wie besonders im Dialog *De veritate* deutlich wird.

c) Auch kann gefragt werden, ob die Logik der *Steigerung* in P und CDH, so evident sie in sich sein mag, nicht doch auch einseitig genannt werden darf. Muss wirklich alles bis zum Paroxysmus getrieben werden? Andererseits verbindet sich bei Anselm selbst dieses ans „Zuviel" grenzende Plus des Übernatürlichen wiederum gnadenhaft-chalcedonensisch mit der geschöpflichen Logik der Einschränkung und der darin stets mitbedachten Bedingtheit der menschlichen Natur.

d) Schließlich atmet Anselms Denken gewissermaßen einen – dem postmodernen Denken eher fremden – „unverbesserlichen Optimismus", eine unverwüstliche Freude an der Schönheit der Erlösungsordnung, am harmonischen Zusammenfall von necessitas sequens und vera libertas arbitrii. Obwohl CDH die „harten und düsteren Themen" des Christentums anzuschneiden schien, sehen wir am Ende, dass Anselm jeder bloßen Leidensmystik abhold ist, dass jedes Müssen sogleich von einem vorlaufenden Können unterfangen und in Stand gesetzt ist, ja dass jede Schwierigkeit geradezu mit Genuss inszeniert worden ist, um am Ende die Leichtigkeit und Evidenz der Lösung um so effektvoller bewundern zu können. Eine wirkliche „Erschütterung des Denkens" oder ein Zweifel an der Vernünftigkeit der Weltordnung oder der Leistungsfähigkeit des Denkens sind Anselm (trotz aller Abgründigkeiten und Verwerfungen zwischen dem ontologisch-objektivierenden Monologion und dem die ontologische Diffe-

69 M. Corbin, Se tenir dans la Vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité (Spicilegium Beccense II), Paris : Éditions du CNRS 1984, 649-666, hier 651. Man vergleiche z.B. auch P 1 (I, 98) : „Et nondum feci propter quod factus sum" sowie CDH II, 1 (II, 97, 14): „Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum ... amaret...".

70 B. Goebel, Rectitudo, loc.cit. (s. Anm. 13), 68.

renz betonenden Proslogion)[71] ebenso fremd, wie es in der seinem Denken zugrundeliegenden Metaphorik undenkbar bleibt, dass sich der Mensch bei all seinen Irrungen und Wirrungen unter dem Himmelsgewölbe jemals von diesem Himmelsgewölbe selbst entfernte oder, selbst wenn er es wollte, aus dem vorgezeichneten *ordo rerum* herausfiele. Wir können „*nec fugere caelum nisi appropinquando caelo*".[72]

71 Das Monologion war gescheitert, weil es noch versuchte, das „perfectissimum ens" als ein dem Denken sich ontologisch-analogisch darbietendes Denk-Objekt zu fassen. Dadurch geriet das Denken mit seiner eigenen transzendentalen Grundverfasstheit über Kreuz. Vgl. dazu E. SALMANN, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit, loc.cit. (s. Anm. 41), 182 sq.: „Es mischten sich in M auf nicht sauber reflektierte Weise transzendentale ... und ontologische ... Denkmuster." Zudem war das Denken in M zu rationalistisch, „weil es zu wenig mit seiner Vorgegebenheit, letztlich mit dem Absoluten als der inneren Vor-gabe seiner selbst rechnet, nicht mit ihr einsetzt."

72 Die Metapher vom Himmelsgewölbe findet sich in CDH I, 15 (II, 73, 10-12): „Si enim ea quae caeli ambitu continentur, vellent non esse sub caelo aut elongari a caelo, nullatenus possent nisi sub caelo esse nec fugere caelum nisi appropinquando caelo." Die Frage ist dann nur, ob dieser Himmel heiter auf uns blickt.

SaThZ 14 (2010) 151-156

Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie.

Die diesjähren Salzburger Festspiele stellen sich unter das Motto „Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie". Seismografisch wird mit diesem Thema auf die Rückkehr des Gottes-Themas in den öffentlichen Diskurs reagiert, (religions)kritisch zu seiner Konjunktur Stellung genommen. Der das Motto erläuternde Essay Michael Köhlmeiers wirft grundlegende theologische Problemlinien auf – zwei TheologInnen reagieren.

Von der Subversivität der Gottesnähe

„Wo Gott und Mensch zusammentreffen, entsteht Tragödie" – so das Motto der diesjährigen Salzburger Festspiele. Entnommen ist es einem Essay Michael Köhlmeiers, der entlang griechischer Mythen und unter Berufung auf Prometheus vor dem allzu vertrauten Umgang mit Göttern warnt: „Wir sollen uns weder anbiedern noch uns mit ihnen messen. Wir sollen uns nicht von ihnen bezirzen lassen, und wir sollen sie nicht begehren. Die diesen Ratschlag befolgen, werden gute Chancen haben, glücklich zu sein. – Wir wissen von ihnen nicht, und genau das ist ein Indiz dafür, dass sie es geschafft haben." Köhlmeiers Religionskritik, die in der religio, der Bindung des Menschen an Gott, den Ursprung tragischen Leids ortet, erfährt eine Zuspitzung in der Kritik am Monotheismus im Allgemeinen und dem Christentum im Besonderen – hier wird es unmöglich, Gott auszuweichen, die Tragödie ist vorprogrammiert. Und tatsächlich scheint sich das Tragische schon ins Gründungsereignis des Christentums eingeschrieben zu haben. An seinem Beginn steht der qualvolle, aber unausweichliche Tod eines Unschuldigen, der den Anspruch erhob, in ganz besonderer Verbindung mit Gott zu stehen. Und diese tragische Figur ruft uns in die Nachfolge! Im Nachgehen des Kreuzweges wird die Opferbereitschaft nur allzu oft instrumentalisiert, die Tragödie, der unausweichliche Tod von Unschuldigen, gräbt sich in die Geschichte des Christentums ein.

Auf den ersten Blick scheint sich hier Köhlmeiers These von den tragischen Konsequenzen des Zusammentreffens von Gott und Mensch zu bewahrheiten. Ein tieferer Blick in das christliche Narrativ zeigt aber, dass hier das Zusammentreffen von Gott und Mensch noch viel radikaler gefasst ist als im griechischen Mythos. Dieser tiefe Blick legt das subversive Moment in seiner Tragik frei – eine Subversivität, die gerade aus dem Glauben an einen Gott, der bei den Menschen sein will, aktiviert wird. Wenn im christlichen Glauben Jesus Christus als Verkörperung des Zusammentreffens von Mensch und Gott bezeugt wird, dann sprengt das die Vorstellungen der griechischen Tragödien von gott-menschlichen Zwitterwesen, die aus dem erotischen Begehren menschlich gezeichneter Götter

hervorgehen. In Jesus Christus stößt Gott nicht nur auf den Menschen, er wird tatsächlich Mensch. Hier wird im Zusammenstoß die Grenze porös, die Trennung bricht auf. Gott wechselt die Seite – Jesus Christus ist wahrhaft Gott, in ihm sind Gott und Mensch, ungetrennt. Und: aus diesem Zusammentreffen entsteht nicht bloß ein mythisches Fabelwesen. Gott und Mensch vermischen sich nicht zum ungreifbaren Helden eines antiken Mythos. Jesus Christus ist wahrhaft Mensch, aus Fleisch und Blut. Sein Tod ist nicht eine tragische Geschichte, die Katharsis durch schauderndes Mitleid hervorruft, sondern reiht sich, historisch greifbar, ein in die unüberschaubare Zahl jener, die unschuldig und gewaltvoll ums Leben kommen.

Jesus Christus ist wahrhaft Gott und Mensch – damit ist der Ernstfall der Tragödie, des Zusammenstoßes von Gott und Mensch, eingetreten. Auch hier, wie im griechischen Mythos, steht der gewaltvolle Tod eines Unschuldigen im Zentrum. Aber: die starren Masken des Tragödienspiels fallen und enthüllen nicht Menschen, die im Spiel menschliche Götter und vergötterte Menschen darstellen. Vielmehr: dieser Mensch, der am Kreuz stirbt, ist wahrhaft Gottes Sohn (Mk 15,39). Sohn Gottes, das bedeutet, nicht von dieser Welt zu sein, sich nicht dieser Welt und ihren tragischen Kämpfen um Macht, Reichtum, Schönheit verschrieben zu haben. Sohn Gottes, das bedeutet, die Herrschaftsstrukturen dieser Welt zu hinterfragen und so ein Risiko für ihre Mächtigen zu werden. Sohn Gottes, das bedeutet, sich mit denen zu identifizieren, die in dieser Welt ohne Macht, ohnmächtig, sind. Sohn Gottes, das bedeutet, die machtvolle Ordnung dieser Welt auf den Kopf zu stellen und dafür sterben zu müssen. Jesu Tod am Kreuz ist damit nicht Höhepunkt einer tragischen Erzählung, wird nicht als schauderhaftes Schicksal eines einzelnen Helden auf der Bühne dargestellt. Am Kreuz werden vielmehr das unverschuldete Leiden und der gewaltvolle Tod dieses Menschen da(r)-gestellt, herausgestellt, und stehen dabei für das anonyme Leid ungezählter Menschen. In der Identifizierung mit ihrem Schicksal macht der Ernstfall der Tragödie so die Opfer dieser Welt sichtbar – und widersetzt sich damit ihrer machtvollen Verstummung. Die Da-stellung des Kreuzes hat so trotz ihrer zerstörerischen Gewalttätigkeit eine befreiende und erlösende Kraft, weil sie einen Protest in sich trägt, der sich dem auslöschenden Vergessen der Opfer widersetzt. Der tragische Kreuzestod Jesu macht ihr Leiden sichtbar und leistet damit gewaltlosen Widerstand gegen die tödliche Ordnung dieser Welt, die ihre Opfer unsichtbar macht und sie verschwinden lässt. Da-gestellt im Kreuz, eröffnen sich aus dem Protest Wege von Befreiung und Erlösung. Der Ernstfall der Tragödie, der den Zusammenstoß von Gott und Mensch radikalisiert und realisiert, legt inmitten von tödlicher Gewalt eine erlösende Dimension frei und subvertiert damit die Logik des Tragischen. Die Ausweglosigkeit schuldlosen Leidens wird aufgebrochen, die Machenschaften der Mächtigen werden entblößt, Protest wird hörbar, neue Lebensmöglichkeiten werden eröffnet, Auferstehung geschieht.

Diese Durchkreuzung der Tragödie drängt zu einem anderen Gottesbild, das den theologischen Rahmen der tragischen Mythen sprengt. Sie erzählt von einem Gott, der den Menschen nicht gegenübersteht, sondern die Seite wechselt; der menschliches Leid nicht herabbeschwört, sondern sich mit den Leidenden identifiziert, so sehr, dass er mit in den Tod geht; der nicht erotisches Begehren hegt, sondern seine ganzheitliche Liebe zusagt. Es zeigt sich ein Gott, der auf die Menschen stoßen will, mit ihnen sein will, so sehr, dass wir bekennen können, dass er in Jesus Christus Mensch geworden ist.

Und damit schließt sich der Kreis eines Glaubenszirkels. Von Jesus als dem Christus zu sprechen und ihn als die Verkörperung des Zusammenstoßes von Gott und Mensch zu bezeugen – das setzt den Glauben an einen menschenfreundlichen Gott voraus und offenbart Gott gleichzeitig als mit-leidenden Menschenfreund. Und es ist in diesem Glaubenszirkel, dass die subversive Befreiungskraft des Zusammenstoßes von Gott und Mensch aktiviert wird: die Subversion des Tragischen durch den Ernstfall der Tragödie. Die Erinnerung an die Da-Stellung des Kreuzes und damit der Glaube an einen Gott, der sich so sehr mit den Leidenden identifiziert, dass er einer von uns geworden ist, widersetzt sich dem Verschweigen der Opfer und trägt so einen Protest in sich, der die transformative Kraft der Hoffnung auf Befreiung freilegt. Anders als von Köhlmeier vermutet, ist es so gerade Glaube, und damit die Beziehung zu Gott, die die tödliche Logik des Tragischen durchbricht. Nicht die Distanz zu Gott kann die Tragödie verhindern, sondern in der Nähe zu Gott, der auf den Menschen stoßen will, kann ihre leidvolle Dynamik unterlaufen werden.

Judith Gruber

Das Tragische, eine vergessene Kategorie

Das tägliche Geschäft der Salzburger Festspiele ist die Arbeit an Diskurshoheiten. Was dabei im Blick ist, ist nichts weniger als Aufklärung unterm ästhetischen Imperativ: erhellende Aneignungen klassischer Stücke, sensible Lesarten zeitgenössischer Konstellationen, poetische Genealogien der Gegenwart. Derlei beginnt nicht erst bei Fragen nach Spielplänen, Regisseuren oder Inszenierungen, sondern bereits und besonders bei den Festspielmottos und ihren essaysistischen Einbegleitungen; in ihnen wird der programmatische Anspruch manifest, sie sind realexistierender Festspielbetrieb, zum Slogan verdichtet. Das diesjährige Motto und die beigestellten einführenden Überlegungen Michael Köhlmeiers sind dabei theologisch anregend, sie rühren ans religiös Grundsätzliche: Gott-Mensch-Verhältnisse, soteriologische Ansprüche, religionskritische Vernarbungen. Der Tenor Köhlmeiers ist jener der Bescheidung: Lass dich nicht von Göttern und ihren Versprechungen bezirzen – nur so bleibt eine Chance aufs gute

Leben. Alles andere ist Wahn, genauer: Tragödie, die präzise dort entsteht, wo Gott und Mensch zusammenstoßen.

Keine Frage, die These ist elegant, das Motto griffig; die Frage ist nur, ob Köhlmeiers poetische Genealogie trifft, ob sie etwas erhellt, an den Kern des Tragischen rührt. Man könnte es bestreiten; man könnte die Zuordnung der drei Größen Gott, Mensch, Tragödie anders rekonstruieren wollen; man könnte etwa folgendes Bild zeichnen: An der Wurzel des Tragischen steht die Erfahrung eines Verhängnisses, der Umstand, sich in einem Unheilszusammenhang vorzufinden, den man nicht selbst verfügt hat, in dem man aber steht und handeln muss, in dem man schuldig wird, an dem man leidet – ein stahlhartes Gehäuse der eigenen Existenz. Das im engeren Sinn „Tragische" daran ist vielleicht die doppelte Codierung dieser Erfahrung: dass das Verhängnis, das dem Unschuldigen widerfährt, völlig unerbittlich ist – und doch nicht sein muss, so offensichtlich kontingent ist. Es ist die Textur der griechischen Stoffe: Ödipus kennt den Spruch des Orakels, er weiß um die Gefahr, er müht sich redlich, er weicht aus, er übt sich in kluger Voraussicht, er beobachtet sich selbst in seinem Tun – und gerade darin wird der Fluch zur Wirklichkeit: nicht neben den bewussten und freien Aktivitäten des Einzelnen, sondern in seinen Engagements. Es ist diese Doppelcodierung von unerbittlicher Verfügung und echter Freiheit, die das Tragische ausmacht – der Chor sieht zu, er kommentiert und weiß, was wir wissen: dass ein einziger Blick zur Seite zeigen würde, dass die vermeintliche Flucht ins wirkliche Verderben führt. Und darin, so könnte man folgern, in dieser menschlichen Erfahrung wird eine Potenz identifiziert, die Menschliches übersteigt, die über eigenes Tun und eigenes Sein hinausgeht – Mächte und Gewalten, die man deshalb göttlich nennen mag, vielleicht: will, weil jedes Prädikat darunter der Erfahrung, dem Menschen nicht gerecht wird: Es ist ubiquitär, es ist bigger than life. Das Göttliche, sein Zusammentreffen mit dem Menschen, ist nicht Impulsgeber der Tragödie, sondern Interpretament einer Erfahrung, für die kein menschliches Wort reicht.

Tragödie als Kunstform ist ein Versuch, diese Erfahrung zu benennen – die Inszenierung solcher Konstellationen, ihre rituelle Darstellung in immer neuen Anläufen gibt Möglichkeiten zur Hand, sich daran abzuarbeiten: nicht nur ohnmächtig zu sein, sondern ein Wort dafür zu haben, eine Darstellung. Offenkundig ist tragische Erfahrung kein Kandidat bloß politischer Bearbeitung, nicht sauber rückrechenbar in Defizite menschlicher Praxis – sodass es auch anderes Handeln braucht, Poesis und Ritus. Die Chiffre des Göttlichen ist eine Figur, die gerade hier notwendig erscheint – weil jenes tremendum et fascinosum, das sich im Tragischen inmitten menschlicher Existenz auftut, es aufdrängt. Vielleicht hat Köhlmeiers Einspruch an dieser Stelle zu erfolgen – wo nämlich die Verquickung eines erfahrenen Verhängnisses mit göttlicher Macht, die Aufladung mit göttlichen Qualitäten auch übertüncht, was ist: eine Form von Kontingenzverschleie-

rung, weil die Befestigung des Tragischen im Olymp vielleicht ein wenig zu sehr verdeckt, dass alles auch anders sein könnte.

Und das Christentum? Was nun mit dem Glauben an Jesus Christus? Am Christentum ist die griechische Denkfigur des Tragischen eigentümlich vorbeigegangen; als Deutungskategorie des Kreuzestodes scheint sie kaum zu taugen – denn im Letzten, so der risus paschalis, war es kein Verhängnis, das hier am Werk war, kein blindes Mühen. Auch die schöpfungstheologische Auskunft besagt nichts anderes: Das Dasein in einer Welt, die sich als Gottes Schöpfung seinem guten Willen verdankt, kann als Ganzes und im Letzten kein Verhängnis sein. Als Ganzes, im Letzten – das sind die entscheidenden Formeln: Die Erfahrungen unschuldigen Leidens, eines Mühens inmitten übermächtiger Gewalten, in denen man sich vorfindet, ohne sie entfesselt zu haben, in denen man schuldig wird, werden nicht das letzte Wort über unsere Existenz haben – im Letzten und als Ganzes ist man in Gottes Hand, whatever will happen. Aber sublunare Bedingungen sind dialektisch, auch diese soteriologische Einsicht ist davon affiziert: Sie signalisiert nicht nur Erlösung, weil sie das Gottesverhältnis des Menschen nicht an dessen innerweltlichem Ergehen expliziert, sondern induziert auch ein Problem, wenn sie Erfahrungen des Tragischen im Vorletzten zudeckt, anders noch: vielleicht sogar jenes Moment an Tragik vorschnell hinweg spiritualisiert, das Menschen Gottes inmitten ihrer Beziehung zu diesem Gott identifizieren: „Du hast mich betört, o Herr, und ich ließ mich betören". Die Klage Jeremias' ähnelt dem Motiv, das Köhlmeier in seiner Exegese griechischer Mythologie herauspräpariert: „Wir sollen uns nicht von ihnen bezirzen lassen, und wir sollen sie nicht begehren." Wer sich vom Göttlichen bezirzen lässt, wen die Gottessehnsucht erfasst, wird auch in Verhängnisse gesogen: in doppelcodierte Verhältnisse der Art, wie sie das Tragische ausmachen. Man mag Ähnliches bei Paulus finden, Einsprengsel tragischer Motive im Zentrum auch seiner religiösen Existenz: „Wenn ich nämlich das Evangelium verkünde, kann ich mich deswegen nicht rühmen; denn ein Zwang liegt auf mir. Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!" Am deutlichsten steht wohl die Gestalt Judas Iskariots in dieser Linie, gerade in ihrer Tragik aber nur eine Randfigur systematischer Reflexion, ein Fremdkörper – obwohl das Problem hier vielleicht am deutlichsten überschießt: dass sich die Figur des Tragischen nicht einfach auflöst. Anklänge finden sich auch im Konzept der Erbsünde; aber im Gedanken eines kosmischen Hintergrundrauschens der Sünde, das in all unseren existentialen Vollzügen präsent ist, taucht die Dramatik unschuldigen Leidens beinahe nur mehr als systemische Schuld wieder auf.

Als Ganzes, im Letzten – menschliche Existenz kennt diese Perspektive, sie ist ihr nicht aufgesetzt; aber menschliche Existenz meint auch anderes, nämlich Verhältnisse im Kleinen und Vorletzten. In dieser Perspektive wäre es theologiegeschichtlich von Interesse gewesen, auch diese Facetten griechischen Denkens zu rezipieren, Motive des Tragischen einzuarbeiten – nicht gegen den risus pas-

chalis, sondern um das Osterlachen so zu denken, wie es ist: unter vorletzten Verhältnissen, auf Hoffnung hin. In dieser Perspektive ist es vielleicht auch heute von Interesse, sich ein wenig von dem irritieren zu lassen, was die Festspiele andeuten: ob nicht das Tragische eine vergessene Kategorie der Theologie sein könnte.

Martin Dürnberger

MENDONCA, Clemens, Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Lernen (Theologie interkulturell 19), Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009, 150 p., kt., 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2787-3.

Die marginale, aber dennoch prägende Präsenz des Christentums in Indien bildet eine spannende theologische Herausforderung, die in den vergangenen Jahrzehnten von kontextuellen Theologien sowie von der religionstheologischen Forschung in vielfacher Weise aufgegriffen wurde. Die vorliegende Einführung in diese Problemstellung geht auf die Gastprofessur von „Theologie interkulturell" zurück, die von Clemens Mendonca im Wintersemester 2006/07 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt am Main wahrgenommen wurde. Die Vf. ist geschäftsführende Direktorin des *Institute for the Study of Religion* in Pune und Beraterin für ökumenische und interreligiöse Fragen in der FABC (Asiatische Bischofskonferenz).

Am Beginn erfolgt ein Einblick in den indischen Lebenskontext, der bekanntlich von einer immensen Vielfalt geprägt ist. Allein der Pluralismus der Sprachen (22 offiziell anerkannte Hauptsprachen und etwa 1600 Minderheitensprachen) ist überwältigend. Die Vf. greift europäische Stereotypen auf – etwa den „Glauben an die Reinkarnation", den sie deutlich von der indischen Tradition des Glaubens „an die Wiedergeburt" (20) abhebt – und markiert als „Ziel der indischen Spiritualität" das Bemühen, „die Unbeständigkeit zu transzendieren" (23). Auch wenn immer wieder der Bezug auf alte Mythen aus den indischen Traditionen hergestellt wird, kommen aktuelle Entwicklungen und Bewegungen in Indien zur Sprache, vor allem die Dalit-Bewegung, die auf politische Initiativen in den 1920er Jahren zurückgeht (vgl. 41f.), aber bis heute den Einfluss der Kasten nicht wirklich zurückdrängen konnte. Mit Raimon Panikkar spricht die Vf. vom „Offenbarungscharakter der Gegenwart" (46), der die konkrete Welt zum gemeinsamen Anliegen religiöser und säkularer Traditionen macht.

Einen zentralen Abschnitt des Buches bildet die Reflexion der Differenz zwischen einem *„anthropischen"* und *„karmischen"* Geschichtsverständnis. Während Geschichte in den westlichen Gesellschaften als „Reihe von Ereignissen" verstanden wird, bezieht sie sich im karmischen Sinn auf „alle Begebenheiten zu allen Zeiten und an allen Orten" (49). Ein *anthropisches* Geschichtsverständnis ist geprägt von einem Weltbezug, einer Zukunftsorientierung sowie von den Voraussetzungen eines freien Willens und der Übernahme von Verantwortung (vgl. 50), eine *karmische* Perspektive von einer zutiefst relationalen Sicht der Wirklichkeit sowie von den Grundaspekten „Integration und Ganzheit" (51). Daraus resultieren „Arbeit und Achtsamkeit" (54) als zwei Zugänge zur Hoffnung auf Erlösung, die allerdings einander bedürfen, wie die Vf. deutlich

unterstreicht (vgl. 56). Nach einem exemplarischen Einblick in einige indische Feste, die „in tausend Variationen *die Überwindung des Bösen durch das Gute* verkünden" (71), kommt ein allgemeiner Abschnitt über den Beitrag der asiatischen Kirchen, die – so eine selbstkritische Replik – noch eine Reihe von Problemen im eigenen Bereich zu lösen haben, vor allem die Prägung durch eine patriarchalische Kultur und die Überbetonung des Institutionellen (vgl. 81f.). Eine erneuerte asiatische Kirche wird eine Kirche der Armen und der Jugend sein, sie wird eine wahre Ortskirche mit einer tiefen Innerlichkeit und Authentizität im Glauben sein, eine ganzheitliche Form von Evangelisierung betreiben und vor allem einen Dienst am Leben ausüben sowie offen für einen *Dialog* sein (vgl. 84-86). Damit ist ein zentrales Stichwort gefallen: Christliche Spiritualität im indischen Kontext lebt aus der Offenheit und Bereitschaft, „durch die Fenster der anderen zu blicken" (94) und die Menschen, ihre Kulturen und Religionen nicht aus einer „Objekt-Perspektive", sondern aus einer „Symbol-Perspektive" (97) zu betrachten, die – so die Formulierung von Francis D"Sa – vom Anspruch persönlicher Beziehungen her ermutigt, sich in den „Mythos" einer anderen Kultur oder Religion hineinzubegeben (vgl. 97). Genau so ist ein interreligiöser Dialog zu verstehen: nicht als „Verschmelzen religiöser Traditionen", sondern als „Kommunikation" (100) zwischen unterschiedlichen Traditionen und ihrer je eigenen mythischen Sprache. Die missionstheologische Konsequenz, wie sie übrigens auch in *Redemptoris missio* 55-57 zur Geltung kam, lautet: „Ein echter Dialog zeichnet sich durch Zuhören und Empfangen-Können aus. Mission und Dialog sind zwei Seiten einer Medaille" (106). Im Schlussteil des Buches finden sich bemerkenswerte Überlegungen zur Situation der Frauen in Indien, die von struktureller und aktueller Gewalt gekennzeichnet ist. Wesentliche Voraussetzungen für eine Bewusstseinsänderung sind interreligiöse Bildung und eine Entfaltung von Spiritualität, die sowohl die innere Freiheit des Menschen als auch die Fähigkeit, „Brückenbauer" (148) zu sein, fördert.

Auch wenn diese Darstellung viele Themen und Fragen einer indisch-christlichen Identität nur beispielhaft ansprechen kann und auch keine nähere Auseinandersetzung mit den Religionen in Indien führt, gelingt es der Vf., durch den Bezug auf konkrete Lebensprobleme, durch treffende Texte – so etwa die Parabel „Umgekehrte Schöpfung" (vgl. 91f.) oder die Geschichte des Asketen und der Prostituierten (vgl. 107f.) – sowie durch einen befreiungstheologisch und interreligiös sensibilisierten Diskurs Einblicke in ein kirchliches Lebens- und Lernfeld zu geben, das auch Christen in Europa etwas Entscheidendes zu sagen hat.

Franz Gmainer-Pranzl

BERNHARDT, Reinhold/**VON STOSCH**, Klaus (Hg.), **Komparative Theologie.** Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), TVZ Zürich 2009. 349 p., Kunststoff 26,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17518-4.

Mit diesem Sammelband, der eine dreitägige Tagung im Oktober 2008 in Kaiseraugst bei Basel dokumentiert, ist die „Komparative Theologie ... im deutschen Sprachraum angekommen!" (*Winkler*, 69). Die Herausgeber wollen damit die hierzulande noch wenig rezipierte theologische Disziplin als eine Überwindung der „Aporien der gegenwärtigen religionstheologischen Diskussionen" (8) vorstellen und ihre Protagonisten aus dem anglo-amerikanischen Raum mit deutschsprachigen VertreterInnen ins Gespräch bringen. Die aus dieser Begegnung hervorgegangenen Beiträge stellen Theorie und Praxis Komparativer Theologie vor und machen in ihrer Unterschiedlichkeit deutlich, wie sehr ihre Konzeptionierung noch „work in progress" ist. So durchziehen den ersten Teil, der der Programmatik und Methodologie von Komparativer Theologie nachgeht, starke Spannungen. Während *Klaus von Stosch* als ihr bekanntester deutscher Vertreter seinen Ansatz im Anschluss an Wittgensteins Sprachphilosophie als mikrologische Detailuntersuchungen von spezifischen Elementen in ihrem jeweiligen Sprachspiel entwirft (20) und so der internen Pluralität religiöser Traditionen Rechnung trägt (21), ist *Keith Ward*, der als der Vater Komparativer Theologie gilt (vgl. *Winkler*, 70), großflächigen Parallelisierungen zwischen den Religionen (66) verpflichtet, die trotz Problematisierung eines essentialistischen Religionsbegriffs (69) auf der Suche nach dem „Wesen der Religion" (64 et passim) zu sein scheinen und sich damit noch im Paradigma der Vergleichenden Religionswissenschaften bewegen (zu Genese, Kritik und Entwicklung der Vergleichenden Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Komparativen Theologie vgl. *Mohn*, 225-234). Der philosophischen Logik des Vergleichs geht *Robert Neville* nach, der im Anschluss an C.S. Peirce und aufbauend auf den Erfahrungen aus dem „Cross-Cultural Comparative Religious Ideas Project" in Boston (42-48) eine dreidimensionale Matrix interreligiösen Vergleichens entwickelt: die Identifikation von komparativen Kategorien, ihre Spezifikation durch die Inhalte spezifischer religiöser Tradition und daraus hervorgehende komparative Urteile gestalten sich als unabschließbarer, je neu zu korrigierender und wechselseitiger Prozess (42). In seiner Replik an die beiden englischsprachigen Komparativen Theologen streicht *Ulrich Winkler* in würdigender und kritischer Absetzung die Unausweichlichkeit der religionstheologischen Fragestellung auch für das Projekt der Komparativen Theologie heraus (83: „Komparative Theologie setzt einen theologischen Begründungsdiskurs für die theologische Autorität anderer Religionen voraus.") und fordert eine methodologische Reflexion ihrer je konfessionellen Perspektivität ein, gerade um ihr nicht verschwiegen auszuweichen (93). Nur in einer reflexiven Aufnahme des eigenen Standpunktes können die Außen-

diskurse anderer religiöser Traditionen für die eigene Glaubenssprache fruchtbar gemacht werden (85). Dass diese Begegnungen rückwirken in die eigene Tradition, dass sie mit ihren Irritationen die eigene Glaubensbasis nicht unbewegt lassen, sondern sie zu „shifting grounds" machen, eine neue Perspektive auf die eigene Tradition eröffnen und „gefährliches Potential zur Veränderung" (*Hintersteiner*, 111) in sich tragen, ist eines der Credi Komparativer Theologie (*Stosch*, 20; *Ward*, 60f., *Fredericks*, 206). *Norbert Hintersteiner* bringt es provokant zum Ausdruck. In seiner Lektüre F.X. Clooneys (der als der Hauptvertreter Komparativer Theologie gilt und die Arbeitsgruppe *Komparative Theologie* der American Academy of Religion (AAR) gründete, in diesem Band jedoch nicht vertreten ist) spricht *Hintersteiner* von einer möglichen Konvergenz religiöser Traditionen (117) – komparative theologische Arbeit verschiebt theologische, aber auch religiöse Grenzen (120. Zur Kritik vgl. *Tietz* 337).

Die komparativen Einzelstudien des zweiten Teils (*Interreligiöse Vergleiche zwischen Christentum und Islam: Pim Valkenberg, Klaus von Stosch / Christine Niggemann, Anja Middelbeck-Varwick*) und des dritten Teils (*Interreligiöse Vergleiche zwischen Christentum und Buddhismus: James Fredericks, Jürgen Mohn, Michael Hüttenhoff*) illustrieren die im ersten Teil entwickelte Programmatik, bieten darüber hinaus aber auch theoretische Reflexionen über Konzeption und Methode Komparativer Theologie. Sichtbar wird jeweils der mikrologische Ansatz. Unter der Prämisse, dass jede religiöse Tradition in sich extrem inhomogen ist (vgl. z.B. *Middelbeck-Varwick* 178), arbeitet Komparative Theologie an Detailstudien, die spezifische Texte und Praktiken aus verschiedenen Traditionen unter einer problemorientierten Perspektive (zur Problemorientierung vgl. *Stosch* 22, *Winkler* 95) analysieren (aus dem Rahmen fällt dabei der Beitrag von *Hüttenhoff*, der seine der Frage nach dem Personverständnis in Christentum und Islam zugrundeliegende Textbasis nicht klar eingrenzt). Zwei unterschiedliche Außenperspektiven auf das Projekt der Komparativen Theologie bieten die Beiträge von *Jürgen Mohn* und *Christiane Tietz*. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive zieht *Mohn* die Grenze zwischen einer komparativ arbeitenden Theologie und der Religionswissenschaft, die religiöse Phänomene aus einer „marginalen" (268), d.h. nicht teilnehmenden, aber doch nie neutral-objektiven Perspektive vergleicht, entlang des mit Religionen verbundenen Wahrheitsanspruchs. Während Religionswissenschaft „wahrheitsabstinent" (273) vorgeht, kann Komparative Theologie als Theologie in ihrer Arbeit mit religionswissenschaftlichem Instrumentarium dem normativen Anspruch religiöser Traditionen nicht ausweichen (271). Aus einer systematisch-theologischen Perspektive, die sich nicht dem Projekt Komparativer Theologie verpflichtet weiß, analysiert *Tietz* entlang der Diskussionen auf der Tagung und der Beiträge des Bandes ihre Prämissen, Methoden und Ziele.

Dieser Sammelband bietet der deutschsprachigen Leserin einen ersten kompakten Zugriff auf die hautpsächlich im US-amerikanischen Raum entwickelte

Komparative Theologie und stellt sowohl in programmatischen Artikeln ihre Methodologie als auch in Detailstudien ihre Praxis vor. Die dabei in und zwischen den Beiträgen aufbrechenden Bruchstellen zeigen die methodischen und konzeptionellen Baustellen dieser sich gerade erst in der Konstruktionsphase befindlichen theologischen Disziplin auf: Operiert die Komparative Theologie unabhängig von (*Fredericks* 206), als Alternative zu (*Stosch* 17, *Hintersteiner* 115) oder im Rahmen (*Winkler* 83) der religionstheologischen Modelldiskussion von Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus? Nimmt sie einen konfessionell bestimmten Standpunkt ein (*Stosch* 17, *Winkler* 84) oder konstruiert sie eine Opposition zwischen konfessioneller und komparativer Theologie (*Ward* 57)? Inwiefern wird die Konstruktivität des Religionsbegriffs und, vielmehr noch, des Theologiebegriffs methodologisch virulent (*Winkler* 90, *Mohn* 228, 275)? Ist Komparative Theologie „a theology of dialogue" (M. Barnes), die aus dem vergleichenden interreligiösen Dialog Ressourcen für die eigene Theologie zieht (*Fredericks* 206; *Tietz* 315: Dialog als Herzstück Komparativer Theologie) und dabei „auf die kontrollierte dritte Ebene des expliziten Vergleichs verzichte[t]" (*Mohn* 269), oder geht die Arbeit des theologischen Vergleichs über das interreligiöse Gespräch hinaus und erfordert eine systematische „Reflexion auf die Möglichkeiten eines *tertium*, [um] einen reflektierteren und wissenschaftich regulierten Zugang zu [fremdreligiösen] Positionen zu finden"? (*Mohn* 269; vgl. *Neville* 36-42). Inwieweit können Komparative TheologInnen die oft eingeforderte Teilnehmenden-Perspektive einholen – geht es rein um intellektuelle Kenntnis einer fremden Tradition, oder bedarf es eines tieferen „Einübens" (*Klaus von Stosch / Christine Niggemann* 148), ja gar einer Verschiebung religiöser Grenzen (*Hintersteiner* 120)? Indem der Sammelband diese und andere ungeklärte Fragen in den deutschsprachigen Diskurs hineinträgt, skizziert er Komparative Theologie als vielschichtiges Unternehmen, das angesichts der internen Inhomogenität jeder religiösen Tradition nur ökumenisch (*Tietz* 331) betrieben werden kann. Die sich in den Beiträgen niederschlagende methodische Disparatheit und unhintergehbare Unabgeschlossenheit Komparativer Theologie reagieren formal auf ihren prekären Gegenstand – die unausweichliche religiöse Pluralität – und zeichnen sie als suchenden Entwurf einer christlichen Theologie im Zeichen einer Zeit, die durch das „Problem [der] Unbedingtheit heterogener Wahrheitsansprüche" (*Stosch* 18) markiert ist.

Judith Gruber

SCHREIJÄCK, Thomas/WENZEL, Knut (Hg.), Weltkirchliche Grundoptionen. 30 Jahre Puebla. Erinnerung und Impulse für die deutschsprachige Theologie und Glaubenskommunikation (Forum Religionspädagogik interkulturell, Band 17), LIT-Verlag, Berlin 2009. 175 p., kt. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10161-7.

Die dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats vom 26. Jänner bis 13. Februar 1979 in Puebla de los Angeles in Mexiko fasste, wie die Herausgeber dieses Bandes unterstreichen, Beschlüsse, die sich „nicht nur an die lateinamerikanischen Ortskirchen, sondern an alle Völker der Welt richten" (7). Dreißig Jahre nach Puebla fragen sich manche, was aus diesen Impulsen geworden ist, während jüngere Theologiestudierende mit dem Ereignis „Puebla" vermutlich nichts mehr verbinden können. Welche weltkirchlichen Grundoptionen wurden in Puebla getroffen, und auf welche Weise wurde dieser Anstoß in der deutschsprachigen Theologie und Kirche wirksam? Diesen Fragen gehen sechs Autoren in diesem Sammelband nach.

Christian Cebulj untersucht die Rezeption der lateinamerikanischen Bibellektüre und zählt „die hermeneutische Bedeutung des *Situationsbezugs* jeder Applikation" (10) zu deren bleibenden Errungenschaften. Die Theologie der Befreiung ist als kontextuell gebundene und universal relevante Form der Glaubensverantwortung eine „*Seh- und Hörschule*" (15), durch die „das *Empowerment der Schwachen* zum ... provokativen Erbe der lateinamerikanischen Kirche für Theologie und Kirche in Europa" (29) wurde. *Stefan Silber* macht auf die Bedeutung der Bezeichnung „*vorrangige* Option für die Armen" aufmerksam, die zu den theologischen Signalworten der Versammlung von Puebla gehört. Diese Option fordert letztlich – über eine pastorale Prioritätensetzung hinaus – „von der gesamten Kirche eine Umkehr zu den Grundlagen ihrer eigenen Identität" (40), wie dies viele Bischöfe in Puebla zum Ausdruck brachten. Mit Blick auf die Gegenwart resümiert Silber: „Die Leistungen der Theologie der Befreiung und die Lehren von Puebla werden genannt und positiv gewürdigt, aber nicht weiter in die Entwicklung der europäischen Theologie einbezogen" (45). *Bernhard Bleyer* hebt in seinem Beitrag die „Option für die Armen" als ethisches Kriterium hervor und betont, dass die lateinamerikanische Befreiungstheologie im Kontrast zur postkonziliaren europäischen Moraltheologie, die „wesentlich eine Hinwendung zum personalen Wohl des Menschen vollzogen habe", vom „Skandal der massenhaften, lebensvernichtenden Armut" (63) vieler Menschen ausgehe. Für Puebla ist der Arme „ein theologischer Ort" (76), ja ein „Ort realer Präsenz Christi", der „unausweichlich einen moralischen Imperativ" (78) mit sich bringt. Auch *Thomas Schreijäck* setzt sich mit der Option für die Armen auseinander, die eine „Entscheidung für ... die Perspektive der Armen" (87) impliziert und deutlich macht, dass „die Armen nicht *Objekte* der Evangelisie-

rung, sondern *Subjekte*, vorrangige Adressaten und zugleich Protagonisten der frohen Botschaft" (88) sind. Zugleich weist Schreijäck auf ein meist vergessenes – und auch in diesem Sammelband nur kurz behandeltes – Thema von Puebla hin: die „vorrangige Option für die Jugendlichen" (91). *Markus Bueker*, der seit einigen Jahren in Kolumbien lebt, hebt – angesichts eines traditionellen Sakramentalismus einerseits und eines aktuell forcierten Pentekostalismus anderseits – das von Puebla vertretene Prinzip *integraler Befreiung* hervor: „Evangelisierung ist demnach eine Praxis des interkulturellen Dialogs mit dem Ziel integraler Befreiung" (127). Genau diese integrale, auch die kulturelle Disposition der Menschen ernst nehmende Form der Evangelisierung wurde aber, wie Bueker kritisch anmerkt, von der „klassischen" Befreiungstheologie durch eine zu einseitige Orientierung an ökonomischen Diskursen behindert. Die Kirchen in Lateinamerika sind herausgefordert, sich den veränderten, komplexen Lebensformen der gegenwärtigen Gesellschaft zu stellen: „Es gelingt anscheinend kaum, weder der Gründergeneration noch den nachfolgenden Generationen, weder Männern noch Frauen, ausgehend von den neuen Orten Theologie zu treiben, zu denen v.a. der interkulturelle Dialog, der interreligiöse Dialog, die Kunst, die Ökologie und die Genderfrage gehören" (132). *Knut Wenzel* sieht im Schlussdokument von Puebla „zentrale Anliegen der Theologie der Befreiung zu einem Programmentwurf von systematischer Relevanz gebündelt vorliegen" (153), verortet diese dritte große Bischofsversammlung der lateinamerikanischen Kirche im Gesamtkontext der nachkonziliaren Entwicklung und fordert von daher, die von Puebla vertretene Option für die Armen und die Jugendlichen, die Basisgemeinden und die Kultur durch eine „Option für die Frauen" (168) zu erweitern, um dadurch die Präsenz der Frauen in der lateinamerikanischen Kirche als Charisma wertzuschätzen und als bleibenden Auftrag ernst zu nehmen.

Dreißig Jahre nach Puebla, so ließe sich resümieren, ist Befreiungstheologie in der kirchlichen Erinnerung durchaus präsent, aber wenig relevant. Der Anspruch „einer möglichen „postpoblanischen" Theologie" (*Schreijäck*, 96) besteht natürlich nicht darin, Texte des Schlussdokuments aus dem Jahr 1979 zu zitieren, sondern den christlichen Glauben unter den konkreten – und oft bedrückenden – Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft so zu vertreten, dass das Evangelium als befreiende Macht erfahrbar wird. Puebla war zweifellos ein geglückter Versuch, die christliche Botschaft im weltkirchlichen Horizont als befreienden Impuls zu bezeugen; an dieses „Ereignis Puebla" zu erinnern sowie theologische Kriterien für eine befreiungstheologische Besinnung *heute* zu benennen ist das Verdienst dieses Sammelbandes.

Franz Gmainer-Pranzl

MALIBABO, Balimbanga, Interkultureller Transfer und Lokalisierung des christlichen Glaubens im afrikanischen Kontext. Das Beispiel der Jamaa-Bewegung und der Cité Yeso-Nkumi im Kongo, Echter Verlag, Würzburg 2009, 336 p., kt., 36,- Eur[D], ISBN 978-3-429-03148-0.

Vf. lehrt Philosophie in Kinshasa (Demokratische Republik Kongo) und erstellte diese Untersuchung als Georg-Forster-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung 2007/08. Ausgehend von den schwierigen Lebensumständen des Großteils der afrikanischen Bevölkerung, die viele Menschen Zuflucht zur Religion nehmen lässt, geht Vf. auf zwei Formen christlicher Gemeinschaft ein, die im Kongo entstanden und als „hybride Versuchsmodelle" (Einleitung, 3) einer Begegnung der christlichen Botschaft mit afrikanischen Kulturen beispielhaft aufzeigen, welche Möglichkeiten und Transformationen, aber auch welche Konflikte und Divergenzen kirchlichen Lebens in einem solchen interkulturellen Transfer entstehen.

Die *Jamaa* – Gegenstand des ersten Teils (5-186) dieses Buches – entstand im Jahr 1953 als christlich-afrikanische Familien- und Lebensgemeinschaft (das Swahili-Wort „*jamaa*" bedeutet Familie), wesentlich inspiriert von *Placide Tempels OFM* (1906-1977), der viele Jahre im Kongo als Missionar tätig war und vor allem durch seine Veröffentlichung *Bantu-Philosophie* (1945) bekannt wurde. Grundsätzlich hatte sich die *Jamaa* „als Gemeinschaft von Christen gebildet, die ... miteinander in einer Art Familienzusammenhang leben wollten" (59). Sie war aus der Begegnung des christlichen Glaubens mit der Bantu-Kultur entstanden und verstand sich „als vitale Union" (91) von Menschen, die versuchten, das Evangelium auf besondere Weise zu verwirklichen. Das „typisch Afrikanische" (156) dieser Bewegung ist das Gemeinschaftsleben und die Pflege der Gastfreundschaft, das kulturkritische Moment besteht in der Ablehnung von „Fetischismus, Aberglauben, Hexerei, Polygamie bzw. Polyandrie" (179) sowie in der Aufwertung der Frauen, besonders der Witwen (vgl. 180f.). Ausführlich geht der Vf. auf Vorwürfe gegenüber der *Jamaa* ein, die auch Placide Tempels persönlich trafen und ihm eine Untersuchung in Rom einbrachten. Für manche war „die unorganisierte, mystische und ein wenig im Geheimen tätige Jamaa" (80) verdächtig und nach kirchlich-institutionellen Kriterien wenig greifbar, wenngleich viele den großen religiösen Eifer sowie die konkret erfahrbare Menschlichkeit der Mitglieder der *Jamaa* anerkannten.

Der zweite Teil (187-290) dieser Darstellung behandelt die *Cité Yeso-Nkumi*, eine christliche Kommunität, die 1978 von *François Nkombe Oleko* (geb. 1946), einem Philosophieprofessor und Charismatiker, gegründet wurde. Oft wird die *Cité Yeso-Nkumi*, welcher Begriff „Stadt, wo Jesus König ist" (189), bedeutet, einfach „*Mfunda*" (Quelle) genannt. Die Gründung geht auf Visionen von Nkombe Oleko, seiner Frau Béatrice und seinem Cousin zurück. Nachdem

in den 1980er Jahren mit der Errichtung von Schulen und einer Kapelle begonnen worden war, siedelte sich Oleko 1987 in der *Cité Yeso-Nkumi* an, konnte aber zwischen 1997 und 2006 (in der Hauptphase des kongolesischen Bürgerkriegs) nicht dort leben. Vf. geht ausführlich auf die Selbst- und Fremdeinschätzung dieser Kommune ein, so etwa auf Lieder und Texte von Nkombe Oleko sowie auf dessen anthropologische und gesellschaftspolitische Überlegungen. Charakteristisch für diesen – besonders auch von *Oscar Bimwenyi-Kweshi* beeinflussten (vgl. 193) – „mystischen Philosophen" ist die Ablehnung der vielfach verbreiteten Haltung, auf Hilfe von außen zu warten; diese passive Lebenseinstellung müsse sich ändern: „Die erforderliche Bekehrung bedeutet, dass Afrika südlich der Sahara sich auf seine wirklichen menschlichen und natürlichen Möglichkeiten besinnt, sein Schicksal selbst in die Hand nimmt und es durch bessere Organisation der Macht, bessere Förderung des Wissens sowie durch effektive Produktion und Verwaltung des Eigentums zu ändern versucht" (229). Diese Haltungen und Tugenden sollten in der *Cité* eingeübt werden, und das heißt auch: Bekämpfung der Zauberei und Entwicklung von Solidarität (vgl. 282-284).

Ziemlich knapp fällt das Resümee im dritten Teil (291-300) aus: Sowohl die *Jamaa* als auch die *Cité Yeso-Nkumi* führen die afrikanischen Traditionen kritisch-loyal fort, legen Wert auf Gemeinschaft und religiöse Erfahrung und bieten Lebensmodelle an, die den Wert jedes Menschen vor Augen stellen. Dadurch verdeutlichen sie, „wie die Menschen über die kulturellen und nationalen Grenzen hinaus miteinander umgehen sollen" (294). Dabei liegt bei der *Jamma* der Schwerpunkt auf dem „Kampf gegen den Tribalismus" (295), während sich die *Cité Yeso-Nkumi* vor allem gegen die Angst vor der Hexerei einsetzt und Eigenständigkeit fördert.

Mit dieser Arbeit gibt Vf. Einblick in ekklesiologische Kontexte, die in Europa so gut wie unbekannt sind, aber wichtige Fragen „zur Lokalisierung des christlichen Glaubens" aufwerfen. Die Untersuchung geht vor allem beschreibend vor und stützt sich auf eine Menge von Daten und (Interview-)Material, unternimmt aber kaum eine systematische Auseinandersetzung mit (inter-) kulturellen Bezügen oder theologischen Herausforderungen. Chronologien, Zitate und eine – manchmal etwas redundante – Auflistung von Stellungnahmen nehmen vergleichsweise viel Raum ein, während der Anschluss an Diskurse über Interkulturalität, Mission, Kontextualität und Ekklesiologie kaum gesucht wird. Zweifellos ist die sorgfältige Darstellung der genannten Bewegungen ein wichtiger Beitrag zum Verständnis eines zeitgenössischen kirchlichen Phänomens in Afrika; der im Titel erhobene theoretische Anspruch wird allerdings nicht eingelöst.

Franz Gmainer-Pranzl

PALMYRE-FLORIGNY, Danielle, Kreolische Kultur und Religion in Mauritius (Theologie interkulturell 18). Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2009, 131p., kt. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2767-5.

Ein Land, das als Ferieninsel und „Touristenparadies" bekannt ist, erweist sich in der vorliegenden Untersuchung als interkulturell und interreligiös komplexer Lebenskontext, der spannende theologische Fragen aufwirft: Mauritius, eine Insel circa 800 km östlich von Madagaskar, die Insel Rodrigues, nochmals 600 km östlich von Mauritius gelegen, sowie einige kleine Koralleninseln bilden zusammen die Republik Mauritius, die Heimat der Vf. dieses Buches, die im Wintersemester 2005/06 die Gastprofessur von „Theologie interkulturell" an der Universität Frankfurt innehatte. Danielle Palmyre-Florigny leitet das Institut für Katechese in Port-Louis, an dem sie auch als Professorin mit den Schwerpunkten Bibel, Pastoral und Feministische Theologie im Kontext kreolischer Kultur tätig ist.

Die komplexe kulturelle Identität von Mauritius ist untrennbar mit dem Sklavenhandel verbunden. Bei der Erlangung der Unabhängigkeit 1968 wurden drei Gemeinschaften verfassungsmäßig anerkannt: Hindus, Muslime und Chinesen. Wer sich keiner dieser Gemeinschaften zugehörig fühlte, wurde zur „allgemeinen Bevölkerung" gezählt, so auch die „Kreolen", die ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmachen. Innerhalb der Kreolen herrscht eine soziale und kulturelle Hierarchie, an deren Spitze – wenig überraschend – Menschen mit heller Hautfarbe stehen. Trotz dieser „Pigmentokratie" (23) ist das Kreolischsein nicht essentialistisch festgelegt: „Für diejenigen, für die Kultur ohne Reinheit und klar definierte Grenzen nicht vorstellbar ist, bedeutet Kreolischsein Vermischung oder Unreinheit, Offenheit und Individualismus" (38). Was de facto als Prozess kultureller Einflussnahme und Veränderung abläuft, wurde in die Kulturanthropologie als *„Konzept* der Kreolisierung" (39) eingeführt: als Theorie interkultureller Begegnung, die theologisch unter dem Stichwort „Interkulturation" relevant wird. Die vielgestaltige und schwer fassbare Identität des Kreolischen ist für die Vf. kein Problem, das in der christlichen Verkündigung „gelöst" werden müsste, sondern vielmehr ein Hinweis darauf, dass die interkulturelle Dynamik kirchlichen Lebens je schon Identitäten transformierte und neu disponiert: „Da die Evangelisierung immer eine interkulturelle Dimension hat, führt sie, wie jede interkulturelle Begegnung, zu einer gewissen Akkulturation. Diese kann niemals vollständig sein, sonst würde sie die Kultur der Evangelisierten vernichten und die wesentlichen Faktoren intrakultureller Veränderungen, unter anderem die Kreativität, zerstören" (77).

In diesem Sinn beschreibt die Vf. zentrale Elemente der kreolischen Volksreligiosität: die Furcht vor dem Bösen, das seine Spuren im Körper sichtbar macht, den Glauben an verschiedene Geister und die Vorstellung von Gott, der *„Bondie"* (von *Bon Dieu*) genannt wird, obwohl er nicht als ein Gott be-

trachtet wird, „dem man vertraut, dessen Macht über die Menschen man in Liebe akzeptiert und dem man sich im Glauben hingibt" (70). Bemerkenswert ist die Abwesenheit Christi in der kreolischen Volksreligion und die Tatsache, „dass Jesus weder als Sohn Gottes noch als Retter betrachtet wird" (75). In diesem Lebenskontext, der wesentlich von der kulturellen Haltung der *marronage* (von *marron*: entflohener Skalve) geprägt ist, d.h. einer Einstellung, die „dem westlichen Einheitsdenken mit allen Mitteln zu entfliehen versucht" (95), muss die christliche Botschaft einen befreienden Gott verkünden und eine Anerkennung derjenigen mit sich bringen, die „so lange unter der Dekonstruktion ihres Selbst und der Dekonstruktion der Anderen gelitten haben" (89). Die Vf. resümiert, „dass die überwältigende Entdeckung, von Gott seit ewigen Zeiten gewollt und geliebt zu sein, eine wirklich gute Nachricht für die Kreolen ist. Wenn sie mit der Aufarbeitung der kreolischen Geschichte verbunden wird, kann die biblische Anthropologie den Kreolen zu innerem Frieden und zur Wiederfindung ihrer menschlichen und spirituellen Identität verhelfen" (90).

Insofern die kreolische Identität aus einem „unentwirrbaren Geflecht" (123) besteht und einem „Rhizom" vergleichbar ist, also nicht nur „aus einer einzigen Wurzel besteht" (124), wird sie ihr „Potential zur Universalität" entfalten können und „für neue „Kreolisierungen" offen sein" (ebd.). Theologisch bringt die Vf. diese Dynamik kreolischer Interkulturation mit dem Pfingstgeschehen in Verbindung, vor allem aber mit der Hermeneutik von Chalcedon: Die Beziehung zwischen Gott und Mensch in Christus besagt echte Beziehung und Freilassen des Anderen: „Im Grunde offenbart uns die Person Christi einen „kreolischen" Gott, der in der Lage ist, das, was ihm am fremdesten zu sein scheint, nämlich die menschliche Kreatur, zu akzeptieren und sich mit ihr zu identifizieren" (127). In dieser Vermittlung von Interkulturalität und Christologie liegt der theologisch-systematische Schlüssel dieser Studie, die aufzeigt, wie einem kulturellen Lebenszusammenhang echte Anerkennung und theologisch inspirierte Weiterentwicklung zukommen kann. (Missionarische) Verkündigung wird nicht mehr als „Einpflanzung" eines Samens oder „Übertragung" von Identitäten verstanden, sondern als „ein gewaltfreier *Veränderungsprozess*" (127), der kulturelle Dynamiken und religiöse Lernbereitschaft fördert. Was also lange Zeit als „*malaise créole*" (46) galt, wird – als „Kreolisierung" – zu einem Modell- und Testfall von Theologie interkulturell.

Franz Gmainer-Pranzl

HAUPT, Gernot, Antiziganismus und Religion. Elemente einer Theologie der Roma-Befreiung. LIT-Verlag, Berlin, Wien 2009. 24,90 Eur[D], ISBN : 978-3-8258-1765-7.

Die Studie *Antiziganismus und Religion* von Gernot Haupt schließt an die vorangegangene Arbeit *Antiziganismus und Sozialarbeit* (Berlin: Frank & Timme, 2006) an. In seiner der Systemtheorie verpflichteten soziologischen Analyse geht Haupt im Unterschied zu den zumeist auch in der Forschung unreflektiert reproduzierten Vorstellungen, die das Nomadentum als Identitätsmerkmal der Roma betrachten, von der durch den Antiziganismus verursachten Exklusion aus den wichtigen gesellschaftlichen Funktionssystemen aus. Roma werden oft gettoisiert, leben in schlechten Wohnsituationen, haben keine geregelten Arbeitsverhältnisse und somit kein gesichertes Einkommen, leiden unter Gesundheitsmängeln, besonders Behinderungen und einer hohen Kindersterblichkeitsrate, und weisen nach wie vor Ausbildungsdefizite auf. Und nicht wenige verfügen über keine Papiere, schlechterdings die Zugangsbedingung zum Bildungs-, Gesundheits- und Sozialsystem. Dem versucht der Autor mit seinem Institut für Sozialarbeit seit 1990 in einem Dorf im Westen Rumäniens abzuhelfen, das auch den Untersuchungsgegenstand bildet.

Gernot Haupt zeigt in *Antiziganismus und Religion*, dass die Roma aufgrund des auch innerkirchlich dominierenden Antiziganismus ebenso aus dem Funktionssystem Religion ausgeschlossen werden. Ihnen wird in der Regel ein religiöser Synkretismus attestiert, wobei sich die religiöse Identität der Roma an der Konfession der jeweils Herrschenden orientiert. Evangelikale Bewegungen aber finden deshalb so großen Zulauf, weil ihr Identifikationsangebot mit dem jüdischen Schicksal als auserwähltes Volk die endogame Differenz zu den Gadje als Nicht-Roma aufnimmt und diese exklusive religiöse Identität nicht selten tatsächlich zu einer Lebensänderung wie der Überwindung von Alkoholsucht, stabilen Arbeitsverhältnissen, der Befolgung ärztlicher Ratschläge und Beachtung der Schulpflicht führt. Die gesellschaftliche Exklusion wird durch eine ethnisierte Religiösität jedoch nicht überwunden. Die Konzeption einer relationalen Identität macht vielmehr deutlich, dass der das gesellschaftliche Verhältnis prägende Antiziganismus auch die religiösen Strukturen durchdringt und synkretistische religiöse Phänomene selbst das Produkt eines religiösen Antiziganismus sind.

So ziehen römisch-katholische Dokumente und theologische Interpretationen bis heute durchwegs ein wesensmäßig innewohnendes Nomadentum als differentia spezifica der Roma heran und deuten dieses essentialistische Merkmal biblisch als wanderndes Gottesvolk. Haupt referiert zwar offizielle amtskirchliche Äußerungen der jüngsten Zeit, die die Ursachen der Wanderungen nicht mehr in einer frei gewählten oder ethnisch, zum Teil gar auch genetisch bedingten Unstetigkeit sehen, sondern im Antiziganismus der Dominanzgesellschaft. Dennoch verhindert aber die Fixierung auf eine kulturell bestimmte Identität die Erkennt-

nis sozialer Verhältnisse und damit eine Theologie der Roma-Befreiung, die sich mit ihrer Option für die Armen am Handeln Jesu gegenüber etwa den Aussätzigen (Mk 1, 40–45 par) orientiert.

Gernot Haupt leistet mit dieser religionssoziologischen Studie einen wesentlichen Beitrag zu einer Theologie der Roma-Pastoral. Zudem führt er die aktuelle Roma-Forschung in die Theologie ein. Hier bemerkt der Autor richtig, dass die wissenschaftliche Untersuchung der Roma im Nationalsozialismus deren Vernichtung diente und dieselben Forscher und ihre Schüler bis in die Gegenwart wirken konnten. Dass ein Hermann Arnold, der freier Mitarbeiter der „Rassehygienischen Forschungsstelle" war und noch 1988 für eine „Neo-Eugenik" plädierte, für die katholische „Zigeuner- und Nomadenseelsorge" Deutschlands arbeitete, die immerhin bis 1986 bestand, zeigt die Schuldverstrickung von Religion und Antiziganismus und macht die Beharrlichkeit derselben ethnischer Merkmale bei den theologischen Interpretationen der Roma-Pastoral verständlich, muss aber wissenschafts- wie religionssoziologisch stets eine Warnung sein. Es bedarf deshalb in der Tziganologie weitaus selbstreflexiver der kritischen Hinterfragung des methodischen Zugangs, des Forschungsinteresses und des eigenen Standorts. Gernot Haupt, selbst ein römisch-katholischer Religionslehrer, müsste daher bei seiner Analyse zumindest in Betracht ziehen, dass er seine wissenschaftliche Studie zur Roma-Pastoral in jenem rumänischen Dorf durchführt, wo er seit Jahren Sozialprojekte für dieselben befragten Roma organisiert. Für Haupt besteht Religion in der Kirche und deshalb interessiert ihn auch so stark die konfessionelle Zugehörigkeit, wie ebenso die evangelikalen bzw. pfingstkirchlichen Bewegungen in diesem Verhältnis betrachtet werden. Kirche handelt für ihn als Gemeinschaft der Gläubigen primär sozial, und er sieht es darum als ihre vordringliche Aufgabe, die Ausgegrenzten in die Gesellschaft zu integrieren. Dabei fragt der Autor allerdings aus Respekt nicht weiter nach den speziellen religiösen Ausdrucksformen der Roma; dieses Fehlen einer ethnologischen Betrachtung des Glaubens der Roma enttäuscht dann doch ein wenig bei aller Wertschätzung der Verdienste um eine Theologie der Roma-Befreiung.

Lukas Marcel Vosicky

KNITTER, Paul F., Without Buddha I Could not be a Christian. OneWorld Publications, Oxford 2009, 304 p., Pb £ 12.99, ISBN 9781851686735.

Dieses Buch ist das Werk eines durch und durch ehrlichen katholischen Theologen, der schonungslos über die eigenen Glaubensprobleme Rechenschaft ablegt und sich völlig ungeschützt der Kritik von Glaubensgenossen und Kollegen aussetzt. So etwas erlebt man selten, aber Knitter hat eine solche Begabung für be-

gnadete Formulierungen, die eingängig und konkret aber dennoch treffsicher sind, sodass das Buch bereits zum kleinen Bestseller geworden ist, offensichtlich weil es die verborgenen Nöte und Zweifel vieler ChristInnen an- und ausspricht.

Ohne Umschweife fragt sich Knitter zum Auftakt: „Bin ich noch Christ?" Er will nicht die Alltagsprobleme kirchlichen Lebens aufgreifen, sondern „die großen Themen" („the big stuff", x): Gott, Erlösung-Befreiung, Leben nach dem Tod, Buddha und Christus, Hoffnung und Friede. Jedes Kapitel hat daher die Struktur des Hinübergehens und Zurückkommens: Meine Probleme mit dem überkommenen christlichen Glauben; mein Eintauchen in den Buddhismus auf der Suche nach Lösungen; die neue Gestalt meines Glaubens aufgrund dieser Erfahrung. Man kann wahrlich sagen: spannend, und das ist das Buch bis zum letzten Abschnitt, weil es zugleich entwaffnend offen und in Forschung und Erfahrung begründet ist.

Knitter beginnt mit der grundsätzlichsten aller theologischen Fragen: Gibt es Gott? Und wenn ja, ist Gott eine Person? Schon hier beginnen auch seine Probleme: Es sei ihm immer schwerer gefallen, einen Gott anzubeten, der ihm als transzendentes Wesen gegenüber steht, jenseits dieser Welt seiend und dennoch in und an der Welt handelnd. Seine Begegnung mit der ebenso grundsätzlichen Nicht-Dualität, die ziemlich alle Spielarten des Buddhismus kennzeichnet, habe ihn herausgefordert, sich Gott anders vorzustellen. Ein Gott, der von Außen her in der Welt interveniert – und das nur einmal, um seine Auserwählten zu erretten – ist unglaubwürdig. Für Buddhisten dagegen ist das Nirvana die Nicht-Dualität an sich; das Absolute ist nicht ein „Es", sondern die Erleuchtung selbst; statt von einem außerweltlich Seienden zu reden, erleben Buddhisten das immerwährende Werden als Leerheit, die weder existiert noch nicht-existiert. Nirvana, die endgültige Befreiung von allem Anhaften an Selbst und Welt, und Samsara, der Fluß der Vergänglichkeit, sind weder eins noch zwei. Lässt sich Gott dann nach Thich Nhat Hanh als „Inter-Sein" vorstellen, als grundloser Grund des Beziehungsgeflechts der Wirklichkeit? Sein hieße dann In-Beziehung-Treten, und Gott und Schöpfung verhielten sich zueinander nicht-dual. „Gott ist die Tätigkeit des Gebens und Nehmens, des Wissens und Liebens, des Verlierens und Findens, des Sterbens und Lebens, die umfasst und durchtränkt uns alle, die ganze Schöpfung" (19). Mit anderen Worten: „Gott" ist kein Substantiv, sondern ein Verb, weder mit der Welt identisch (das wäre Pantheismus) noch von ihr getrennt, sondern eine „Umwelt" (environment, 20). Schöpfung ist die göttliche Tätigkeit des In-Beziehung-Setzens; Gottes Geist ist wesentlich Liebe, die alle Zweiheit aufhebt, auch die zwischen Seele und Körper.

Man sieht: Hier haben wir es mit einem theologischen Wagnis zu tun, das sich nur noch vertieft, wenn Knitter zum Person-Sein Gottes kommt. Es sei ihm immer schwieriger gefallen, sich an ein „Über-Du" (26) zu wenden, geschweige denn an einen zornigen Vater. Die Begegnung mit dem Buddhismus habe ihm klargemacht, dass Gott weder „eine Person" noch ganz und gar nicht-persönlich

ist, sondern die mit-leidende Liebe, die sich in jeder Person manifestiert. Buddhistisch heißt das die Interdependenz von Weisheit und liebender Anteilnahme (compassion), wie sie in der Gestalt des Bodhisattvas, des Erleuchtungs-Wesens, verkörpert ist. Die liebende Hilfe von Außen und die eigene Anstrengung sind wiederum nicht Gegensätze, sondern „inter-sind". „Die Sprache ist dualistisch: Selbst und Andere. Doch das Ergebnis ist nicht-dualistisch: kein Selbst, keine Anderen, einfach Loslassen und Vertrauen" (37). Gott ist also keine Person, sondern Gott ist personal präsent, die personhafte Gegenwart des Geistes.

Knitter ist sich wohl bewusst, welche Risiken er hier eingeht. Wenn der Geist wesentlich Liebe ist, dann „braucht" er andere als Gegenstände seiner Liebe. Knitters Antwort ist, dass der Geist in der Schöpfung als „Mit-Spielender" immer schon vorhanden ist. Und wie steht es mit dem Problem des Bösen und dem Gesetz des Karma? Als Resultat des Unwissens hat das Böse keine andauernde Realität. Gnade und Willensfreiheit sind ebenfalls nicht-dual, sondern sich gegenseitig konstituierende Wirklichkeiten; sie ermöglichen den „Tanz" der Mit-Schöpfung. Obwohl Gott als Geist des Inter-Seins mit der Schöpfung interagiert, trägt er keine Schuld für das, was von Übel ist. Die angebliche Erbsünde ist Ur-Ignoranz, die die Ur-Gnade verdunkelt.

Bei jedem Schritt seines Argumentes, oder vielmehr seiner Nacherzählung einer Entdeckungsreise in den Buddhismus und durch ihn hindurch, stellt Knitter die christlichen Grundbegebenheiten dem Nirvana gegenüber, diesem geheimnisvollen Zentrum des Buddhismus. Doch auch Gott lässt sich vielleicht am allerbesten als Geheimnis vorstellen, das eben erlebt und nicht ausgesprochen werden kann. Christen dagegen reden zu viel; sie wollen alles in Worte kleiden und verlieren dabei ihr Gespür für den Sinn der Symbole. Buddhisten nennen diese „geschickte Mittel" und reden vom Finger, der auf den Mond zeigt aber nicht der Mond ist. Knitter hat erst bei den Buddhisten richtig begriffen, was Paul Tillich mit seiner Symbollehre meinte: Theologische Wörter und dogmatische Formeln sind nur Zeichen und Anzeiger; man solle sie ernst aber nicht wörtlich nehmen. Andererseits basiert das Christentum wesentlich auf historischen Ereignissen. Aber auch diese sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern sie müssen „lebendig werden als die Poesie des Symbols", „reden mit der Macht des Mythos" (70). In einem schönen 4. Kapitel über das Nirvana und den Himmel bekennt Knitter, dass er nicht an einem Leben nach dem Tod und erst recht nicht an die ewige Pein der Hölle glauben könne, doch den freien Willen und die karmischen Konsequenzen menschlichen Versagens durchaus ernst nehme. Nicht zum letzten Mal erinnert er an Karl Rahners Vorarbeit, hier an seinen Ansatz eines „pankosmischen" Bewusstseins, an dem wir dereinst teilhaben werden; ansonsten setzt er auf ein gegenstandsloses Urvertrauen. Er will sich mit den Peinlichkeiten christlicher Beerdigungsrituale nicht abgeben; er und seine Frau hätten bereits schriftlich festgelegt, wie sie ihre Totenfeiern gestalten wollen.

Im Mittelpunkt dieser Überlegungen und auch des Buches stehen die zwei Figuren Gautama und Jesus, Buddha und Christus, Erleuchteter und Gesalbter. Der Jesus der Synoptiker habe nie beansprucht, Gott zu sein. Er darf nicht – wieder ein Wort Rahners aufgreifend – als Gott in einem Menschenanzug vorgestellt werden. Er hat nicht einzig und alleine durch das Wiedergutmachungsopfer des eigenen Lebens als einziger Sohn eines beleidigten Vater-Gottes die Erlösung erwirkt. Und seine Auferstehung ist kein Mirakel, das diese Erlösungstat besiegelt. Was bleibt denn von der christlichen Erlösungslehre übrig? Auch Gautama, obwohl ein menschlicher Lehrer, wurde als Retter verherrlicht, allerdings aus anderen Gründen. Auch um ihn wurde eine „Buddhologie" konstruiert. „Wer mich sieht, sieht das Dharma", heißt es im Kanon; „Buddhasein ist Bodhisattvasein" (110), daher gehören Erleuchtung und Erlösung unlöslich zusammen. Jesu Erwachen zum innewohnenden Geist lässt ihn zum „Sohn" werden. Als göttlich ist er vollkommen menschlich (wieder Rahner), aber als Mensch ist er das Symbol dessen, was er mitteilt: „Jesus ist, was Jesus tut" (120). Wiederum steht hier Geschichte unausweichlich im Mittelpunkt: Das Universale „muß verankert sein in den konkreten Partikularitäten der Geschichte" (129). Der Geist ist der Modus von Jesu Auferstehungsgegenwart; er ist „real in unseren Körpern" (128). Aufgrund eben dieser Geschichtlichkeit gibt es aber auch andere Fälle des Fleischwerdens letzter Wirklichkeit und Wahrheit. Dies befreit zu einer erweiterten Gebetspraxis, die nicht wortreich und dualistisch ist, sondern sich der Disziplin des Schweigens unterzieht und durch das „Sakrament der Stille" in das Geheimnis hineinhorcht. Dabei können buddhistische Meditationspraktiken Mittel zum christlichen Zweck sein und die Eucharistiefeier ergänzen. Die gegenstandslose Achtsamkeit, das Verharren im gegenwärtigen Augenblick sind Anleitungen zum Glauben angesichts des Geheimnisses, zum Vertrauen ohne Gewissheit. Die liturgischen Worte und Symbole, die dieses Unaussprechbare auszudrücken versuchen, „sind wahr, genau weil – darf ich sagen: *nur* weil – sie Symbole sind" (163). So entstehen alle Worte aller christlichen Lehre und Liturgie aus Stille und kehren dorthin zurück.

In einem anregenden, ja bewegenden Schlußkapitel zieht Knitter alle behandelten Themen zusammen und richtet sie wie durch ein Brennglas auf das Anliegen, das sein Leben bestimmt hat: Frieden schaffen, Hoffnung schenken, Schöpfung bewahren. Durch Friedenseinsätze in El Salvador und Mexiko und als Mitglied des Internationalen Interreligiösen Friedensrats hat er lernen müssen, dass man über die allzu verständliche Parteinahme mit den Armen hinaus auch die Unterdrücker einbeziehen muß. Wie sein Lehrer Glassman Roshi ihm einmal sagte: „Wenn du die Todesschwadronen aufhalten willst, mußt du mit ihnen eins werden" (173); oder, mit den Worten von Thich Nhat Hanh: „Wenn du Frieden willst, *sei* Friede". Ausgerechnet am Holocaustdenkmal Yad Vaschem hat ein buddhistisches Mitglied des Friedensrats den Israelis gesagt: „Warum wollt ihr euch an vergangenes Leid erinnern?" So wurde Knitter klar, dass die Buddhisten

keine Eschatologie haben, keinen „Herrn der Geschichte", der alles nach einem Ziel ausrichtet. Für sie ist Zeit dualistisch, denn weder Vergangenheit noch Zukunft, sondern allein der gegenwärtige Augenblick zählt. Mit-Leiden braucht keine Rechtfertigung durch gerechten Zorn oder Widerstand. Stattdessen sollte man alles, was ist, so, wie es ist, zunächst annehmen ohne es gutzuheißen, verstehen ohne es zu verurteilen. Dies ist die Praxis der buddhistischen „Soheit": seinlassen ohne bekämpfen zu wollen.

Für einen erprobten Befreiungstheologen klingt dies wie Passivität, ja Resignation. Doch Knitter erzählt glaubwürdig, wie er gerade dadurch den Sinn der Zukunftshoffnung entdeckt hat: Auch Zunkunft ist nicht „da draußen" oder „da vorne", sondern nicht-dual mit Gegenwart, also gleichzeitig „noch nicht" und „schon jetzt". So braucht man streng genommen keine Hoffnung. Auch Geschichte ist Inter-Sein, die Gegenwart des alles verbindenden Geistes. Doch dies besagt nicht, dass Geschichte nicht besser werden könnte. Das Pauluswort „Nicht ich, sondern Christus in mir" erhält neuen Sinn: Frieden-Sein heißt Christus-Sein – ohne die egoistischen Absichten, die Friedensarbeit allzu oft durch Rängeleien und Eifersuchteleien zu stören. Doch so wie es soziale Sünde gibt, gibt es auch soziales Karma: Gier schafft sich Strukturen. So gibt es sehr wohl einen Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit, er lässt sich aber nur durch Gewaltlosigkeit realisieren. Hass und Zorn, so gerechtfertigt sie sein mögen, leiten zur Gewalt an, die Gegengewalt erzeugt. Genau dies ist das Gesetz des Kreuzes Jesu: Verzeih' ihnen; Dein Wille geschehe.

Es ist nicht leicht, die Wortgewandtheit und den Humor Knitters wiederzugeben und gleichzeitig dem Ernst seines Anliegens gerecht zu werden. Manchmal geben seine geschickten Formulierungen den Anschein von Verballösungen, die den angesprochenen Problemen nicht wirklich beikommen. Klassische Themen wie Trinität und Rechtfertigung werden eher implizit behandelt, obwohl eine Anleitung, sie neu zu durchdenken, geliefert wird. Die Option, mit „Werden" und „Handeln" statt mit „Sein" und „Wesen" zu arbeiten, bringt philosophische Probleme mit sich, mit denen sich auch die Buddhisten jahrhundertelang abgeben mussten. Hinzu kommt, dass der buddhistische Diskurs in der westlichen Öffentlichkeit allzu leicht lächerlich gemacht werden kann: Nirvana als Kopfreise, nichts ist wirklich, nimm' alles hin, so wie es ist. Die paradoxe Logik des Nicht-Dualismus, die Knitter bei jeder Gelegenheit anwendet, muss mit einer genau kalibrierten Spiritualität einher gehen, die nur durch Meditation und Erfahrung erreicht werden kann.

Doch Knitter, ein gestandener und überaus kompetenter Theologe des interreligiösen Dialogs, weiß, was er tut. Er vollbringt kein Glanzstück systematischer Theologie, sondern er erzählt aus dem Leben – aus seinem eigenen. Immer wieder flicht er Auszüge aus seinem Tagebuch ein, oft niedergeschrieben während christlicher oder buddhistischer Exerzitien. Er scheut vor keiner Abrechnung mit sich selbst und seinen Zweifeln zurück, doch er berichtet auch ge-

nauso offen und ehrlich von den lebensverändernden Erfahrungen, die er mit dem Buddhismus gemacht hat. Ob Gebet oder Gefühl, alles Relevante ist hier, um die Entscheidung, in die das Buch mündet, plausibel zu machen: Als katholischer Christ nimmt er die Drei Zuflüchten zu Buddha, seiner Gemeinschaft und seiner Lehre und wird damit, wie er sagt, zum eingeschriebenen Buddhisten. Für manche seiner StudentInnen, berichtet er, sieht dies nach spiritueller Promiskuität aus, als ob er als Verheirateter eine Affäre hätte. Doch sein Ausgangspunkt war, dass man heute nur dialogisch und *inter*religiös religiös sein kann. Erst am Schluss wird es dem Leser klar, wie ernst er es mit einer pluralen oder hybriden religiösen Identität meint. Theologie als Zeugnis: denkbar selten, aber noch seltener ausgeführt mit der sprachlichen und denkerischen Subtilität von Knitter. Wer in der englischen Sprache zu Hause ist und sich an der recht informellen amerikanischen Art des Autors nicht stört, sollte das Buch unbedingt im Original lesen, denn es ist wahrhaft bewegend und wird einiges bewegen. Ansonsten ist dieser Rezensent gespannt, ob es je vollständig und ohne Abschminke ins Deutsche übersetzt werden wird.

John D'Arcy May

Koslowski, Jutta, **Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion.** Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52), LIT-Verlag Münster 2009. 608 p., Pb 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1485-4.

Mit der vorliegenden, umfangreichen Dissertation wurde Jutta Koslowski 2007 an der LMU München im Fach Ökumenische Theologie promoviert. Die Arbeit zeugt von zahlreichen interkonfessionellen Begegnungen und Erfahrungen – bemerkenswerterweise hat die Autorin nicht nur katholische, sondern auch evangelische und orthodoxe Theologie studiert – sowie von umfangreicher Archivarbeit und Literaturrecherche. Angesichts der höchst umfangreichen Literatur zur Thematik und der breiten Anlage der Arbeit kann diese selbstverständlich nicht den Anspruch erheben, auch nur in die Nähe der Vollständigkeit zu gelangen, zumal die Literaturrecherche weitgehend 2005 abgeschlossen worden zu sein scheint. Daher mag eine Kennerin der Diskussion über den päpstlichen Primat bzw. den Petrusdienst einige einschlägige Titel aus jüngerer Zeit vermissen (z.B. die Studie von Radlbeck-Ossmann oder den von Walter Kasper herausgegebenen Band *The Petrine Ministry*), durch deren Berücksichtigung die Kernthesen hinsichtlich der institutionellen Gestalt möglicherweise noch weiter hätten profiliert werden können. Nichtsdestoweniger bietet sie eine kenntnisreiche und ausführli-

che Diskussion der verschiedenen Einheitsmodelle und Zielvorstellungen, die im katholisch-evangelischen Dialog präsent sind.

Nach einer ausführlichen Einleitung (3-40), in der die Autorin über Bedeutung und Abgrenzung des Themas sowie die Zielsetzung, den Aufbau und die Methodik informiert und einige Begriffsklärungen (Einheitsdiskussion, Kircheneinheit, Kirchengemeinschaft etc.) vornimmt, bietet sie in einem ersten großen Teil einen historischen Überblick über die Entwicklung der Einheitsdiskussion (41-337). Dazu stellt sie zunächst die wichtigsten Einheitsmodelle und ihre geschichtliche Entwicklung anhand der Quellentexte und der theologischen Diskussion vor, beginnend mit dem Modell der *organischen Union* seit der 1. Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 bis hin zur 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975. Es folgen das Modell der *konziliaren Gemeinschaft* (von der Studie „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung" (1967) der Kommission „Faith and Order" bis zu einem Dokument derselben Kommission von 1978), das Modell der *versöhnten Verschiedenheit*, das vor allem vom Lutherischen Weltbund vertreten wurde, das Modell *Kirchengemeinschaft*, dessen Anfang in der Leuenberger Konkordie gesehen werden kann, aber zu dem auch sehr junge Texte von Seiten der EKD und VELKD vorliegen, sowie abschließend das Modell *Koinonia*, das sowohl vom ÖRK als auch von katholisch-evangelischen Kommissionen behandelt wird. Anschließend bespricht sie deutlich weniger ausführlich weitere, weniger repräsentative, weniger rezipierte und weniger präzise Beiträge zur Einheitsdiskussion, zunächst Vorschläge von evangelischer Seite, darunter *Föderative Union*, *Abendmahlsgemeinschaft* und die *Gegenseitige Anerkennung*, sodann von katholischer Seite (*Gemeinschaft von Gemeinschaften* und *Schwesterkirchen*) und schließlich von einzelnen Theologen (beginnend mit Jan Willebrands über den Fries-Rahner-Plan und Eilert Herms bis hin zu Wolfgang Thönissen; leider wird der andernorts zitierte Beitrag von Laurentius Klein zu einer Alternative der Konsensökumene nicht berücksichtigt). In diesem Teil bezieht die Autorin zwar immer wieder auch selber Stellung, bleibt aber weitgehend bei der Darstellung der unterschiedlichen Konzeptionen und der Diskussion über sie. Gerade angesichts ihrer gründlichen und umfassenden Kenntnis der Dokumente und Diskussionen wäre es sicherlich noch gewinnbringender gewesen, wenn sie ihren eigenen Überlegungen mehr Raum eingeräumt hätte.

Das gilt prinzipiell auch noch für den nächsten großen Teil, den systematischen Überblick über die ekklesiologischen Grundlagen der Einheitsdiskussion (339-475). Die beiden Abschnitte zur evangelischen bzw. katholischen Theologie sind grundsätzlich gleich aufgebaut, indem sie zunächst die biblischen Grundlagen nennt, sodann die dogmatische Entfaltung referiert und abschließend auf die ökumenische Diskussion eingeht. Dabei kommen der katholischen Theologie mehr als doppelt so viel Seiten zu wie der evangelischen, was vor allem an der dogmatischen Entfaltung liegt, die Koslowski mit traditionellen Positionen ka-

tholischer Theologie beginnt und mit verschiedenen einschlägigen Dokumenten des nachkonziliaren Lehramtes enden lässt. In diesem Part irritiert es etwas, wenn sie in der ersten Anmerkung zu Überblicken über die katholische Ekklesiologie ausschließlich auf Beiträge von Peter Neuner verweist (vgl. 393 Anm. 1577), was der innerkatholischen Diversität gerade in der Ekklesiologie (genannt seien nur die Akzentuierungen auf einer Communio-Ekklesiologie (Kasper, Kehl u.a.), einer Volk-Gottes-Ekklesiologie (Klinger u.a.) oder einer sakramentalen Ekklesiologie (Ellacuría, de Lubac u.a.) wohl kaum gerecht wird. Bei der ökumenischen Diskussion geht sie zudem auf die Diskussionen über die apostolische Sukzession und das Bischofsamt sowie die vom I. Vatikanum definierten Prärogative des Bischofs von Rom ein. In der „Auffassung vom Papsttum als oberster Leitungsinstanz der Gesamtkirche" sieht sie zweifelsfrei zutreffend nicht nur „[d]as spezifische Charakteristikum katholischer Ekklesiologie", sondern auch „die entscheidende Divergenz im ökumenischen Dialog" (472). Da Jurisdiktionsprimat und Infallibilität weder von evangelischer noch von orthodoxer Perspektive in der gegenwärtigen Gestalt akzeptiert werden können, sieht sie eine Herausforderung an die Katholische Kirche darin, ihre Lehrverkündigung in Richtung einer möglichen Verständigung weiterzuentwickeln.

In einem knappen Ausblick (477-493) nennt sie mögliche Konvergenzen in der Einheitsdiskussion, da sie einen Fundamentalkonsens hinsichtlich des Einheitsverständnisses ausmacht, wobei die Frage nach dem zu entwickelnden Einheitsmodell deutlich schwieriger ist. Konvergenzen bezüglich der Einheitsmodelle sieht sie auf evangelischer Seite in demjenigen der versöhnen Verschiedenheit bzw. der Kirchengemeinschaft und auf katholischer Seite in denjenigen der korporativen Wiedervereinigung bzw. der Gemeinschaft von Gemeinschaften. Eine Synthese beider wäre eine Modifikation des Modells der korporativen Union. (Vgl. 492f.)

Erfreulicherweise beendet sie mit dieser Analyse nicht ihre Ausführungen, sondern stellt in einem Epilog (495-524) noch eine eigene Zielvorstellung vor, die sie mit „Einheit in Vielfalt" betitelt. Die grundlegende Idee ist die einer strukturell sehr weitgehenden Einheit (ähnlich zum Modell der *organischen Union*) und einer spirituell sehr weitgehenden Vielfalt (nahe zur *versöhnten Verschiedenheit*), wodurch sich die unterschiedlichen Konfessionen gegenseitig bereichern können. Nötig wäre dazu, die ergangenen Lehrverurteilungen aufzuheben, was auf der Grundlage eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, näherhin des Nizäno-Konstantinopolitanums u.a. wegen seines Alters, seiner hohen Wertschätzung sowie seiner liturgischen Verwendung, geschehen könnte. Vollzogen werden könne diese Vorstellung als eine Gemeinschaft der sich gegenseitig anerkennenden Kirchen, wozu sie auch konkrete Vorschläge hinsichtlich der institutionellen Gestalt in Richtung der altkirchlichen Pentarchie als einer Gemeinschaft von Teilkirchen macht; zentral zum Modell gehört die Wiedervereinigung der Kirche auf der Ortsebene und auch die Frage der Zulassung von Frauen zu kir-

chenleitenden Ämtern müsste positiv entschieden werden. Spätestens hieran wird deutlich, dass es Koslowski bei diesen Überlegungen weniger um die konkreten Erfolgschancen geht, als vielmehr darum, ein Modell zu entwickeln, das sowohl theologisch verantwortbar als auch (grundsätzlich) ökumenisch konsensfähig wäre. Auch wenn sie sich bewusst ist, dass ihr Vorschlag (vor allem aufgrund nicht-doktrinaler Faktoren) höchstwahrscheinlich nie verwirklicht werden will, betont sie: „Der hier unterbreitete Vorschlag einer „Einheit in Vielfalt" ist *keine unrealistische Utopie, sondern eine konkrete Vision*; er versteht sich als *eine realisierbare Modellvorstellung kirchlicher Einheit.*" (522) Gerade darin sehe ich das Potential ihres Vorschlags, da es sehr nützlich sein kann, auch sehr weitreichende Vorschläge, gewissermaßen Utopien zu äußern, die sich nicht schon in vorauseilendem Gehorsam gegenüber den möglicherweise bestehenden Sachzwängen und nicht-doktrinalen Faktoren im ökumenischen Diskurs beschränken und sich dadurch der Möglichkeit begeben, auch unübliche Gedanken in die Diskussion einzubringen.

Zu kritisieren ist vor allem aus Sicht der Leserfreundlichkeit ihre Tendenz, aus den diversen Dokumenten und Beiträgen sowohl bei der Darstellung der Entwicklung der Einheitsmodelle als auch im systematischen Teil sehr umfangreich (nicht selten über eine halbe Seite lang) zu zitieren. Denn leider erweckt das Buch dadurch passagenweise den Eindruck einer Sammlung von mit wenigen überleitenden Sätzen verbundenen Zitaten. Eine gestraffte Paraphrase wäre auch im Blick auf den Umfang des Buches möglicherweise von Vorteil gewesen. Denn so besteht die Gefahr, dass der Epilog, indem ich vor allem das ökumenisch-theologische Potential der Arbeit sehe, zu wenig Aufmerksamkeit erhält.

Das Verdienst dieser Arbeit kann somit auf zwei Ebenen angesiedelt werden: Zunächst einmal bietet sie sehr ausführliche und umfassende Informationen über die Entwicklung der im katholisch-evangelischen Dialog vertretenen Einheitsmodelle und Zielvorstellungen (ohne sich auf einige wenige wirkungsmächtige zu konzentrieren) sowie über deren ekklesiologische Grundlagen. Sodann – und dies dürfte der für die weitere Diskussion bedeutendere Part sein – stellt sie ein eigenes Modell vor, dem weitere Aufmerksamkeit nur gewünscht werden kann.

Thomas Fornet-Ponse

LINTNER, Martin, Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien. – Wien: LIT-Verlag 2006, 496 S. kart. ▯ 41,10 ISBN 3-70000534-2

Die in Wien angefertigte Dissertation gliedert sich in 4 Teile: 1. Zugänge zum Phänomen des Schenkens, 2. Philosophische und anthropologische Aspekte, 3. Bibeltheologische und christologische Annäherung, 4. Versuch einer theologisch-ethischen Verortung. Im 1. Teil findet man viel historisch und phänomenologisch interessantes Material zum Thema Gabe und Geschenk von etymologischen und semantischen Aspekten über natur-, human- und sozialwissenschaftliche Aspekte. Auch die beiden Exkurse zur Weihnachtsbescherung und zum Schenken in Sprichwörtern bieten aufschlussreiche Informationen. Der 2. Teil referiert philosophische Positionen zu Gabe und Geschenk von Aristoteles und Thomas über R.W. Emerson, F. Nietzsche zu M. Buber, E. Lévinas und J. Derrida, wobei die drei letztgenannten am ausführlichsten zur Sprache kommen. L.s Darlegungen kann man somit auch als Einführung in diese Autoren lesen. Bei aller unumgänglichen Notwendigkeit der Begrenzung des Stoffes wäre m.E. für die Antike auch Senecas Schrift *de beneficiis* der Beachtung wert gewesen, einmal, weil sie für das Thema einschlägig ist, zum Zweiten, weil manche Aussagen dieser Schrift eine auffällige Ähnlichkeit zu Formulierungen der Bergpredigt aufweisen. Leider finden unter Moraltheologen Autoren wie Seneca und Cicero generell wenig Beachtung. Der 3. Teil enthält den „Versuch eines christologischen Konzeptes von Gabe ... das sich der ... aufgezeigten Aporien der Gabe sowie der zum Ausdruck gebrachten kritischen Fragen – und Anfragen an das Christentum – bewusst ist" (208). Die „bibeltheologische Annäherung" geschieht zunächst durch die Auslegung einiger Passagen aus der Bergpredigt, dreier Gleichnisse (Arbeiter im Weinberg, unbarmherziger Schuldner, Talente) und zweier Erzählungen (Salbung durch die Sünderin, Zachäus), schließlich durch Reflexionen zum Tod Jesu und zur Eucharistie. Im 4. Teil sucht der Autor „nach Traditionssträngen, die sich – wenn auch nicht bruchlos – als dialogfähig mit einem dekonstruktiven Ansatz erweisen" (357) und sucht das Problem der „Aporie der Gabe und des Schenkens" (wie bei Derrida formuliert) in der Reflexion über „Glaube und Zeugnis in der Nachfolge Christi" weiterzudenken. Hier gibt die Arbeit hilfreiche Anregungen zu einem Thema, das in der Moraltheologie als solches wenig bearbeitet ist.

Bisweilen wünschte man sich eine etwas kritischere und distanziertere Reflexion auf die Sprache und auf Aussagen der behandelten Autoren. So liest man etwa im Kapitel über Lévinas (166): „Die Schuld vergrößert sich in dem Maß, in dem sie abgetragen wird." Hier wüsste man gern, wie ‚Schuld' hier auf Französisch heißt. Anders als im Deutschen gibt es im Lateinischen, in romanischen Sprachen und auch im Englischen nicht nur ein Wort für Schuld, sondern zwei (debitum – culpa, debt – guilt). Schuld (im Sinne von culpa) ist an sich et-

was, was radikal gegen den Menschen spricht. Ein Autor eines Buches ebenfalls über Gabe und Schenken kennt dagegen auch „positive Schuld" (Peter Verhezen, Gifts, Corruption, Philanthropy, Bern 2009, 56): „In the case of a positive debt, I am obliged – I owe – but I am not necessarily a debtor in *sensu stricto*. In my gratitude towards the other, I feel that I am entrusted and have ‚accepted a deposit' from the other. ‚Je dois mais je ne suis pas en dette'." Wie die Aussage von Lévinas hier einzuordnen wäre, wäre interessant zu wissen. Solche Reflexion auf die Ambivalenz der Rede von der Schuld ist gerade für den Theologen wichtig angesichts der Tatsache, dass einige Gleichnisse Jesu für das Schuldigwerden in der Tat Bilder aus dem Schuldrecht verwenden; für die Erläuterung von sittlicher Schuld ist aber diese Bildhälfte ausdrücklich zu problematisieren. Wenn das Geben als „Erleiden bis hin zur Selbstaufopferung für den anderen" (161) erläutert wird, wäre darauf hinzuweisen, dass solche Aussagen in anderem Kontext durchaus problematisch sind, etwa in der Mahnung des 1 Petr an die Sklaven (2,20): „Wenn ich aber recht handle und trotzdem Leiden erduldet, das ist eine Gnade in den Augen Gottes.".

Auch manche von ExegetInnen übernommene Aussagen im 3. Teil wären zu überdenken. Die These, dass das in Mt 5,46f angesprochene Verhalten dem „ganz normalen" (nicht von vornherein sündigen) Verhalten der Menschen entspricht im Sinne eines (egoistisch verstandenen) *do ut des* (214) halte ich für falsch, auch wenn man sie bei NeutestamentlerInnen häufig lesen kann. Immerhin ist in der Parallelstelle Lk 6,32.34 solches Verhalten ausdrücklich als typisch für die *Sünder* bezeichnet. Bei Matthäus haben die Wörter ‚Zöllner' und ‚Heiden' eine negative normative Bedeutung. Die ‚Heiden' sind hier nicht (gerechte) Nicht-Christen oder Nicht-Juden, sondern typische Sünder. (Zu meiner Deutung der 5. und 6. Antithese verweise ich auf W. Wolbert, Was sollen wir tun, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2005, Kap. 4 und 5.)

Im letzten Teil verdeutlicht L. in einem Exkurs die „Dimension der Gabe" am Beispiel Organspende. L. erscheint es mit Franz Böckle (453) „als sittliche und moralische, wenn auch nicht rechtlich einklagbare Pflicht, sich mit der eigenen Bereitschaft für eine Organspende im Falle des Todes auseinanderzusetzen, und zwar als Ausdruck der Nächstenliebe sowie als Konfrontation mit dem eigenen Sterben." Dem ist zuzustimmen. Aber ist auch die Spende selbst eine moralische Pflicht? Hier scheint L. zu zögern, wohl mit Recht. Andererseits ist eine eindeutige Einordnung als übergebührlich nur bei der Lebendspende angebracht. Wenn die Organspende nach dem Tod nämlich Pflicht wäre, wäre auch die Möglichkeit des Widerspruchs selbst (und L. favorisiert die Widerspruchslösung; vgl. 454) in Frage zu stellen. Oder ist dieser Widerspruch nur eine rechtliche, aber keine moralische Option?

Werner Wolbert

SCHOCKENHOFF, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen. Herder, Freiburg i.Br. 2009, 650 S. €39,90 ISBN 978-3-451-30217-6.

Das vorliegende Buch stellt eine Neubearbeitung des gleichnamigen Buches von 1993 des Autors dar (Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Feiburg 1993). Die Entwicklungen gerade auf dem Feld der Bioethik lassen eine Neubearbeitung ohne Zweifel sinnvoll und wünschenswert erscheinen. Neben einem neuen Einführungskapitel finden sich jetzt ein neuer Abschnitt über die naturalen Voraussetzungen des Menschseins, ein neues Kapitel über „Ethische Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung diagnostischer Verfahren", ein entsprechendes über die „Ausweitung therapeutischer Verfahren", ein weiteres über „Ethische Probleme der biomedizinischen Forschung" (als da sind die Forschung mit adulten oder embryonalen Stammzellen, das Klonen zu Forschungszwecken, Chimären- und Hybridbildung). Darüber hinaus sind die früheren Kapitel oft beachtlich erweitert. So ist etwa das Kapitel „Grundlagen der Lebensethik aus philosophischer Sicht" etwa doppelt so umfangreich geraten. Unter den neu behandelten Einzelproblemen sei erwähnt die neuere durch eine Papstansprache hervorgerufene Diskussion um künstliche Ernährung und Hydrierung. Hier macht S. auf eine die mit der Papstansprache nicht konforme moraltheologische Tradition aufmerksam und wendet sich mit Recht gegen eine „in manchen kirchlichen Kreisen und Pro-Life-Bewegungen ... unbedachte Lebensschutzrhetorik ..., die aus mangelnder Kenntnis der eigenen Tradition eine unbegrenzte Verpflichtung zur Lebenserhaltung um jeden Preis annimmt" (403). Auch die anschließenden Ausführungen zu „Kriterien der Organtransplantation sind zur Orientierung hilfreich angesichts immer wiederkehrender Missverständnisse etwa zur Frage des Hirntods (404-437). Dabei wird oft nicht zwischen „Subjekt, Definition und Kriterium des Todes" (409) unterschieden. In diesen und vielen anderen Fragen gibt diese Neuauflage Orientierung in einem Bereich, dessen Publikationen kaum zu überblicken sind.

Werner Wolbert

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

Barth, Hans M., Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums, Gütersloher Gütersloh 2010, 350 p., geb. 34,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08099-4.

Barth, Hans Martin, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloher Güterloh 2009, 592 p., geb. 29,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08045-1.

Barwasser, Carsten, Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP (Religion - Geschichte - Gesellschaft 47), LIT Münster 2010, 472 p., Pb 44,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1564-6.

Bernhardt, Reinhold / von Stosch, Klaus (Hg.), Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 7), Theologischer Verlag Zürich 2009, 349 p., Kunststoff 26,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17518-4.

Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Herder Freiburg 2009, 736 p., geb. 58,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-32259-4

Clooney, Francis X., Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders, John Wiley & Sons Chichester 2010, 192 p., Trade Paper $49.99, ISBN 978-1-4051-7974-4.

D'Costa, Gavin, Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions, John Wiley & Sons Chichester 2009, 248 p., Softcover £50.00 (GBP), ISBN: 978-1-4443-0835-8.

Delgado, Mariano / Vergauwen, Guido (Hg.), Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen (Religionsforum 5), Kohlhammer Stuttgart 2009, 357 p., Pappe 39,80 Eur[D], ISBN 978-3-17-021033-2

Delgado, Mariano / Waldenfels, Hans (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd 12), Kohlhammer Stuttgart 2010, 600 p., kart. 69,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-021240-4.

Ellacuría, Ignacio, Philosophie der geschichtlichen Realität (Concordia Monographien 50), Wissenschaftsverlag Mainz Aachen 2009, 539 p., Pb. 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-86130-596-5.

Gronemeyer, Marianne, Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit, WBG Darmstadt 2009, 171p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-23108-9.

Gurkan, Leyla S., Jews As a Chosen People: Tradition and Transformation, Routledge Kentucky 2009, 272 p., Pb. $224.00, ISBN 978-0-415-46607-3.

Gutmann, Hans M., Gewaltunterbrechung. Warum Religion Gewalt nicht hervorbringt, sondern bindet. Ein Einspruch, Gütersloher Gütersloh 2009, 192 p., geb. 22,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08112-0

Hilpert, Konrad (Hg.), Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung (Quaestiones disputatae 233), Herder Freiburg 2009, 408 p., kart. 38,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-02233-3.

Irvine, Andrew B. / Bilimoria, Purusottama, Postcolonial Philosophy of Religion, Springer London 2009, 350 p., Pb. £126.00, ISBN 978-90-481-2537-1

Kirchschläger, Peter G., Nur ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruch des johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen (Herders Biblische Stu-

dien [HBS] 63), Herder Freiburg 2010, 288 p., geb. 52,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-33073-5.

Klausnitzer, Wolfgang, Kirche, Kirchen und Ökumene. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer, Pustet Regensburg 2010, 480 p., Pb. 22,00 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2251-1.

Klöcker, Katharina, Zur Moral der Terrorbekämpfung. Eine theologisch-ethische Kritik, Grünewald Mainz 2009, 348 p., Pb 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2786-6

Knitter, Paul F., Without Buddha I Could not be a Christian, Oneworld Publications Oxford 2009, 304 p., Pb £ 12.99, ISBN 9781851686735.

Koslowski, Jutta, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52), LIT Münster 2009. 608 p., Pb 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1485-4.

Kunstmann, Joachim, Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen, Gütersloher Gütersloh 2010, 320 p., geb. 24,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08036-9.

Lintner, Martin M., Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe und ihrer Aporien (Studien der Moraltheologie 35), LIT Münster 2006, 504p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN: 978-3-8258-9762-8.

McGinn, Bernard, Die Mystik im Abendland, Herder Freiburg 2010, 2656 p., kart. in Schuber 88,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-31062-1.

Mendonca, Clemens, Christliche Spiritualität im indischen Kontext. Der Beitrag einer Minderheitenreligion zum interreligiösen Kontext (Theologie interkulturell 19), Grünewald Mainz 2009, 180 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2787-3.

Merkl, Johannes / Meyer, Marianne / Rötting, Martin (Hg.), Treffpunkt Weltreligion. Praxisbuch Interreligiöse Jugendarbeit, Don Bosco Medien München 2010, 176 p., Pappe 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7698-1802-4.

Moll, Sebastian, Die christliche Eroberung des Alten Testaments, Berlin University Press Berlin 2010, 100 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-940432-80-3.

Müller, Klaus, Glauben - Fragen – Denken. Selbstbeziehung und Gottesfrage (Band 2), Aschendorff Münster 2009, 786 p., kart. 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-402-00422-7.

Neuhold, David, Franz Kardinal König - Religion und Freiheit. Ein theologisches und politisches Profil (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 8), Kohlhammer Stuttgart 2008, 376 p., Pappe 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-020327-3

Nientied, Mariele, Reden ohne Wissen. Apophatik bei Dionysius Areopagita, Moses Maimonides und Emmanuel Levinas. Mit einem Exkurs zu Niklas Luhmann (ratio fidei 42), Pustet Regensburg 2010, 320 p., Pb 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2263-4.

Pesch, Otto H., Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 2, Grünewald Mainz 2009, 800 p., geb. 78,00 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2638-8.

Pithan, Annebelle u.a. (Hg.), Gender - Religion - Bildung. Beiträge zur Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloher Gütersloh 2009, 464 p., geb. 39,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08093-2.

Rahner, Johanna, Einführung in die christliche Eschatologie, Herder Freiburg 2010, 280 p., kart. 16,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-30337-1.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), Joseph Ratzinger - Gesammelte Schriften / Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, Herder Freiburg 2009, 752 p., geb. 50,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-30218-3.

Renz, Monika, Grenzerfahrung Gott. Spirituelle Erfahrungen in Leid und Krankheit, Kreuz Verlag 2010, 280 p., Pappe 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-7831-3440-7.

Salzman, Todd A., The sexual person: toward a renewed Catholic anthropology, Georgetown University Press Washington 2008, 334 p., Pb USD 29.95, ISBN 1-589-01207-0.

Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Ucar, Bülent (Hg.), „Nahe ist dir das Wort ...“. Schriftauslegung in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam), Pustet Regensburg 2010, 280 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2256-6.

Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen, Herder Freiburg 2009, 650 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-451-30217-6

Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen, Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Die Welt des frühen Mönchtums in Ägypten, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2010, kart. 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-525-67002-6

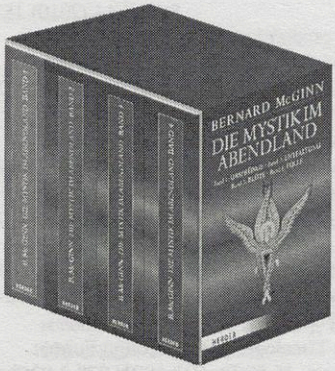
Stosch, Klaus von, Einführung in die Systematische Theologie (UTB Medium Format 2819), UTB Paderborn 2. Auflage 2008, 352 p., kart. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-2819-4

Wagner, Andreas, Gottes Körper. Zur alttestamentlichen Vorstellung der Menschengestaltigkeit Gottes, Gütersloher Güterloh 2010, 208 p., geb. 24,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08095-6.

Weisse, Wolfram (Hg.), Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe des Interdiszipliären Zentrums Weltreligionen im Dialog der Universität Hamburg 1), Waxmann Münster 2009, 214 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8309-2084-7.

Werbick, Jürgen, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Herder Freiburg 2010, 384 p., geb. 29,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-30222-0

Weß, Paul, GOTT, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie, Edition ITP-Kompass Münster 2010, 250 p., Pb. 17,80 Eur[D], ISBN : 978-3-9809421-8-8



Bernard McGinn

Die Mystik im Abendland

Sonderaugabe in 4 Bänden

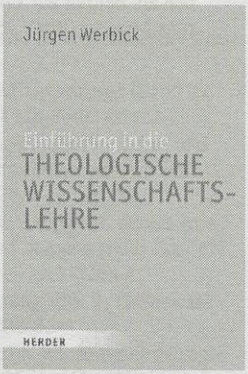
Herder Freiburg/Basel/Wien 2010.
ISBN 978-3-451-31062-1
2.656 Seiten, Kartoniert im Schuber
88,- EUR (Komplettpreis gebunden
265,- EUR)

Mit seiner großangelegten Geschichte der Mystik im Abendland schließt Bernard McGinn eine Lücke der Theologie- und Kulturgeschichtsschreibung. Eindrucksvoll stellen die Bände unter Beweis, dass eine rein literaturwissenschaftliche Darstellung der Mystik der Tragweite des Themas keinesfalls gerecht wird.

McGinns neuer Zugang mit einer konsequenten Einbeziehung religiöser Strömungen und philosophischer Ideen holt die Entwicklung der Mystik aus dem Dunkel der Geschichte. Auf überzeugende Weise gelingt es dabei, den religiösen Kern des Phänomens Mystik verständlich zu machen – ein roter Faden, der sich durch die vielfältigsten geschichtlichen Wandlungen der mystischen Lebensform verfolgen lässt.

Jürgen Werbick

Einführung in die theologische Wissenschaftslehre



Herder Freiburg 2010
geb., 384 p., 29,95 Eur[D]
ISBN 978-3-451-30222-0

Wie ist Theologie zu bestimmen: Ist sie wissenschaftlich und kirchlich zugleich? Erfordert ihre Kirchlichkeit nicht Abstriche an ihrer Wissenschaftlichkeit? Oder ihr Wissenschaftsanspruch Abstriche an ihrer Kirchlichkeit? Nach langer Zeit liegt mit Jürgen Werbicks Lehrbuch eine neue Wissenschaftslehre vor, die diese zentralen Fragen aufgreift und klärt. Didaktisch klug aufbereitet wird sie so den neu konzipierten theologischen Studienprogrammen gerecht und setzt weiterführende Impulse.

SaThZ 14 (2010) 185-186

Globale Ethik

Den Schwerpunkt dieser Ausgabe der SaThZ bilden Beiträge zu ethischen Themen mit globaler Bedeutsamkeit. Theologische Ethik ist heute unweigerlich geprägt von den Herausforderungen globaler Zusammenhänge und der über Philosophie und Theologie hinausreichenden Interdisziplinarität der sog. „Angewandten Ethik". Diese ist nicht mehr akademischen Disziplinen vorbehalten, sondern stellt einen Prozess gesellschaftlicher Orientierungssuche dar, in dem akademische Ethik eine Stimme neben anderen besitzt. Theologische Ethik und überhaupt die Religionen haben in diesem Prozess eine große Chance auf Beteiligung, sofern sie sich auch in einem pluralistischen Umfeld in der Lage sehen bzw. bereit sind, an dieser Orientierungssuche zu öffentlichen ethischen Fragestellungen mitzuwirken. Auch wenn Theologie in diesen Prozessen eigene Positionen nicht vollständig durchsetzen kann, lohnt es sich, die Mitgestaltungsmöglichkeiten zu nützen, und besteht zugleich die Chance, die eigenen Konturen zu schärfen und weiter zu entwickeln.

Der Theologe und Religionswissenschaftler JOHN D'ARCY MAY, bis 2007 Professor for Interfaith Dialogue and Ethics an der Irish School of Ecumenics am Trinity College in Dublin, geht der Frage nach, welchen Ort die Religionen in der kommenden globalen Zivilgesellschaft haben könnten. Eindringlich macht er die ökumenische und interreligiöse Herausforderung deutlich, in einer globalen Zivilgesellschaft einen Beitrag zu leisten zu einer „ethischen Globalisierung" einschließlich neuer Beziehungen der Religionen zueinander.

WERNER WOLBERT, Professor für Moraltheologie an der Universität Salzburg, geht der Frage nach, inwiefern Sklaverei als eine „in sich schlechte" Handlung beurteilt werden kann. Was gegenwärtig, etwa im Weltkatechismus, als selbstverständliches Urteil erscheint, ist in Hinblick auf die theologische Tradition zu differenzieren. Lange Zeit hatten verschiedene Faktoren eine eindeutige Verurteilung der Sklaverei verhindert. Das heutige kirchliche Urteil über Sklaverei als einem grundsätzlichen Verstoß gegen die Menschenwürde korrigiert eine bedeutende entgegengesetzte Tradition in Kirche und Theologie.

BERT GORDIJN, Professor für Ethik und Direktor des Institute of Ethics an der Dublin City University, unterzieht die sich abzeichnenden bzw. teilweise noch utopischen neuen Möglichkeiten der Nanomedizin einer differenzierten ethischen Analyse. Er hinterfragt Ziele, Realisierungsmöglichkeiten und Probleme in Hinblick auf ihre ethische Wünschbarkeit.

GÜNTER VIRT, em. Professor für Moraltheologie an der Universität Wien und langjähriges Mitglied der European Group on Ethics, der ethischen Beratergruppe der Europäischen Kommission, sowie anderer ethischer Beratungsorgane, erläutert, wie institutionalisierte Bioethik auf europäischer Ebene funktioniert und welche wichtige Aufgabe theologischer Ethik in diesem Kontext zukommen kann. Dabei hebt er besonders die kritische Funktion hervor gegenüber einer Tendenz, in

Reaktion auf den faktischen ethischen Pluralismus ethische Fragestellungen auf politische Kompromisse zu reduzieren und sich mit einem ethischen Minimalismus zufrieden zu geben.

Die in Frankfurt tätige Rechtsanwältin und Vorsitzende von Transparency International Deutschland e.V. SYLVIA SCHENK zeigt ausgehend von der Fußball-Weltmeisterschaft in Südafrika, welche Herausforderungen sich an internationale Sportorganisationen wie IOC, FIFA oder UEFA stellen, wenn sie die Ideale einer weltweit friedensstiftenden und verbindenden Funktion des Sports gegenüber starken kommerziellen und politischen Interessen und konkreten Korruptionsgefahren aufrecht erhalten wollen. Insbesondere sieht sie erheblichen Nachholbedarf bei Transparenz und Demokratisierung innerhalb solcher Gremien einer „Weltregierung des Sports".

PAUL WESS, Professor am Institut für Praktische Theologie der Universität Innsbruck, unterzieht die Entwicklung der hellenistisch-dogmatischen Christologie und deren Gleichsetzung Jesu Christi mit dem göttlichen Logos als zweite göttliche Person einer pointierten Kritik, um erneut an biblische und aus dem Blickfeld geratene jüdisch-christliche Lesarten der alten Kirche anzuknüpfen und der Christologie für andere Kulturräume neue Sprachfähigkeit zu ermöglichen.

Andreas M. Weiß

SaThZ 14 (2010) 187-202

Die ökumenische Alternative

Die eine bewohnte Erde neu denken

John D'Arcy May, Dublin/Melbourne

Was ist der Ort der Religionen in der kommenden globalen Zivilgesellschaft? Obwohl längst nicht alle Politikwissenschaftler davon überzeugt sind, dass es eine globale Zivilgesellschaft geben kann oder wird, ist die Frage als Denkanstoß dennoch berechtigt. Sie wird schon von dem Phänomen aufgeworfen, das man heute als „Globalisierung" bezeichnet, und dahinter steckt die tiefergehende Frage nach einer „globalen Ethik" bzw. einer Globalisierung der Ethik, damit die Globalisierung eine ethische wird. Die internationalen Beziehungen sind von der bisherigen Politikwissenschaft als religiös und sogar ethisch neutral betrachtet worden, doch inzwischen redet man von der „Rückkehr Gottes" in die internationale Politik und Politikwissenschaft.[1] Für manche ist diese Rückkehr der Religionen gerade das Problem, weil sie Beziehungen verkompliziert und Konflikte verschlimmert; für andere ist sie ein Lösungsansatz. Im Folgenden möchte ich beide Möglichkeiten im Auge behalten.

Das griechische Wort *oikos* bedeutet nicht nur das Haus, sondern den Haushalt, dessen verantwortungsvolle Führung das Leben der häuslichen Gemeinschaft nachhaltig und verträglich macht. Heute muss dieser Begriff des richtigen Haushaltens nicht nur auf den Staat, sondern auch auf die eine bewohnte Erde als Haus der Menschen und aller Lebewesen übertragen werden. Dies bedeutet die Zusammengehörigkeit von drei Dimensionen des Zusammenlebens, deren Bezeichnungen alle von *oikos* abgeleitet sind, deren Zusammenspiel jedoch kaum in Betracht gezogen wird:

- *Ökonomie*, der Wirtschafts- und Finanzhaushalt
- *Ökologie*, der Natur- und Klimahaushalt
- *Ökumene*, der ethisch-religiöse Haushalt

Der springende Punkt ist, dass allein der Mensch *Verantwortung* trägt für nachhaltiges, wirtschaftliches, schonendes Haushalten, eine Verantwortung, die sich auf alle Lebewesen und deren natürliche Umwelt erstreckt. Für die christliche Theologie bedeutet dies, dass sie fortan gleichzeitig in zwei Dimensionen, die

1 Vgl. z.B.: Petito, Fabio/Hatzopoulos, Pavlos (Hg.), Religion in International Relations. The Return from Exile, New York 2003; Johnston, Douglas/Sampson, Cynthia (Hg.), Religion. The Missing Dimension of Statecraft, New York/Oxford 1994; Lapid, Yosef/Kratochwil, Friedrich (Hg.), The Return of Culture and Identity in IR Theory, Boulder 1996.

wiederum selten miteinander verknüpft werden, eben „kosmopolitisch“[2] betrieben werden muss:

1. *Interkulturell und interreligiös*, unter Einbeziehung des Dialogs der Religionen und des religiösen Pluralismus
2. *International und politisch*, unter Berücksichtigung der internationalen Beziehungen und der globalen Öffentlichkeit, in der eine globale Zivilgesellschaft entstehen könnte

So ungefähr lautet die Aufgabe: Das Ökumenische in all seinen Dimensionen neu konzipieren als Alternative zum Ethnozentrismus, Nationalismus, Exklusivismus; oder, wie die Franzosen sagen würden: *Imaginons l'oecuménique!*

Wir wollen dies in drei Stufen versuchen: I. Gibt es eine Krise der Globalisierung? II. Wenn ja, legt diese den Weg frei für eine ethische Globalisierung? III. Wird dann auf dieser Grundlage eine globale Zivilgesellschaft vorstellbar, in der die Religionen völlig neue Beziehungen zueinander entwickeln, mit Rückwirkungen auf die globale Politik? Zugegeben: Eine breite Palette, die hier nur recht allgemein diskutiert werden kann, ohne dass jede Behauptung argumentativ zu begründen wäre; aber hoffentlich auch ein Stimulus, um die Ökumene in einem erweiterten Sinne zu erörtern und deren Basisdisziplin, die Ökumenik, weiter zu entwickeln.[3]

I. Krise der Globalisierung?

Der Sozialkritiker Ronald Conway hat vor vielen Jahren gemeint, die Revolution könne in meinem Heimatland Australien nur unter der Bedingung ausbrechen, dass drei Flüssigkeiten fehlten: das Bier, das Benzin und das Wasser. Dass wir Bierkriege erleben, ist gerade im österreichisch-süddeutschen Raum eine Horrorvorstellung, die hoffentlich in weiter Ferne liegt, aber Ölkriege haben wir durchaus schon kennengelernt, und die Zeit ist womöglich nicht weit weg, in der wir auch Wasserkriege werden bewältigen müssen. Der Irak bezieht sein Wasser aus dem Euphrat, der in der Türkei entspringt und durch Syrien fließt; das Wasser des Flusses Jordan ist schon jetzt ein Konfliktherd zwischen Israelis, Jordaniern und Palästinensern; Großstädten in Spanien, Australien und dem amerikanischen Westen

2 Vgl. Appiah, Kwame A., Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers, London 2006.

3 So wurde der oft missverstandene Name meines Dubliner Instituts (Irish School of Ecumenics) ursprünglich gemeint. Dieser Beitrag entstand auf der Grundlage von drei Vorlesungen mit Kolloquien, die bei der Salzburger Hochschulwoche mit dem Thema „Weltordnungen“, 3.-9. August 2009, gehalten wurden. Er entstand auch im Zusammenhang eines Forschungsprojekts mit dem Thema „Revisioning Ecumenism for the 21st Century“, mit dem der Irish Research Council for the Humanities and Social Sciences die Irish School of Ecumenics betraut hat.

geht das Wasser aus; Menschen, die flussabwärts leben, müssen zunehmend an diejenigen, die die günstigere Lage flussaufwärts genießen, für das Wasser bezahlen, das letztere hätten benützen können. Nur 0,7% des Weltwasservorkommens ist trinkbar; vor zwei Jahren waren die Wasserreserven meiner Geburtsstadt Melbourne (Bevölkerung vier Millionen) fast auf 20% gesunken. Ausreichende Wasserversorgung, saubere Luft, vertrauenswürdige Lebensmittel sind kein Luxus, sondern elementare Bedürfnisse. Was immer man von der wissenschaftlichen Grundlage eines Klimawandels durch menschliche Einwirkung hält,[4] die Frage der Erhaltung der „Natur" im Sinne von Ökologien, die lebenserhaltende Umwelten für Pflanzen- und Tierarten und letztendlich für Menschen ausmachen, wird zu einer Frage der Menschenrechte und damit zur ethischen Angelegenheit.[5]

Sozialethisch gesehen sind dies „öffentliche Güter", die zum Vorteil aller zu bewahren und zu verwalten sind. Stattdessen erleben wir die Privatisierung von Gebieten wie öffentlichen Verkehrsmitteln, Postdiensten, Wasserversorgung, Gesundheitswesen, Polizei, Kinderbetreuung und Universitäten, d.h. die Überantwortung solcher Aufgaben an private Unternehmen, die Profit daraus schlagen, um Kommunen und Regierungen finanziell zu entlasten. Selbst die Weltmeere, die Antarktis und der Mond werden nicht nur von Staaten, sondern auch von Unternehmern mit der Absicht beäugt, sie zum größtmöglichen Vorteil unter sich aufzuteilen. Solche Fragen betreffen die Rollenverteilung zwischen Staat und Wirtschaft, die, wie wir sehen werden, für die jüngste globale Finanzkrise verantwortlich ist (daher die geforderte „Rückkehr des Staates" zur besseren Regulierung des nationalen und globalen Finanzwesens). Die Umweltzerstörung ist von sich aus global, ohne Rücksicht auf nationale Grenzen, Parteipolitik, wirtschaftliche Interessen oder Profit. Die Regulierung solcher Faktoren kann nur durch internationale politische und wissenschaftliche Zusammenarbeit erreicht werden, die, wie die Kopenhagener Klimakonferenz im Dezember 2009 gezeigt hat, sich als sehr problematisch erweist.

Dahinter stehen ethische Fragen, die auf Werturteilen beruhen. Manche sind dem westlich-christlichen Moralempfinden recht unvertraut:

- Hat es z.B. Sinn, von „Rechten" der Natur zu sprechen?[6] Und was bedeutet eigentlich „die Natur"? Im Kontext der Moderne ist dieser Begriff ein Produkt der Romantik (schöne Landschaften, edle Tiere) und der Naturwissen-

4 Für eine eher skeptische Einschätzung der Debatte zum Kausalnexus zwischen dem CO_2-Gehalt der Erdatmosphäre und deren Erwärmung vgl. Booker, Christopher, The Real Global Warming Disaster. Is the Obsession with ›Climate Change‹ Turning Out to be the Most Costly Scientific Blunder in History?, London 2009.

5 Vgl. den von Stephen Humphreys zusammengestellten Bericht: International Council on Human Rights Policy, Climate Change and Human Rights: A Rough Guide, Genf 2008.

6 Vgl. Nash, Roderick F., The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics, Madison 1989.

schaft (Gegenstand des Experiments und der mathematischen Berechnung). Eine Ethik der Ehrfurcht vor und Sorge für die Natur hätte Voraussetzungen, die eher in asiatischen Traditionen zu suchen sind (in Indien *ahimsa*, eine Haltung des „Nicht-Schaden-Wollens" gegenüber allen Lebewesen; in China das *dao*, das kosmische Gleichgewicht, dem die menschliche Moral nachgebildet werden soll).[7]

- Wie ist das Verhältnis von Mensch und Natur zu bestimmen? Sind wir einfach Nutznießer der Natur, wie die christliche Tradition auf Grund von Gen 1,28-30 angenommen hat, allerdings mit der Auflage, dass wir auch eine Fürsorgepflicht als „Verwalter" der Natur haben? Oder sind wir vielmehr integraler Bestandteil der Natur in einem viel radikaleren Sinn, als bisher realisiert worden ist, dessen Paradigmen bei den sogenannten Naturvölkern zu finden wären?

Wie immer solche Fragen zu entscheiden sind, in Wirklichkeit, wie wir wissen, werden wir mit der rücksichtslosen Ausbeutung, Zerstörung und Verschmutzung der natürlichen Welt allseits konfrontiert. Die Wirtschaft, sowohl die „finanzielle" als auch die „reale" (allein die Unterscheidung ist bezeichnend), entgleitet der Kontrolle durch die Politik, indem sie global angelegt ist und vom Profitmotiv angetrieben wird. Dies wird zum Selbstzweck, der nationale Interessen wie Beschäftigungspolitik überragt; daher die Tendenz zum „outsourcing", der Verlagerung von Produktionsprozessen in Billiglohnländer. Die Spekulation macht Geld zum „virtuellen" Wert; elektronische Kommunikationsmittel eliminieren Zeit und Distanz; das Finanzvolumen, das zu einer gegebenen Zeit im Umlauf ist, macht ein Vielfaches der „realen" Wirtschaft aus. Noch tiefgreifender: Ökonomische Maßstäbe werden allgemein normativ; Universitäten werden zu Unternehmen, der Kulturbetrieb wird auf Wirtschaftlichkeit geprüft, selbst die Religion wird zum Wirtschaftsbetrieb der „televangelists". Die von jeglichen ethischen Rücksichten freigesetzte Wirtschaft nimmt keine Rücksicht auf die Natur: Multinationale Konzerne wie Monsanto patentieren sowohl natürlich vorkommende als auch künstlich erzeugte Arten, damit sie deren DNA unter ihre Kontrolle bringen und Kleinbauern in aller Welt von sich abhängig machen können (dafür wurden TRIPS ersonnen, Trade Related Intellectual Property Rights). Der amerikanische Theologe

7 Vgl. May, John D., ‚Rights of the Earth' and ‚Care for the Earth'. Two Paradigms for a Buddhist-Christian Ecological Ethic, in: Horizons 21 (1994) 48-61; May, John D., Buddhists, Christians and Ecology, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Buddhism, Christianity and the Question of Creation. Karmic or Divine?, Aldershot 2006, 93-107; grundsätzlicher noch: Kessler, Hans (Hg.), Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen, Darmstadt 1996.

John B. Cobb, der sich eingehend mit Wirtschaftsethik beschäftigt hat, nennt dies schlicht „Ökonomismus".[8]

Es sind diese Instabilitätsfaktoren, die die Globalisierung – im Wesentlichen die Gleichzeitigkeit der Kommunikation, die technische Entwicklungen herbeiführen – so gefährlich machen. Die dadurch ermöglichte transnationale Wirtschaft begünstigt den „Markt-Staat", der nur mehr auf diese globalisierte Wirtschaft ausgerichtet ist. Die Globalisierung bietet viele Möglichkeiten – die verbesserte Kommunikation und Solidarität unter indigenen Völkern; den größeren Zusammenhalt zerstreuter Familien; die weltweite Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen; den verstärkten Einfluss der Nicht-Regierungsorganisationen (NGO) – aber vor allem hat sie das begünstigt, was man „Turbokapitalismus" oder noch treffender „Casino-Kapitalismus" genannt hat: die weitgehend unregulierte Spekulation mit Geld, das den Finanziers und Bankiers nicht gehört, ja von ihnen künstlich erzeugt worden ist und keine Beziehung zur „realen" Wirtschaft der tatsächlich produzierten Güter und Dienstleistungen mehr hat. Das Resultat sind vorgetäuschte Profite, frisierte Bilanzen und im Endeffekt wachsende Ungleichheit zwischen Armen und unermesslich Reichen (dargestellt im sogenannten „Champagner-Glas": die oberen 20% sind unverhältnismäßig reich, die unteren 20% - etwa zwei Milliarden Menschen – leben von weniger als $2 pro Tag).[9] Es ist kein Wunder, dass die Zusammenkünfte der internationalen Wirtschaftspolitik (Weltbank, Internationaler Währungsfonds, Davos-Treffen) von Anti-Globalisierungsprotesten begleitet werden, oder dass ein Weltsozialforum als Gegenstück zu Davos ins Leben gerufen worden ist.[10]

Jetzt erleben wir die Krise, die kommen musste, als das Kartenhaus von futures, derivatives, hedge funds usw. zusammenbrach unter der Last unehrlicher Praktiken, bei Verlust realer Werte nicht nur für Banken und Unternehmen, sondern für Staats- und Privathaushalte. Dieser Zusammenbruch birgt die tiefere Gefahr einer Delegitimierung der Demokratie und einer Rückkehr der Rechten in der Lokal- und Nationalpolitik, wie vielerorts in Europa zu beobachten ist. Doch die Krise ist auch eine Chance, weil sie eine Krise nicht nur der Märkte, sondern der Werte ist.[11] Sie stellt die ethische und philosophische Grundlage der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung insgesamt in Frage, obwohl solche Fragen schnellstens

8 Vgl. Daly, Herman E./Cobb, John B., For the Common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment and a Sustainable Future, Boston 1989; Cobb, John B., Sustainability. Economics, Ecology and Justice, Maryknoll 1992.

9 Vgl. Houtart, François, Délégitimer le capitalisme. Reconstruire l'espérance, Brüssel 2005; Duchrow, Ulrich, Alternatives to Global Capitalism. Drawn from Biblical History, Designed for Political Action, Utrecht/Heidelberg 1995.

10 Vgl. Houtart, François/Polet, François, The Other Davos. Globalization of Resistances and Struggles, Tiruvalla 2000.

11 Vgl. Sen, Amartya, On Ethics and Economics, Oxford 1988.

unter den Teppich gekehrt worden sind, um dann zum „business as usual" zurückzukehren. Doch solche Krisen spielen sich zunehmend in einer globalen öffentlichen Sphäre ab, die auch ein Ergebnis der Globalisierung ist. Die Schuldigen stehen im gleißenden Licht einer Weltöffentlichkeit und sind der Kritik einer Zivilgesellschaft ausgesetzt, die globale Formen annimmt. So wurde z.B. die Multilateral Agreement on Investment (MAI), die es multinationalen Konzernen ermöglicht hätte, die Gesetze und Bestimmungen von Nationalstaaten zu umgehen, um ungehindert Investitionen tätigen zu können, durch den Druck von besorgten Bürgern, Politikern und NGOs vereitelt.

Aus den Frühstadien des Kapitalismus wie aus der Lebensweise indigener Völker lässt sich lernen, dass Wirtschaft nicht in erster Linie dem Profit der Wenigen, sondern der Herstellung und Befestigung sozialer Beziehungen auf der Grundlage gegenseitigen Vertrauens dient, um eine materielle Lebensgrundlage für alle zu schaffen. Sie soll Bedürfnisse *decken*, nicht künstlich *wecken*; sie ist eingebettet in Gesellschaft. Wirtschaft ist eine moralische Angelegenheit, wie Adam Smith wohl wusste. Sie beruht auf sozialer Verantwortung und Solidarität. Deshalb verlangen die Praktiken der Finanzwelt dringend nach moralischer Wertung (z.B., indem „ethical investments" durch ethisch-ökologisches Rating von Unternehmen nach sozialen, kulturellen und ökologischen Kriterien ermöglicht werden[12]).

Das Problematische an alledem ist die neo-liberale Annahme, der Markt reguliere sich von selbst. Darauf beruht auch der sogenannte „Washington consensus", nach dem die internationalen Finanzorganisationen (Weltbank, Internationaler Währungsfonds, Welthandelsorganisation) als Instrumente der Politik der jeweiligen US-Regierung eingesetzt werden, damit Kapitalmarktliberalisierung, Aktienwertvermehrung und Profitbegünstigung anderen Regierungen ohne Rücksicht auf Kultur oder geographische Lage aufgezwungen werden können. Leidtragende sind vor allem die ärmsten Länder.[13] Teure Anleihen bei reicheren Partnern werden unerschwinglich, Überweisungen durch Gastarbeiter in wohlhabenderen Ländern bleiben aus. Unter dem Decknamen „Strukturanpassung" wird der Neo-Liberalismus allen ohne Unterschied aufgepfropft, mit oft desaströsen Ergebnissen. Die Asienkrise von 1997 liefert ein gutes Beispiel: Die Länder, die sich den Bedingungen des IWF unterwarfen, wurden um Jahre zurückgeworfen – mit Ausnahme Malaysias, das sich geweigert hat.[14] Noch einmal sehen wir, dass hier

12 Vgl. Reisch, Lucia A. (Hg.), Ethical-ecological Investment. Towards Global Sustainable Development, Frankfurt 2001; Hoffmann, Johannes/Scherhorn, Gerhard, Saubere Gewinne. So legen Sie Ihr Geld ethisch-ökologisch an, Freiburg/Basel/Wien 2002.

13 Für eine Analyse dieser Zusammenhänge durch einen „Insider" vgl. Stiglitz, Joseph, Globalization and its Discontents, New York 2002.

14 Ein ehemaliger Student von mir, der damals in Südkorea lebte, erzählte, wie die Koreaner ihren persönlichen Schmuck eingereicht haben, damit die Regierung ihre Schulden an den

philosophische Fragen zur Debatte stehen, die in folgende Alternativen gefasst werden können:

- Wahlfreiheit („choice") gegenüber verantwortungsvoller Selbstbeschränkung
- Wirtschaftswachstum („growth") gegenüber gerechter Umverteilung und ausgeglichener Entwicklung

Anders ausgedrückt: Gefordert wird eine Art „intellektueller Konversion", von der es auch nach der Krise wenig Anzeichen gibt.

Wir erleben nicht nur eine Krise der Globalisierung: die Globalisierung *ist* die Krise.[15] Das Schicksal der Entwicklungsländer enthüllt die Aporie einer forcierten, vorschnellen Modernisierung. Angesichts der rasanten Fortschritte elektronischer Technologie sind wir nunmehr alle in der Situation der Anpassung an Entwicklungen, die das menschliche Erbgut überfordern und unserem Reaktionsvermögen vorauseilen. Es fehlt nicht nur eine politische Ethik, es fehlen auch die politischen Institutionen, die einer Weltgesellschaft angemessen wären, in der die Menschenrechte und Verantwortung für die Erde Priorität hätten, die Demokratisierung internationaler finanzieller Institutionen ernst genommen, und die Regulierung globaler Kapitalflüsse realisierbar würde. Solche „global governance" setzt ethische Richtlinien für die Umkrempelung alter bzw. Schaffung neuer Institutionen voraus. Woher sollen sie bezogen werden? Ein neues Paradigma muss her; die Krise ist systemisch. Haben die Religionen einen Beitrag zu leisten – nicht bloß als Beweis ihrer eigenen Relevanz, sondern als unverzichtbare Dimension einer Gesamtlösung?

II. Ethische Globalisierung?

Gibt es bereits ein Weltethos? Angesichts der Wiederbelebung radikaler Ideologien und des religiösen Fundamentalismus sieht es nicht so aus. Kann es unter solchen Umständen so etwas wie eine „globale Ethik" überhaupt geben?[16] Die Erklä-

IWF zurückzahlen konnte. Derweilen erhielt der brutale Diktator Indonesiens, Suharto, $30 Milliarden über die 30 Jahre seiner Amtszeit.

15 Vgl. Bello, Waldon, Deglobalization. Ideas for a New World Economy, London/New York[2] 2004; Bello, Waldon, A Primer on the Wall Street Meltdown, in: Seeds of Peace 25/1 (2009) 5-9; Menzel, Ulrich, Globalisierung versus Fragmentierung, Frankfurt 1998.

16 Der ursprüngliche und beachtenswerte Vorstoß von Hans Küng hieß Projekt Weltethos (München/Zürich 1990), eine Bezeichnung, die er beibehalten hat, z.B. Küng, Hans/ Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Wissenschaft und Weltethos, München/Zürich 1998. Im Englischen hat sich der Terminus „global ethic" durchgesetzt; so hieß Küngs Buch in Übersetzung: Global Responsibility. In Search of a New World Ethic, London 1990; vgl. auch: Küng, Hans (Hg.), A Global Ethic for Global Politics and Economics, Oxford 1998. Die ehemalige irische Präsidentin und Menschenrechtskommissarin der UNO, Mary Robinson, die zunächst von „globalisation of ethics" gesprochen hat, redet heute von „ethical

rung des Parlaments der Weltreligionen 1993[17] war zweifellos ein Durchbruch, sie wurde aber von Seiten mancher nichtwestlichen Kulturen als zu abstrakt empfunden, ein vorschneller Versuch, die pluralen Ethiken der Religionen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu bringen.[18] Außerdem erhebt sich die Frage, ob nicht die Ethik eine rein rationale und daher säkulare Angelegenheit ist, die keiner religiösen Begründung bedarf. Außerdem bedeutet die vermeintliche Universalität „der" Ethik in der Regel, dass *jemandes* kulturell bedingte Ethik allen anderen aufgezwungen wird, unter Umständen mit militärischer oder wirtschaftlicher Macht.

Dennoch gibt es gute Gründe, eine globale Ethik als reale Möglichkeit in Betracht zu ziehen:[19]

- Es sind die Religionen, die trotz ihrer erheblichen Unterschiede ethische Grundlagen menschlichen Zusammenlebens hervorgebracht und genährt haben. In allen Traditionen sind solche Grundlagen explizit enthalten und in Sprache und Verhalten implizit verschlüsselt.
- Die menschliche Diskursgemeinschaft, in der Wertgegensätze in einem Prozess erweiterter Kommunikation ausgehandelt werden, ist faktisch global und wird sich dessen immer mehr bewusst.
- Die Unbedingtheit ethischer Imperative ist mit der Unbedingtheit religiöser Überzeugungen wesensverwandt.
- Die Ethik, die in der interpersonalen Begegnung entsteht, ist in der Sprache verschlüsselt; der Dialog ist an sich ethisch, denn er setzt Werte wie Wahrhaftigkeit, Vertrauen und Offenheit voraus.

globalisation". Für scharfsinnige Analysen der ganzen Problematik vgl. Dower, Nigel, World Ethics. The New Agenda, Edinburgh 1998; Singer, Peter, One World. The Ethics of Globalization, New Haven 2002; Sullivan, William M./Kymlicka, Will (Hg.), The Globalization of Ethics, Cambridge 2007.

17 Vgl. Küng, Hans/Kuschel, Karl-Josef (Hg.), Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993.

18 Am 6. Oktober 2009 stellte Hans Küng im UN-Hauptquartier in New York das Manifest „Globales Wirtschaftsethos. Konsequenzen für die Weltwirtschaft" vor, das er dann auf dem Parlament der Weltreligionen in Melbourne, 3.-9. Dezember 2009, erläuterte. Dieses Dokument konkretisiert die Prinzipien der Erklärung von 1993 auf die Fragen, die die globale Finanzkrise aufgeworfen hat, in eindrucksvoller Weise. Vgl. http://www.globaleconomicethic.org/02-manifesto-02-ger.php.

19 Vgl. May, John D., After Pluralism. Towards an Interreligious Ethic, Münster/Hamburg /London 2000; May, John D., Universalität oder Partikularität der Menschenrechte? Eine interreligiöse Perspektive, in: Jans, Jan (Hg.), Für die Freiheit verantwortlich. Festschrift für Karl-Wilhelm Merks, Fribourg/Wien 2004, 148-161; May, John D., Verantwortung Coram Deo? Europa zwischen säkularer und interreligiöser Ethik, in: Merks, Karl-Wilhelm (Hg.), Verantwortung – Ende oder Wandlung einer Vorstellung? Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft, Münster/Hamburg/London 2001, 193-207.

- Die interreligiösen Beziehungen müssen, um ihre Glaubwürdigkeit zu gewährleisten, unbedingt ethische Qualität aufweisen, trotz der Unterschiede zwischen spezifischen religiös begründeten Ethiken.

Trotzdem ist vieles noch herauszuarbeiten. Als Testfall kann die katholische Soziallehre dienen. Sie ist im Ansatz universal, da sie auf dem Naturrecht basiert, doch selbst unter Katholiken ist sie kontrovers.[20] Sie ist sehr stark auf die einzelne Handlung des Individuums ausgerichtet, doch von protestantischen Ethikern wie John B. Cobb und Max Stackhouse wird ihr attestiert, dass sie wegen ihrer Orientierung am Gemeinwohl den protestantischen Individualismus korrigiert. Von ihren Ursprüngen im 19. Jahrhundert her setzt sie den Nationalstaat und die Klassengesellschaft an erste Stelle. Ihre große Stärke ist die Zugrundelegung des Gemeinwohls, des Subsidiaritätsprinzips, der Würde des Menschen, des Gerechtigkeitsbegriffs, der Solidarität der einen Menschheit und der Option für die Armen.[21] Doch sie war nicht vorbereitet auf die Autonomie der Zivilgesellschaft, den weltanschaulichen Pluralismus, die Begegnung der Religionen, kurz: die Globalisierung. Die globalen Lösungen, die nunmehr erforderlich sind, bedürfen der Zusammenarbeit aller Religionsgemeinschaften auf der Grundlage gegenseitiger Anerkennung und Verständigung, ethisch wie theologisch. Davon ist der Vatikan noch weit entfernt, wie die in vieler Hinsicht beachtenswerte neue Sozialenzyklika von Benedikt XVI., *Caritas in Veritate*, zeigt: Erst im Art. 55 wird erwähnt, dass es andere Religionen gibt, um sofort vor Synkretismus zu warnen! Die *veritas*, um die es im Rundschreiben wesentlich geht, stellt sich als die Wahrheit der katholischen Glaubenslehre heraus.

Diese Kritik wird etwas relativiert, wenn man bedenkt, dass es allen anderen Religionen ohne Ausnahme genau so geht: Jede beansprucht für sich absolute Gültigkeit, göttliche Wahrheit, ethische Überlegenheit; jede ist auf die Aufrechterhaltung der eigenen Identität bedacht.[22] Diese Haltung ist treffend als „Meliorismus" bezeichnet worden.[23] Eine globale Ethik muss in einer „Zeit der vielen Wel-

20 Vgl. Coleman, John A./Ryan, William F. (Hg.), Globalization and Catholic Social Thought. Present Crisis, Future Hope, Maryknoll 2005; Hollenbach, David, The Global Face of Public Faith. Politics, Human Rights, and Christian Ethics, Washington (DC) 2003.

21 Für ihre traditionelle Gestalt vgl.: Höffner, Joseph, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1964; in aktualisierter Form: Dorr, Donal, Option for the Poor. A Hundred Years of Vatican Social Teaching, Dublin 1983.

22 Dies ist besonders deutlich geworden auf der 7. Konferenz des European Network of Buddhist-Christian Studies in Salzburg, 8.-11. Juni 2007, vgl.: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Buddhist Attitudes to Other Religions, St. Ottilien 2008.

23 Vgl. Fuchs, Ottmar, Plädoyer für eine ebenso dissensfähige wie ebenbürtige Ökumene, in: Rainer, Michael J. (Hg.), „Dominus Iesus". Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster/Hamburg/London 2001, 169-195.

ten" entstehen.[24] Ihr ethisches Potential kann erst freigesetzt werden, wenn die interreligiösen Beziehungen selbst auf eine ethische Grundlage gestellt werden; doch stattdessen erleben wir immer wieder den Konflikt zwischen absoluten Wahrheitsansprüchen, obschon es ethische Gemeinsamkeiten durchaus gibt. Bei der katholischen Soziallehre, mit ihrer merkwürdigen Mischung aus Diplomatie und Theologie, ist die Spannung zwischen einer restriktiven Glaubenslehre und einer fortschrittlichen Soziallehre besonders frappierend.

Es ist vorstellbar, dass diese Aporien in zwei Schritten überwunden werden könnten:

Erster Schritt: gemeinsame Praxis je nach den Anforderungen der gegebenen Situation, z.B. bei Friedensbemühungen und Versöhnungsarbeit in Nordirland, Sri Lanka, West-Papua, Nigeria, den Philippinen; bei Entwicklungsarbeit in Thailand und in vielen Teilen Afrikas und des Pazifiks;

Zweiter Schritt: Verständigung der Beteiligten im Hinblick auf die auftretenden ethischen und theologischen Fragen. Dabei geht es nicht mehr bloß um Pragmatik, sondern um Wahrheit, und es darf gefragt werden, ob dieser zweite Schritt wünschenswert oder gar möglich ist. Doch früher oder später drängen sich solche Fragen auf, weil sie die Motivation der Betreffenden letztlich bestimmen:

- Die Frage nach Gott für Buddhisten, für die sie nicht vorkommt, und Christen, für die sie gerade bei der Motivierung ethischen Handelns zentral ist.
- Die Frage nach Christus für Juden, Christen und Muslime, die jeweils grundsätzlich anders beantwortet wird.
- Die Frage nach der moralisch zu rechtfertigenden Konstitution der Gesellschaft, die für Konfuzianer, Hindus und Muslime gänzlich andere Voraussetzungen hat.

Auf jeden Fall verlangt aktives Engagement sowohl mit den anfallenden Problemen als auch miteinander Ansätze, die jenseits der bloßen Toleranz liegen. Solche könnten vielleicht so formuliert werden:

- *Dialogischer Universalismus*, der Versuch, das universal Geltende nicht abstrakt vorwegzunehmen, sondern in einem auf praktische Verständigung angelegten Dialog gemeinsam zu suchen.[25]
- *Interaktiver Pluralismus*, nicht im Allgemeinen, sondern im Lernprozess der gegenseitigen Anerkennung der Partner als Gleichberechtigte – auch und gerade in Glaubensfragen.[26]

24 Vgl. Schweiker, William, Theological Ethics and Global Dynamics in the Time of Many Worlds, Oxford 2004.

25 Vgl. Krieger, David, The New Universalism. Foundations for a Global Theology, Maryknoll 1991.

- *Universalität als Interdependenz*, die Erkenntnis, dass die Grundlage dauerhafter Beziehungen im Zugeständnis der jeweiligen Unvollkommenheit und des Angewiesenseins auf andere liegt.[27]
- *Ein multidimensionaler, transkultureller Konsens*, der Elemente der Übereinkunft zu handeln, der Ergründung von Sinn und der Feststellung von Wahrheit enthält.[28]

Voraussetzung ist in jedem Fall, dass der „Andere" nicht im Sinne des sogenannten Orientalismus gerade wegen seines Andersseins als minderwertig angesehen wird – und dennoch als Bedrohung der eigenen Identität und Wahrheitsgewissheit erlebt wird. Genau dies ist es, was wir alle noch lernen müssen. Die Dringlichkeit dieser Aufgabe besteht darin, dass beides, ethische Werte und religiöser Glaube, auf je eigene Weise „absolut" sind, dass aber ein Zusammenhang besteht zwischen Absolutismus und Gewalt.

Dies ist umso wichtiger, als religiöse Konstruktionen der Welt und des Menschen grundsätzlich verschieden sind.[29] Die Weltsicht der sogenannten „primären" Religionen indigener Völker kann als „biokosmisch" bezeichnet werden, indem sie nicht nur festgelegte Geschlechterbeziehungen und soziale Rollen, sondern eine organische Einheit zwischen Mensch und Natur aufweist, bei der das Leben selbst zum überragenden religiösen Wert wird und eine Homologie zwischen Kosmos und Gesellschaft besteht. Genau diese organische Einheit ist es, die jetzt durch Urbanisierung und „Entwicklung" und die darauf folgende Entwurzelung zerstört wird, doch diese Dimension aller menschlichen Bezogenheit auf Transzendenz kann zu einer Vervollkommnung und „Erdung" der „metakosmischen" Religionen führen.[30] Buddhisten dagegen reden von der grundsätzlichen gegenseitigen Interdependenz aller Wesen unter Absehung von irgendeinem Schöpfer oder einer Kausalität außerhalb von diesem Nexus gegenseitiger Bedingtheit (*pratityasamutpada*). Gerade Naturwissenschaftler sehen darin oft die

26 Vgl. May, John D., Creator Spirit. A Narrative Theology of the Trinity in Interreligious Relations, in: Marmion, Declan/Thiessen, Gesa (Hg.), Trinity and Salvation. Theological, Spiritual and Aesthetic Perspectives, Bern u.a. 2009, 161-180.

27 Vgl. May, John D., Whose Universality? Which Interdependence? Human Rights, Social Responsibility and Ecological Integrity, in: Haers, Jacques/Hintersteiner, Norbert/De Schrijver, Georges (Hg.), Postcolonial Europe in the Crucible of Cultures. Reckoning with God in a World of Conflicts, Amsterdam/New York 2007, 193-211.

28 Vgl. Stobbe, Heinz-Günther/May, John D., Übereinstimmung und Handlungsfähigkeit. Zur Grundlage ökumenischer Konsensbildung und Wahrheitsfindung, in: Lengsfeld, Peter (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1980, 301-337.

29 Vgl. Hogan, Linda/May, John D., Konstruktionen des Menschlichen. Würde im interreligiösen Dialog, in: Tamez, Elsa/Junker-Kenny, Maureen/Ammicht-Quinn, Regina (Hg.), Menschenwürde in der Debatte, in: Concilium 39 (2003) 201-212.

30 Vgl. May, John D., Christus Initiator. Theologie im Pazifik, Düsseldorf 1990; May, John D., Transcendence and Violence. The Encounter of Buddhist, Christian and Primal Traditions, New York/London 2003.

philosophische Grundlage einer ökologischen Ethik. Doch in buddhistisch geprägten Ländern steht das Verhältnis des Buddhismus zur Gesellschaft in vieler Hinsicht offen: Rechtfertigt sie Demokratie oder Diktatur (Thailand, Birma), und hat sie die Fähigkeit, konkrete gesellschaftliche Missstände ethisch zu hinterfragen (Japan, Sri Lanka)?

Im Islam redet man inzwischen von einer „globalisierten *ummah*" oder umfassenden Glaubensgemeinschaft, die allerdings tiefe kulturelle Unterschiede aufweist (man bedenke die Verhältnisse in Indonesien, der Türkei, Saudi-Arabien und dem Iran). Diese werden überdeckt und die traditionellen Lehrvermittlungen übergangen in der „virtuellen *ummah*" zahlloser Webseiten und radikaler Moscheen, die eine ahistorische Universalität und Glaubensgewissheit vorgaukeln; hinzu kommt eine Verschärfung der Konflikte zwischen Sunniten und Schi'iten.[31] Nicht der Islam jedoch ist die am schnellsten wachsende Religion der Welt, sondern der erhebliche Teil des Weltchristentums, der als „neue Christenheit" bezeichnet worden ist: In Südamerika wie auch in Afrika und in großen Teilen Asiens, aber auch in vielen westlichen Ländern wie Australien und den USA, sind es evangelikale Gemeinden und ein rasant wachsendes Pfingstlertum, die auf der Grundlage eines abstrakten Fundamentalismus Wohlstand, Gemeinschaft und Heilung anbieten, was ungewollt eine Art faktischer Universalität darstellt.[32] Aufgrund solcher Entwicklungen ist es vorstellbar, dass wir vor einem „Kampf der Fundamentalismen" stehen, in dem dualistische Freund-Feind-Schemata den Globalisierungsprozess polarisieren. Es ist die Aufgabe eines „politischen Ökumenismus", solchen Tendenzen entgegenzuwirken, ohne dass die unaufgebbaren Überzeugungen und Werte der verschiedenen Glaubensgemeinschaften kompromittiert werden.

Solche Auseinandersetzungen gehen bis an die Toleranzgrenzen pluralistischer Gesellschaften, und die elementaren Kräfte, die sie vorantreiben, ziehen sonst stabile Religionsgemeinschaften in ihren Sog. Weibliche Beschneidung und Ehrenmorde im Islam, die Rückkehr der Hexenverfolgung in Teilen Afrikas und Papua-Neuguineas, der Streit über Kleidungsvorschriften (*Hijab, Burka*) und die Stellung der Frau, medizinische Sonderregelungen, politischer Neokonservatismus – die Liste von solchen schwierigen Fragen ist lang. Das Problem nimmt deutlichere Konturen an: Wie sind interreligiöse und politische Beziehungen im Kontext der Globalisierung zu strukturieren? Was können religiöse Traditionen ihrerseits zur Zivilisierung der Globalisierung beitragen? Ist eine Globalisierung der Ethik unter solchen Umständen realistisch zu erwarten, und kann eine ethische Globali-

31 Vgl. Roy, Olivier, The Failure of Political Islam, Cambridge 1995; Roy, Olivier, Globalised Islam. The Search for a new Ummah, London 2004.

32 Vgl. Jenkins, Philip, The Next Christendom. The Coming of Global Christianity, Oxford 2002.

sierung die Praxis der internationalen Politik und der Nichtregierungs-Organisationen bestimmen? Welche Bedingungen, strukturell wie ethisch, fehlen noch, damit so etwas wie globale Regierbarkeit möglich wird?[33]

III. Globale Zivilgesellschaft?

Das ungelöste Problem bei all diesen Bemühungen heißt „global governance" (was nicht dasselbe bedeutet wie „Weltregierung", eine Vorstellung, die in der Enzyklika *Caritas in Veritate* gelegentlich durchschimmert).[34] Die chaotische Weltklimakonferenz in Kopenhagen im Dezember 2009 hat gezeigt, wie sehr es noch an Institutionen und Einrichtungen fehlt, um äußerst komplizierte politische, wissenschaftliche und wirtschaftliche Zusammenhänge miteinander zu verbinden und auf Weltebene zu verhandeln. Dafür müssten die noch unstrukturierte „Kosmokratie" unregulierter wirtschaftlicher und finanzieller Kräfte zu einer Weltgesellschaft mit entsprechenden repräsentativen Führungsorganen strukturiert werden (das politische Experiment der Europäischen Union gibt vielleicht einen Vorgeschmack der Probleme, die dabei zu bewältigen wären). Doch wem wären diejenigen, die in solchen Organen Führungsrollen übernähmen, letztlich verantwortlich? Anders als bei einzelnen Staaten gäbe es keine höhere Instanz mehr, die noch über den globalen Institutionen stünde. Welche Beziehungen hätten diese zu den Regierungen von Staaten, und wie wäre für Transparenz zu sorgen? Es sind Probleme der Institutionalisierung von Universalität, die wir im Falle der UNO und ihren angegliederten Organisationen zur Genüge kennen. Religiöse Größen wie die Römisch-Katholische Kirche und die islamische *ummah* erfahren solche Probleme zunehmend, wenn auch auf sehr unterschiedliche Weise.

Der Pluralismus hat seine eigene Problematik, schon im Rahmen des Nationalstaats. Unter welchen Umständen und nach wessen Kriterien gelten welche Interessengruppen, politische Parteien oder religiöse Gemeinschaften als tolerierbar? Die klassische Lösung heißt weltanschauliche Neutralität, doch diese droht dann selber zur (überlegenen?) Weltanschauung zu werden. Der Liberalismus, dessen Kind der säkulare pluralistische Staat ist, weist zweifellos große Errungenschaften auf: die Toleranz, die Demokratie, die Meinungsfreiheit – dies wird nirgends deutlicher, als wenn sie aufgehoben werden – doch er hat längst auch seine Grenzen gezeigt: Er hat sich als hilflos erwiesen angesichts des wirt-

33 Vgl. Boff, Leonardo, Global Civilization. Challenges to Society and Christianity, London/Oakville 2005.

34 Vgl. Falk, Richard, Humane Governance for the World. Reviving the Quest, in: Wilkinson, Rorden (Hg.), The Global Governance Reader, London/New York 2005, 105-119; Scholte, Jan Art, Civil Society and Democracy in Global Governance, in: Wilkinson, Rorden (Hg.), The Global Governance Reader, London/New York 2005, 322-340.

schaftlichen Freibeutertums, der finanziellen Willkür, der ökologischen Zerstörung, des sozialen Wertezerfalls. Gefragt wird nicht bloß neutrales Abstandnehmen, sondern engagierter und interaktiver Pluralismus. Wir steuern auf die Frage zu, ob die Religionen-im-Dialog imstande sind, so etwas vorzuexerzieren.

Die globale Zivilgesellschaft, von der manche meinen, sie sei im Kommen,[35] wird nicht von sich aus ethisch oder gut sein. Sie wird nach wie vor die „turbokapitalistische" Weltwirtschaft mit einschließen, sie wird politische Konflikte, zumal gewaltsame, nicht von sich aus lösen, und von sich aus schafft sie auch nicht ein globales Ethos oder gar eine globale Öffentlichkeit, sondern sie setzt diese voraus.[36] Die globale Zivilgesellschaft wird allerdings nicht von sich aus „neutral" oder „säkular" sein, wie die liberale Orthodoxie moderner Gesellschaften vorschreibt; sie besteht nicht einfach darin, dass der Liberalismus westlicher Prägung nunmehr auf alle Staaten ausgebreitet wird. Sie ist nicht Kants *societas civilis*, nur auf höherer Ebene; sie gleicht nicht der oft beschworenen „Menschheitsfamilie", nicht einmal der „internationalen Gemeinschaft"; sie wird nicht in erster Linie von Nationalstaaten getragen. Sie wird multidimensional und plural sein, voraussichtlich sogar etwas chaotisch und unkoordiniert. Sie wird aber günstigstenfalls einen Freiraum für den gewaltlosen Ausgleich zwischen wirtschaftlichen Interessen, politischen Ideologien und religiösen Überzeugungen bieten.

Was den Ort der Religionen in dieser neuen Konstellation betrifft, so ist vorstellbar, dass sie sich innerhalb folgender Koordinaten entwickeln:

- *Biokosmisch / metakosmisch:* Diese zwei Grundarten der Religion befinden sich in symbiotischer Beziehung. Es gibt keine „reine" Transzendenz – selbst in der „Erfahrung-an-sich" des Zen-Buddhismus – ohne dass sie „geerdet" wäre in den radikal verschiedenen und partikularen kulturellen und sprachlichen Traditionen „primärer" indigener Religion.[37] Dies hat Konsequenzen für die Beziehungen der Religionen zueinander, zu den Gesellschaften, in denen sie sich befinden, und innerhalb der entstehenden globalen Zivilgesellschaft. Die Neubestimmung dieser Beziehungen bietet jedoch die Möglichkeit, die

35 Vgl. Clark, John, Worlds Apart. Civil Society and the Battle for Ethical Globalization, London 2003; Kaldor, Mary, Global Civil Society. An Answer to War, Cambridge 2003; Keane, John, Global Civil Society?, Cambridge 2003.

36 Vgl. May, John D., Alternative a Dio? Le religione nella sfera pubblica globale, in: Autiero, Antonio (Hg.), Teologia nella Città, Teologia per la Città. La dimensione secolare delle scienze teologice, Bologna 2005, 95-109; May, John D., God in Public. The Religions in Pluralist Societies, in: Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 64/3 (2003) 249-264.

37 Vgl. May, John D., Cosmic Religion and Metacosmic Soteriology. The 'Completion' of Interreligious Dialogue by Primal Traditions, in: Crusz, Robert/Fernando, Marshal/ Tilakaratne, Asanga (Hg.), Encounters with the Word. Essays to Honour Aloysius Pieris SJ on his 70th Birthday, Colombo/Aachen/Nürnberg 2004, 351-364.

ökonomischen, ökologischen und ökumenischen Dimensionen der Globalisierung miteinander zu koordinieren.

- *Religiös / politisch:* „Politische Religion" ist zwar kein Widerspruch, kann aber gefährlich werden, wenn das Gleichgewicht zwischen Macht und Spiritualität gestört wird, wie heute allseits zu beobachten ist.[38] Macht kann Religion entstellen, Religion kann Gewalt und Unterdrückung rechtfertigen. Die Religionen sind dabei zu lernen, im Kontext transnationaler, multikultureller Politik miteinander auszukommen (man denke an Islam und Judentum im Mittleren Osten; Islam und Hinduismus in Indien; Buddhismus und Hinduismus in Sri Lanka; Christentum und Islam in Indonesien und Malaysia; Christentum und Buddhismus in Südkorea: dies sind nie rein religiöse Konflikte, aber wie im Falle Nordirlands ist die Religion nie wegzudenken).
- *Ökumenisch / fundamentalistisch:* Ökumenismus ist nicht bloß liberal, tolerant, pluralistisch oder gar relativistisch. Er ist keine weiche Option, die Konflikten – auch über Wahrheit und Werte – aus dem Weg geht, sondern er ist eine harte Herausforderung, der schwierigere Weg, denn statt sich mit Schwarz-Weiß-Schemata zufrieden zu geben setzt er sich zum Ziel, Differenzen zu überwinden, Dualismen abzubauen, Konflikte zu schlichten und Gewalt auszusöhnen.

Dies ist mehr als pragmatische „Überlebensethik". Die Religionen müssen Visionen der Transzendenz bieten, die über rein rationale Ethik hinausgehen.[39] Christlich gesprochen hieße dies die eschatologische Hoffnung, Karl Rahners „absolute Zukunft", der eine Zukunftsnostalgie gilt, die den Kampf um Befreiung der Menschen und der Natur vorantreibt; buddhistisch wäre sie die endgültige Befreiung, die die Auslöschung der Begierde im Nirvana verspricht, und die mit dem rettenden Mitleid des Bodhisattva einhergeht. Die Realisierung solcher Ideale dürfte den einzigen gewaltfreien Weg in die Zukunft weisen. Ökumene bedeutete dann, dass die realen Beziehungen der Religionen als Kritik und Korrektiv der realen Zustände in der globalen Zivilgesellschaft und in den großen und kleinen menschlichen Gesellschaften und Ökologien, aus denen sie entsteht, zur Geltung kämen.

Ein wachsendes globales Bewusstwerden der Transzendenz, der Anbruch einer neuen Achsenzeit (wie Karl Jaspers für die klassische Vergangenheit festgestellt hat): Es klingt idealistisch, könnte aber der blanke Realismus sein. Die Entwicklung solcher Beziehungen könnte die Quelle einer gemeinsam erarbeiteten universal*isierbaren* Ethik werden, die die Globalisierung vermenschlichen und in der Natur verankern könnte. Sie würde so etwas wie die universale Voraussetzung

38 Vgl. May, John D., Political Religion. Secularity and the Study of Religion in Global Civil Society, in: Spalek, Basia/Imtoual, Alia (Hg.), Religion, Spirituality and the Social Sciences. Challenging Marginalisation, Bristol 2008, 9-22.

39 Vgl. May, John D., Ethic of Survival or Vision of Hope? The Aim of Interreligious Dialogue, in: Dharma World 29 (2002) 25-28.

des Zurechtkommens mit Differenzen schaffen, die die Interaktionen politischer wie religiöser Kräfte bedingen könnte.

Eine globale Zivilgesellschaft könnte zum Spielplatz für Rassismus, Nationalismus, Fundamentalismus und Ethnozentrismus werden, doch sie könnte genauso gut eine Arena der Friedensarbeit, der Vermenschlichung, der Spiritualität und der Suche nach Transzendenz ergeben. Als Minimum könnte sie Oasen der Freiheit und der Kritik in einer Wüste der Gewalt und der Unterdrückung gewährleisten. Die Religionen sind für dieses Projekt schlicht unerlässlich, aber nur, wenn sie ihren angestammten Absolutismus und Isolationismus überwinden. Dafür sind sie schlecht gerüstet; sich darauf vorzubereiten, ist ihre moralische Verantwortung.

SaThZ 14 (2010) 203-224

Ist die Sklaverei „in sich schlecht"?

Werner Wolbert

In *Veritatis Splendor* (= VS) 80 präsentiert Papst Johannes Paul II. folgende Liste von „in sich schlechten" Handlungen:

> „jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird".

Diese Liste entnimmt der Papst aus *Gaudium et Spes* (= GS) 27, wo diese Handlungen aber vorsichtiger als eine „Schande" (probra) bezeichnet werden. Nach Auskunft von Noonan ist die Sklaverei in diese Liste erst auf Initiative von 7 Konzilsvätern eingefügt worden[1]. Die Verurteilung ist hier noch vorsichtiger als in VS. Bemerkenswert ist, dass offensichtlich niemand an diesen Formulierungen Anstoß nahm und bis heute Anstoß zu nehmen scheint. Diese Bewertung der Sklaverei ist nämlich auf Grund der Tradition keineswegs selbstverständlich; andernfalls könnte sie nicht so lange von Christen praktiziert worden sein, wie Johannes Paul II. am 22. Februar 1992 auf der Insel Gorée (Senegal), wo Frankreich Sklaven sammelte, beklagte:

> „Ich bin hierher gekommen, um den Schrei von Jahrhunderten und von Generationen von schwarzen Sklaven zu hören. ... Das ist ein menschliches Drama. Dieser Schrei der Jahrhunderte, der Generationen ruft uns auf, uns für immer von diesem Drama zu befreien, weil die Wurzeln dieses Dramas in uns sind, in der menschlichen Natur, in der Sünde. ... Ich bin gekommen, um all die Opfer zu ehren, unbekannte Opfer, deren Zahl und Namen man nicht genau kennt. Leider ist unsere Zivilisation, die sich christlich nannte und nennt, zu dieser Situation anonymer Sklaverei zurückgekehrt; wir wissen, dass es die Konzentrationslager gegeben hat: hier haben wir ein Vorbild dafür. ... Wir müssen immer einem anderen Schrei treu bleiben, dem des Hl. Paulus, der sagt: »Ubi abundavit peccatum superabundavit gratia«."[2]

Diese Worte beziehen sich speziell auf den transatlantischen Sklavenhandel. Sie stellen nicht notwendig einen Widerspruch dar zu Äußerungen von moraltheologischen Handbüchern wie etwa bei Merkelbach:

1 Noonan, John T. Jr., A *Church* That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching, Notre Dame (Indiana) 2005, 119.

2 Eigene Übersetzung aus dem französischen Original.

> „Unde servitus personalis, seu status subiectionis quo quis pro alimentis tenetur omnes operas suas alteri praestare in perpetuum, *per se* (abstrahendo ab excessu oppressionis et tyrannidis) iuri naturae non repugnat, quamvis tamen dignitati humanae minus conveniat."[3]

Der *excessus oppressionis et tyrannidis* war im transatlantischen Sklavenhandel zweifellos gegeben. Nach VS soll aber die Sklaverei offenbar *per se* dem *ius naturae* widersprechen. Hier taucht nun ein grundlegendes sprachliches Problem auf: Assoziieren wir nicht heute schon mit dem terminus „Sklaverei" einen Zustand der Unterdrückung, einen Exzess? In der Tat dürfte dieser Terminus heute bereits ein negatives Wertungswort sein. Dann wäre zunächst zu überlegen, was denn Sklaverei „an sich" (*per se*), ohne die genannten Exzesse, sei. Zur Überprüfung des Urteils über die innere Schlechtigkeit wäre solch neutrale Definition jedenfalls notwendig.

Der Katechismus der Katholischen Kirche (= KKK) macht sich diese Mühe nicht; die folgende Formulierung (2414) passt denn auch eher auf die „exzessive", durch Profitgier motivierte, Sklaverei:

> „Das siebte Gebot verbietet Handlungen oder Unternehmungen, die aus irgendeinem Grund – aus Egoismus, wegen einer Ideologie, aus Profitsucht oder in totalitärer Gesinnung – dazu führen, daß Menschen geknechtet, ihrer persönlichen Würde beraubt oder wie Waren gekauft, verkauft oder ausgetauscht werden. Es ist eine Sünde gegen ihre Menschenwürde und ihre Grundrechte, sie gewaltsam zur bloßen Gebrauchsware oder zur Quelle des Profits zu machen. Der hl. Paulus befahl einem christlichen Herrn, seinen christlichen Sklaven, »nicht mehr als Sklaven, sondern als weit mehr: als geliebten Bruder« zu behandeln (Phlm 16)."

Streng genommen, wird hier nur eine „aus Profitgier und totalitärer Gesinnung" resultierende Sklaverei abgelehnt. Wie man diese aber *abstrahendo ab excessu oppressionis et tyrannidis* zu bewerten hätte, bleibt offen. Auch in anderer Hinsicht macht es sich der KKK recht einfach, nämlich indem er eine (nicht existierende) Kontinuität zum Philemonbrief insinuiert, der ja die Sklaverei als Institution gar nicht in Frage stellt und deswegen lange als Kronzeuge für die prinzipielle Legitimität der Sklaverei galt, wie an einem prominenten Autor zu illustrieren ist.[4]

3 Merkelbach, Benedict H., *Summa* Theologiae Moralis II. De Virtutibus Moralibus, Desclées, Parisiis [5]1947, n. 168,3. Ähnlich hat sich (laut J. Noonan, Church 116f) auch A. Vermeersch in seinen Quaestiones de iustitia n. 1151 geäußert.

4 Nach Arzt-Grabner, Peter, Philemon (Papyrologische Kommentare zum Neuen Testament I), Göttingen, 228-230 ist vielleicht wichtiger als die Rede vom Bruder das Wort κοινωνός als der sich Paulus selbst gegenüber Philemon darstellt. Dieser soll Onesimos wie Paulus aufnehmen, also nicht nur als Glaubensgenossen, sondern als Teilhaber oder Mitarbeiter, jedenfalls in einer verantwortlichen Position.

1. Kardinal Newmans Einwand

Gerade wegen des Philemonbriefes hatte Kardinal Newman fundamentale Schwierigkeiten, die Sklaverei als in sich schlecht zu bezeichnen; er schreibt in einem Brief vom 8.11.1863 an T.W. Allies:

> „That which is intrinsically and per se evil, we cannot give way to for an hour. That which is only accidentally evil, we can meet according to what is expedient, giving different rules, according to the particular case. St. Paul would have got rid of despotism if he could. He could not, he left the desirable object to the slow working of Christian principles. So he would have got rid of slavery, if he could. He did not, because he could not, but had it been intrinsically evil, had it been *in se* a sin, he must have said to Philemon, liberate all your slaves at once."[5]

Für Newman ist es also unvorstellbar, dass Paulus etwa in sich Schlechtes nicht ausdrücklich verurteilt oder stillschweigend in Kauf nimmt oder seine Abschaffung einer Entwicklung anheim stellt. Newmans Adressat T.W. Allies hatte in einem Brief an Newman vom 26.10. ein ins Englische übersetztes Zitat von Auguste Cochin gebracht[6], in dem es u.a. heißt:

> „The Scriptures lay down as an absolute principle the equality of men before God, the right of the labourer to his hire, the unity and fraternity of the human race, the duty of mutual love, and of loving those who are weak more than the rest, the obligation of treating one's neighbour as one would wish to be treated by him."

Newman erläutert, dass er über Sklaverei ähnlich denkt wie über Despotismus. Dieser sei nicht in sich schlecht; denn auch Gott sei δεσπότης. Das Christentum zerstöre beides durch seinen humanisierenden Einfluss, nicht indem es diese Institutionen als illegal erkläre. (Offensichtlich sind für Newman die Termini „Sklaverei" und „Despotismus" beide noch keine eindeutig negativen Wertungswörter.[7])

Gegen Allies betont Newman, die Sklaverei sei nicht die Wurzel des Übels in der römischen Zivilisation, sondern nur ein Instrument des Übels, das eine korrupte Zivilisation noch mehr korrumpiert habe. Auch der Soldatenberuf resultiert

5 Newman, John H., To T.W. *Allies* (8. November 1863), in: The Letters and Diaries of John Henry Newman (a cura di Ch.St. Dessain) XX, London 1976, 553-556, hier 554. Das Problem stellt sich übrigens im Islam ähnlich. Vgl. Lewis, Bernard, *Race and Slavery* in the Middle East, New York 1990, 78: „The abolition of slavery itself would hardly have been possible. From a Muslim point of view, to forbid what God permits is almost as great an offense as to permit what God forbids – and slavery was authorized and regulated by the holy law."

6 Cochin, Augustin, L'Abolition de l'Esclavage, Paris 1861, II 404; zitiert bei J. Newman, Allies, 554, Anm. 1.

7 So wird in der byzantinischen Liturgie der Priester als δέσποτα angeredet. Erstaunlich ist aber, dass Newman nicht zwischen einer solchen neutralen und einer negativen Bedeutung des Wortes „Despot" zu unterscheiden scheint.

für Newman aus der „corruption of nature"; er sei außerdem ein „hot bed of corruption itself".[8] Aber dieser Beruf sei nicht in sich sündig, obwohl er sogar mehr zu moralischer Verwilderung beitrage als die Sklaverei:

> „An army is a greater instrument of sin than slavery. It is the instrument of a Timour or an Alexander in introducing both slavery and despotism. Yet it is not itself a sinful institution. ... If a wicked effect does not make the profession of arms evil, I do not see why a wicked origin should make slavery per se evil."[9]

Dieser Vergleich dürfte aber eine entscheidende Frage verstellen. Die Armee ist – außer für radikale Pazifisten – eine Institution, auf die ein Staat nicht verzichten kann, wenn man so will, ein notwendiges Übel. Die Frage wäre, ob denn die Sklaverei auch eine unverzichtbare Institution ist. In der Antike, auch der christlichen, hat man, wie zu zeigen sein wird, wohl diese Frage wenigstens implizit bejaht; diese Voraussetzung dürften wir heute nicht mehr teilen.

2. Ethische Wertungswörter

Die Wertung einiger der in VS 80 genannten Handlungen ergibt sich in zwei Fällen schlicht durch die Zufügung eines Adjektivs: *willkürliche* Verhaftung, *unwürdige* Arbeitsbedingungen. Durch Zufügung eines entsprechenden Adjektivs oder Adverbs lassen sich nach Belieben in sich schlechte Handlungen kreieren.[10] Aber angenommen, der Papst hätte nicht einfach von Sklaverei, sondern von *willkürlicher* oder *grausamer* oder *ungerechter* Sklaverei gesprochen; das hätte wohl heutige Leser irritiert. Man hätte spontan gefragt: Gibt es denn eine gerechte Sklaverei? Genau das dürfte aber Merkelbach wenigstens nicht ausschließen, wenn er „Sklaverei" definiert als „status subiectionis quo quis pro alimentis tenetur omnes operas suas alteri praestare in perpetuum".[11]

Solcher Status sei nicht *per se* gegen das *ius naturae*. In dieser Definition ist auch der Vorteil angedeutet, den der Zustand der Sklaverei für die Betroffenen bedeuten kann: Er (sie) wird alimentiert. Es ist somit eine gewisse soziale Sicherheit

8 Vgl. J. Newman, Allies, 554f: „Can an institution for the young and enterprising, which does not allow of marriage, which enforces long periods of leisure, which contrasts seasons of the most intense interest and romantic action with the reaction of listlessness and appetite, which multiplies the chances of sudden death, can such an institution be practically, to the vast majority, be other than a school of vice and crime and spiritual ruin. Surely slavery can be tamed more easily than the military profession."

9 Ebd. 555.

10 Vgl. Wolbert, Werner, Der Proportionalismus und die in sich schlechten Handlungen, in: Studia Moralia 45 (2007) 377-399; (auch in Wolbert, Werner, Gewissen und Verantwortung. Gesammelte Studien, Freiburg i.Ue./ Freiburg i.Br., 227-246).

11 B. Merkelbach, Summa, n. 168,3.

gegeben. Sollte VS die Sklaverei in diesem neutral-deskriptiv definierten Sinne als „in sich schlecht" beurteilen, wäre das eine Korrektur der bisherigen Tradition.

Inzwischen dürfte allerdings der Terminus „Sklaverei" zu einem eindeutig negativen Wertungswort geworden sein wie „Mord" oder „Ehebruch"; deshalb dürfte auch die (mögliche) Korrektur in VS keine Aufmerksamkeit erregt haben. Da durch den Gebrauch von negativen Wertungswörtern auf diese Weise die negative sittliche Bewertung schon im Terminus selbst impliziert ist, ergibt sich – mindestens in den anderen Fällen – die Einordnung als in sich schlechte Handlung in analytischer Weise. Diese Möglichkeit hat schon Aristoteles beobachtet, wenn er in der Nikomachischen Ethik schreibt (II 6 = 1107a 9-17):

> „Freilich hat nicht jede Handlung und nicht jede Leidenschaft Raum für eine Mitte. Denn einzelne sind in ihrem Namen schon verbunden mit der Schlechtigkeit, wie die Schadenfreude, die Schamlosigkeit oder der Neid, und bei den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl und der Mord. Alle diese und ähnliche Dinge werden getadelt, weil sie in sich selbst schlecht sind und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Man kann bei ihnen also niemals das Rechte treffen, sondern immer nur sich verfehlen. Es gibt kein Richtig oder Unrichtig im Bezug auf solche Dinge, etwa mit wem und wann und wie man Ehebruch treiben solle, sondern etwas derart zu tun ist schlechthin falsch. Ebenso steht es, wenn man meinen wollte, es gäbe bei Ungerechtigkeit, Feigheit, Zügellosigkeit eine Mitte, ein Übermaß und einen Mangel."

Bestimmte Handlungen sind *von ihrem Namen her* sittlich schlecht. Gegen Autoren, die in diese Stelle mehr hineinlesen (dass es für bestimmte Affekte keine rechte Mitte gibt oder dass sich hier ein deontologisches Verbot des Ehebruchs zeige) sei mit W. Hardie betont:

> „But he [sc. Aristotle] is making a purely logical point which arises from the fact that certain words are used to name not ranges of action or passion but determinations within a range with the implication, as part of the meaning of the word, that they are excessive or defective, and therefore wrong."[12]

In der Eudemischen Ethik (1221b 20ff) verdeutlicht Aristoteles das an einem Beispiel:

> „Der Ehebrecher ... wird nicht danach bestimmt, ob er mehr, als recht ist, mit den verheirateten Frauen Verkehr hat – es gibt da kein ‚mehr' – sondern dies ist an sich bereits Schlechtigkeit (*μοχθηρία τις αὐτὴ ἤδη ἐστίν*)."

Wenn demnach Sklaverei in sich schlecht wäre, käme es nicht darauf an, wie viele Sklaven oder Sklavinnen jemand besäße; für die sittliche Schlechtigkeit wären einer oder eine ausreichend.

12 Hardie, William F. R., Aristotle's Ethical Theory, Oxford 1968, 137.

3. Sklaverei in der Bibel

In der Bibel Alten und Neuen Testaments ist „Sklaverei" noch kein negatives ethisches Wertungswort; andernfalls könnte diese Institution nicht prinzipiell gebilligt werden. Nach dem Dekalog soll man nicht den Sklaven oder die Sklavin des Nächsten begehren; die Institution Sklaverei selbst wird aber nicht in Frage gestellt. So heißt es in Ex 20,17:

> „Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen. Du sollst nicht nach der Frau deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten gehört."

Nicht nur das; die Sklaverei erscheint irgendwie von Gott gewollt. Die Sklaverei Chams und seines Sohnes Kanaan wird erklärt als Folge des Fluches Noachs über Cham (Gen 9,25-27). Diese Stelle hat später vielfach zur Rechtfertigung der Sklaverei gedient, nicht zuletzt der Versklavung von Schwarzafrikanern, insofern diese als Nachkommen Chams galten.[13]

Übersetzungen vermeiden oft das Wort „Sklave". Man findet „servant" (im Englischen denkt man bei „slave" vorzüglich an Sklaverei von Schwarzen), „Knecht", die King James Version sagt auch in Ex 20 (im Gegensatz zu anderen englischen Übersetzungen) „servant", obwohl es hier deutlich um Sklaverei geht. Lev 25,44-46 spricht sie von bondmen und bondmaids (die Einheitsübersetzungen von Sklaven und Sklavinnen). Die New English Bible spricht von „slaves" (Gen 25,23 übersetzt sie dagegen: „the older shall be servant to the younger"; entsprechend die Einheitsübersetzung: „der ältere muss dem jüngeren dienen"). Über die hebräische Bezeichnung liest man bei Jenni/Westermann:

> „Im sozialen Bereich ist *'aébaed* die im AT geläufige Bezeichnung für den Sklaven. Es ist aber nicht terminus technicus in dem Sinne wie unser »Sklave«, das ein unbedingt negatives Vorverständnis mit sich bringt. Man darf nie vergessen, daß das gleiche Wort den Offizier und den Minister des Königs bezeichnen kann, und welchen Klang es in der Selbstbezeichnung »dein Knecht« hat. Die Sklaverei ... ist als Institution von Israel vorgefunden und übernommen worden, als es in Kanaan seßhaft wurde. Das zeigt sich in der Übernahme des Sklavenrechtes aus der Umwelt (Ex 21,2-11.20f.26f.32)."[14]

Der Ankauf von Sklaven aus den Nachbarvölkern ist in Lev 25,44-46 geregelt, und Kohelet rühmt sich (2,7) der vielen Sklaven, die er zu seinen Haussklaven hinzu erworben hat (was später in einer Predigt Gregor von Nyssas kritisch kom-

13 Diese Idee hat auch in die islamische Überlieferung Eingang gefunden (nicht in den Koran); vgl. B. Lewis, Race and Slavery 44f (über die islamische Zuordnung der Völker zu den Söhnen Noachs), 55-58, 88, sowie dort das Kapitel 14 (Myth and Reality) über die angeblich nicht vorhandenen rassischen Vorurteile im Islam.

14 Westermann, Claus, 'aébaed, in: Jenni, Ernst/Westermann, Claus (Hg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament II, München/Zürich 1979, 182-199, hier 185.

mentiert wird)[15]. *'aébaed* ist aber nicht immer Bezeichnung für einen Sklaven. Über die „Knechte" *('abadim)* des Königs heißt es, sie seien

> „freie Männer. Sie sind nicht Personen niederen Rechtes, sondern können einen hohen Rang und eine hohe Stellung haben. Die Knechte des Königs sind seine Gefolgsleute, sie entscheiden sich frei zum Königsdienst (1 Sam 27,5.12), der nicht auf Zwang, sondern auf Gefolgstreue (2 Sam 15,21) und auf dem Vertrauen des Königs zu seinen Gefolgsleuten (1 Sam 27,12) beruht."[16]

Hier zeigt sich, dass die entsprechende hebräische Wortgruppe nicht negativ konnotiert ist, da diese ja auch auf das Verhältnis des Menschen zu Gott Anwendung findet.[17] Im Griechentum und Hellenismus ist dagegen die Wortgruppe um *δουλεία* negativ besetzt wegen der hohen Wertschätzung persönlicher Freiheit.[18]

Bezüglich des rechten Umgangs mit Sklaven zeigen sich verschiedene Tendenzen. Während Ijob (31,12-15) die Gemeinsamkeit der Menschen betont (auch der Sklave ist von Gott geschaffen), mahnt Jesus Sirach (33,24-31) nicht gerade zu rücksichtsvollem Umgang mit Sklaven. Die dort formulierten negativen Klischees über die Sklaven, finden sich auch, wie noch zu zeigen sein wird, bei den Kirchenvätern wieder.

Im NT zeigt sich die Unsicherheit in der Terminologie ebenfalls an den Übersetzungen. So findet man in der Übersetzung der Italienischen Bischofskonferenz (CEI) schiavo (Joh 8,35), servo (Mt 10,24), domestico (1 Petr 2,18), wo die die Einheitsübersetzung jeweils „Sklave" schreibt.

In den Evangelien fällt zunächst auf, dass uns kein direkter Kontakt Jesu mit einem *δοῦλος* berichtet wird mit der einzigen Ausnahme von Lk 22,51: das Ohr des Malchus wird geheilt.[19] In Lk 17,7-10 ist mindestens die Bildhälfte problematisch (alle sind unnütze Knechte, bei denen sich der Herr nicht bedankt). Das muss in einem Gleichnis nicht eine Rechtfertigung der Sklaverei bedeuten, wie Hoseas

15 Siehe unten Abschnitt 7.

16 C.Westermann, 'aébaed, p. 186. Zur jüdischen Praxis in hellenistisch-römischer Zeit vgl. Hezser, Catherine, Jewish Slavery in Antiquity, Oxford 2005.

17 Man beachte aber Joh 8,33: „Wir sind Samen Abrahams und nie jemandes Sklaven gewesen."

18 Vgl. Weiser, Alfons, *δουλεύω*, in: Balz, Horst/Schneider, Gerhard (Hg.), Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament I, 844-852, hier 848; dort finden sich die Stellen, wo von Haussklaven die Rede ist. Vgl. zum NT auch Spicq, Charles, Le vocabulaire de l'esclavage dans le Nouveau Testament, in: Revue Biblique 85 (1978) 201-226. Eine bezeichnende Begebenheit berichtet Herodot (VII 135). Der persische Feldherr Hydarnes fragt eine Gesandtschaft aus Sparta, warum sie sich nicht unterwerfen und so Freunde des Königs werden wollten. Darauf antworteten sie: „Hydarnes, dein Rat an uns geht nicht von der gleichen Erfahrung aus; das eine nur hast du erprobt und rätst es uns, das andere aber kennst du nicht. Du verstehst das eine: Sklave zu sein; von der Freiheit aber hast du noch nichts erfahren, ob sie süß ist oder nicht. Hättest du sie gekostet, du würdest uns raten, nicht nur mit der Lanze, sondern auch mit Beilen zu kämpfen."

19 Die Anweisung an die Diener (*διάκονοι*) in Joh 2,7 zählt hier wohl nicht.

Heirat einer Dirne nicht die Prostitution rechtfertigt. Ebenso wenig ist der ungerechte Richter in Lk 18,1-8 gerechtfertigt[20].

Wichtiger für die weitere Entwicklung ist freilich die Briefliteratur des NT: der Philemonbrief, die Haustafeln (Kol 3,18-4,1; Eph 5,21-6,9; 1 Petr 2,18-3,7) sowie 1 Kor 7,17-24. Diese Texte zeigen immerhin, dass die frühe Gemeinde offen war für Sklaven wie Onesimos. Der Brief an Philemon ist für sich schon ein bemerkenswertes Faktum. Schließlich heißt es in Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; Denn ihr alle seid »einer« in Christus Jesus."

Müsste damit nicht das Ende der Sklaverei als sozialer Institution gekommen sein? Müssten nicht auch die Unterschiede zwischen den Söhnen Noachs (und damit das Stigma Chams) aufgehoben sein?[21] Maxwell unterscheidet für das NT eine dogmatische Theologie der Sklaverei von einer Moraltheologie der Sklaverei. Für die erstere stehen etwa Gal 3,26-28; Kol 3,11; 1 Kor 12,13, wo jeweils die Gleichheit in Christus betont wird, für die letztere vor allem die Haustafeln.[22] Die Bezeichnung „dogmatisch" trifft die Sache aber nur zum Teil. Es ist auch nicht einfach so, dass aus einer eindeutigen dogmatischen Aussage falsche moralische Konsequenzen gezogen worden wären; vielmehr lassen sich aus den „dogmatischen" Aussagen, wie an den Kirchenvätern zu zeigen sein wird, gegensätzliche Konsequenzen ziehen.

Für die weitere Entwicklung ist auch von Bedeutung die Mahnung zum Bleiben im Stande 1 Kor 7,17-24.[23] Der letzte Satz „Brüder, jeder soll vor Gott in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat." will nicht – entgegen einer protestantischen Exegese, die hier ein „status quo-Prinzip", eine protestantische Theologie der Ordnungen hineingelesen hat, – dem jeweiligen Stand eine besondere theologische Qualität zusprechen (den „Beruf" zum Teil der „Berufung" machen). Vielmehr ist der jeweilige Stand für den Berufenen etwas Indifferentes. Eine Änderung würde dem Stand dagegen eine Bedeutung verleihen, die er in Christus nicht mehr hat. Wie im AT werden die Gläubigen als Sklaven (Christi 7,22) bezeichnet. Nach Lk 17,10 sind die Jünger unnütze Knechte. In den Abschiedsreden (Joh 15,15) wird diese Bezeichnung aber aufgehoben: Nicht mehr Knechte sind sie, sondern Freunde.[24]

20 J. Noonan, Church 31.

21 So der Quäker W. Edmundson laut Davis, David B., The Problem of *Slavery* in Western Culture, Oxford 1988, 307.

22 Maxwell, John F., *Slavery* and the Catholic Church, Chichester 1975, 27-30.

23 Vgl. Wolbert, Werner, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf 1981, 107-118; Bartchy, Scott S., *ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ*: First Century Slavery and 1 Corinthians 7:21, Missoula (Montana) 1973.

24 Ähnlich auch bei Philo, de sobrietate 55: der Weise ist eher Freund Gottes denn Sklave.

Ein Problem gibt es bezüglich V. 21. Wovon soll der Sklave Gebrauch machen – von der Sklaverei oder von der Freiheit? Im Original steht nur (ohne Objekt): μᾶλλον χρῆσαι, ebenso in der Vulgata: *magis utere*. Soll er (sie) Sklave bleiben, um zu zeigen, dass die Freilassung in Christus keinen Gewinn bedeutet? Diese Deutung legt sich zunächst vom Kontext her nahe, sie entspricht auch stoischem Gedankengut und speziell einer Äußerung Philos, nach der der Freigelassene zwar kein Diener (οἰκέτης) mehr ist, aber dennoch Sklave (δοῦλος) bleibt, nämlich Sklave seiner Begierden.[25] Die Befreiung aus institutioneller Sklaverei bedeutet demnach wenig. Oder soll der christliche Sklave, wenn er kann, die Freiheit als das Vorzugswürdige wählen? Hier hat es auch unter den Vätern gegensätzliche Interpretationen gegeben.[26] Freilich ist es gar nicht sicher, ob der Sklave selbst die Wahl hatte, ein Angebot der Freilassung abzulehnen.[27] Deshalb könnte man auch ergänzen: κλήσει: bleibe in jedem Fall deiner Berufung treu; oder man verzichtet auf eine Ergänzung entsprechend einem durchaus belegten objektlosen Sprachgebrauch von χρῆσθαι. Dieser Lösung folgt auch die Übersetzung der CEI: profitta piuttosto della tua condizione. Gleichwohl ist zu bemerken, dass die erstgenannte Interpretation eine konservative Position bezüglich der Institution Sklaverei unterstützt hat.

4. Sklaverei des Körpers und der Seele

Wo man die Gleichheit aller Menschen bzw. aller Getauften betont, lassen sich daraus gegensätzliche Folgerungen ziehen. Heute wäre es nahe liegend, aus der gleichen Freiheit aller Menschen auf die Unerlaubtheit der Sklaverei zu schließen. Hier ist allerdings auf den analogen Sprachgebrauch der Termini „Sklave" und „Freier" hinzuweisen, für den besonders Philos Schrift *Quod omnis probus liber sit* ein Schulbeispiel ist.[28] Der Terminus „Sklaverei" so erklärt Philo dort (17), wird im einen Sinn auf Körper angewandt, im anderen auf Seelen: „Körper haben Menschen als ihre Herren, Seelen ihre Laster und Leidenschaften." Darin ist aber zugleich impliziert, dass die letztere Sklaverei die schlimmere ist. Sklaverei als so-

25 Philo, Quod omnis probus liber sit 156.

26 Vgl. Klein, Richard, Die *Sklaverei* in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus, Stuttgart 1988, 201.

27 In den britischen Kolonien in Nordamerika war sogar die Freiheit der Herren zur Freilassung von Sklaven begrenzt; vgl. D. Davis, Slavery, 263.

28 Diese Schrift folgt bei Philo übrigens – wie er am Anfang mitteilt – einer anderen mit dem Titel „Dass jeder schlechte Mensch ein Sklave sei". Diese „Zwillingsschrift", wie Philo sie nennt, ist uns nicht erhalten. Gregor von Nyssa dagegen differenziert bezüglich der Freiheit terminologisch zwischen der äußeren ἐλευθερία- und der inneren αὐτεξουσία; so Bergadá, Maria M., La condamnation de l'esclavage dans l'Homélie IV, in: Hall, Stuart G. (Hg.), Gregory of Nyssa. Homilies in Ecclesiastes, Berlin 1993, 185-196, hier 188.

ziale Institution erscheint damit von vornherein als weniger schlimm. Das ist gut stoisch und daraus folgt: Niemand ist von Natur aus ein Sklave, und eigentlich will niemand ein Sklave sein (36);[29] wenn doch, macht er sich selbst dazu. Entsprechend gilt für den Gerechten (Weisen) das Sophokles-Wort (19): Gott, und kein Sterblicher, ist mein Herr (θεὸς ἐμὸς ἄρχων, θνητὸς οὐδείς). Die Weisen sind – nach Zeno[30] – nicht nur frei, sondern Könige. Das bedeutet aber auch: Wer von Kidnappern als Sklave verkauft wird, ist dadurch nicht unfrei, und durch den Akt des Kaufs wird der Käufer nicht zum Herrn (37).

Aus diesen Aussagen folgt für Philo aber nicht die Ablehnung der Sklaverei als sozialer Institution. Von den beiden einschlägigen alttestamentlichen Beispielen erwähnt er Esau, der auf Grund seiner Torheit zum Sklaven seines Bruders wurde. Der Verlust der Unabhängigkeit ist für Esau eine Wohltat, da er unter solcher Kontrolle vor weiteren Torheiten geschützt ist (57). Wohl, so berichtet Philo (79), haben die Essener die Sklaverei abgelehnt; bei ihnen finde sich kein einziger Sklave. Nach Meinung der Essener verletzen Sklavenhalter das Gesetz der Gleichheit und annullieren die Anordnung der Natur, die die Menschen wie eine Mutter geboren und aufgezogen und sie als Brüder – nicht nur dem Namen, sondern der Wirklichkeit nach – geschaffen habe[31]. Die unterschiedlichen Positionen Philos einerseits und der Essener andererseits illustrieren somit die Möglichkeit, aus der Gleichheit aller Menschen gegensätzliche Konsequenzen in Bezug auf Sklaverei als soziale Institution zu ziehen.

5. Freiwillige und unfreiwillige Sklaverei

Die stoische Position, wie hier an Philo illustriert, findet sich auch unter den Kirchenvätern. Allerdings bekommt sie hier bisweilen eine andere Wendung, womit Philos Grundsatz, dass niemand von Natur Sklave ist, aufgegeben wird. Hier ist vor allem *Ambrosius* zu nennen. Zwar führt auch dieser Sklaverei auf einen Mangel an Weisheit zurück: „Non condicio fortuita servum facit, sed probrosa insipientia".[32] Allerdings fehlt den Barbaren solche Weisheit; entsprechend wird die Beherrschung der Barbaren durch die rationalen Römer gerechtfertigt.[33] Klein kommentiert (mit Bezug auf die biblischen Beispiele Cham und Esau):

> „Da Menschen dieser Art wegen ihres Mißverhältnisses von Trieben und Vernunft nicht als reine »Ebenbilder Gottes« gelten können und offensichtlich auch durch besondere Güte und Mühe dazu nicht zu erziehen sind, erscheint ihr Sklaventum auch philosophisch-theo-

29 Vgl. auch Philo, de specialibus legibus 2, 69.
30 Überliefert bei Diogenes Laertios VII, 122.
31 Vgl. zu den Essenern auch Josephus, Antiquitates Judaicae 18, 20f.
32 Ambrosius, De Iacob et vita beata 2,12; CSEL 32,2; 39.
33 Vgl. R. Klein, Sklaverei 13.

logisch begründet. Ihre Tätigkeit unter der Obhut anderer fügt sich ebenso in die *imago dei*-Lehre ein, wie die Unterordnung des affektgebundenen Seelenteils, der *anima irrationalis*, unter die höhere Substanz, die *anima rationalis*. Damit war für das Glaubensverständnis des Ambrosius eine ausreichende Absicherung der Sklaverei gegeben. Als besonderes Kennzeichen kann dabei die Entsprechung von realistischer Lebensbeobachtung, biblischer Aussage und philosophisch-theologischer Interpretation gelten."[34]

Mindestens in Bezug auf christliche Sklaven könnte man freilich einwenden, dass diese doch durch Annahme des Glaubens ausreichend Weisheit bewiesen hätten. Dennoch macht sich hier die der Stoa entgegengesetzte Position des Aristoteles bemerkbar, gemäß der manche Menschen von Natur Sklaven sind (φύσει δοῦλοι)[35]. Daneben gibt es freilich – so wäre zu ergänzen – auch solche, die durch ein Unglück (Raub oder Kriegsgefangenschaft) zu Sklaven geworden sind (τύχῃ δοῦλοι), für die Daniel als biblisches Beispiel dient, und schließlich Kinder von Sklaven, die ohne eigene Schuld in diesen Stand geboren sind.[36] Diese Möglichkeit (der unfreiwilligen Sklaverei) bestreitet die Stoa zwar; aber diese Bestreitung gilt eben nur für die „wahre" geistige Sklaverei. Die aus Raub resultierende Sklaverei kann – wie im Fall des ägyptischen Joseph – ein Prüfstein für Tugend und Gottvertrauen sein.[37] Bei unschuldig in Gefangenschaft geratenen Römern tritt Ambrosius freilich rückhaltlos für deren Befreiung ein. Es fragt sich, warum diese gefangenen Römer es nicht wie andere Menschen nötig haben sollen, ihre Versklavung entsprechend zu deuten und für das Wachstum in der Tugend zu nutzen. Im Fall der Römer propagiert Ambrosius somit keine Relativierung und Spiritualisierung der Sklaverei.[38] Es ist ihm wie anderen Autoren wohl zu wenig bewusst, dass die Mahnung, ein Übel als Prüfstein für die Tugend anzunehmen, nur im Fall der Unabänderlichkeit dieses Übels oder der Inopportunität einer Änderung (weil mit zu hohen Kosten oder Risiken verbunden) legitim ist. Diese Voraussetzung macht Ambrosius bei versklavten Römern offensichtlich nicht.

Anders als bei Ambrosius gilt für Augustinus: *nullus autem natura, in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati.*[39] Für ihn ist die Sünde Ursache der Sklaverei und letztere die für die Sünde angemessene Strafe.

34 Ebd. 32.

35 Aristoteles, Politik I 5 1254b 17ff. Unter den Stoikern hat wohl auch Panaitios ähnlich gedacht. Für Cicero sind die Juden und Syrer „nationes nati servituti" (de provinciis consularibus oratio 5.10). Vgl. auch Josephus, Antiquitates Iudaicae 11, 210: Haman ist indigniert, dass Mordechai nicht niederkniet, der doch im Gegensatz zu den freien Persern nicht besser als ein Sklave ist. Zur Auswirkung der aristotelischen Position im Islam vgl. B. Lewis, Race and Slavery 54f.

36 Sklaverei war auch vorgesehen für illegitime Kinder von Klerikern; vgl. J. Maxwell, Slavery 37f.

37 Vgl. Ambrosius, de officiis ministrorum I 112.

38 Vgl. R. Klein, Sklaverei 26.

39 De civitate Dei XIX 15. Allerdings ergibt sich hier die Schwierigkeit, dass die Bibel vor Noachs Auszug aus der Arche von keiner Sklaverei berichtet.

Damit entspräche die Sklaverei – scholastisch gesprochen – dem sekundären, aber nicht dem primären Naturrecht. Biblisches Beispiel ist Cham, der (mit seinen Nachkommen) mit Recht versklavt wird. Allerdings ist auch Augustinus hier nicht ganz konsequent, wie Klein bemerkt:

> „Am deutlichsten wird der Rückgriff auf die aristotelische φύσει δοῦλος-Lehre dort, wo der Verfasser des Gottesstaates betont, daß es im Sinne der göttlichen Vorsehung gelegen sei, wenn gewisse Völker die Abhängigkeit von einem mächtigen Reich, z.B. von den Assyrern und den Römern, vorgezogen haben, weil sie erkannten, daß von Natur aus die einen mit Herrschaft begabt, die anderen zu Recht unterworfen seien. Ohne hier nach einem sündhaften Handeln Ausschau zu halten, erklärt der römerstolze Bischof den unaufhaltsamen Aufstieg Roms als Folge des göttlichen Willens".[40]

6. Homotimia und homodouleia

Die griechischen Väter betonen deutlicher als die lateinischen die ursprünglich gleiche Würde aller Menschen (ὁμοτιμία): Von Natur aus gibt es keine Sklaven, sagt Basilius[41]. Vor Gott sind alle Menschen im spirituellen Sinne „Mitsklaven" (ὁμόδουλοι – homodouloi). Angesichts dieser gemeinsamen spirituellen Sklaverei erscheint dann die irdische wiederum zweitrangig, wenn auch deren allmähliches Verschwinden – wenigstens bei Chrysostomus[42] – als wünschenswert angesehen wurde. Deshalb schlägt Chrysostomus den Herren auch vor, freizulassende Sklaven vorher ein Handwerk lernen zu lassen; andernfalls wären sie schließlich nur in größeres Elend geraten. Allerdings war das Los von Handwerkern und Landpächtern in dieser Zeit auch nicht immer besonders rosig, so dass den Sklaven eine Freilassung oft gar nicht wünschenswert erschien.[43] Der Sklavenstand bot immer-

40 R. Klein, Sklaverei, 221f. Entsprechend stellte auch die Versklavung fremder Stämme kein prinzipielles Problem dar. Klein urteilt (120): „Was dem Theologen in heilsgeschichtlicher Sicht ein unerträgliches Ärgernis ist – nullus natura servus est hominis –, das wird dem Römer zu einer segensreichen Einrichtung."

41 De spiritu sancto 51 (PG XXXII 160f: *Οὐκ ἐννοοῦντες ὅτι παρὰ μὲν ἀνθρώποις τῇ φύσει δοῦλος οὐδείς*).

42 So R. Klein, Die *Sklavenfrage* bei Theodoret von Kyrrhos: „Die 7. Rede des Bischofs über die Vorsehung", in: Gerhard Wirth u.a. (Hg.), Romanitas – Christianitas: Untersuchungen zu Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit (Festschrift für Johannes Straub), Berlin 1982, 586-633, hier 612.617.

43 Außerdem waren Freigelassene oft ihrem früheren Herrn noch zu Dienstleistungen verpflichtet als Gegenleistung für die Freilassung; vgl. etwa Platon, Nomoi XI 915a und Waldstein, Wolfgang, Operae Libertorum: Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven, Stuttgart 1986. Zu ähnlichen Bestimmungen im islamischen Bereich vgl. Segal, Ronald, *Islam's Black Slaves*. The Other Black Diaspora, New York 2001, 36.

hin soziale Sicherheit.[44] Entsprechend ist auch das Motiv der Sklavenflucht bezeichnend, die zu Augustins Zeiten offenbar öfter vorkam (obwohl die Väter diese eindeutig verurteilen): Man suchte nicht die Freiheit, sondern einen besseren Herrn. Da sich die Zahl der Sklaven in dieser Zeit verringerte und damit der Bedarf stieg, war das auch durchaus aussichtsreich (obwohl man entlaufene Sklaven eigentlich nicht einstellen durfte).[45]

Wie bei den lateinischen Vätern finden sich bei den Kappadokiern die negativen Klischees über die Sklaven: faul, hinterhältig, geschwätzig, trunksüchtig. Dabei wird nicht gefragt, ob diese Eigenschaften nicht als eine Art Überlebensstrategie gegenüber schlechten Herren eine mildere Beurteilung erfahren müssten, wie Seneca formuliert: „Wir haben sie nicht zu Feinden, sondern machen sie dazu." (non habemus illos hostes, sed facimus)[46] und:

> „So kommt es, daß die *über* ihren Herrn reden, denen in Gegenwart des Herrn zu sprechen nicht erlaubt ist. Hingegen jene, die nicht nur in Gegenwart des Herrn, sondern mit ihnen selbst Gespräch hatten, deren Mund nicht zugenäht wurde, waren bereit, für den Herrn den Nacken darzubieten, drohende Gefahr auf ihr Haupt abzulenken."[47]

Seneca macht auf diese Weise deutlich, dass die (leibliche) Sklaverei nicht auf den Leib beschränkt ist, sondern auch „an oppression on the mind" bewirkt, wie später der Quäker William Edmundson formuliert hat.[48]

Die negativen Klischees haben aber speziell bei den Kappadokiern noch einen anderen Sitz im Leben, nämlich die Christologie, speziell antiarianische Polemik. Gegen die Arianer betont man, dass Christus nur die μορφή des Sklaven angenommen habe. Die Arianer aber beraubten ihn seiner Würde, indem sie ihn wesenhaft zum Sklaven machten, ihn mit derartigem Gesindel auf eine Stufe stellten. Die genannten Klischees werden ins Feld geführt, um die Entehrung Christi durch die arianische Position zu illustrieren.[49] Eine dogmatische christologische

44 Diese Vorteile formuliert vor allem Theodoret von Kyrrhos; vgl. dazu ebd. 595f. Unverdächtiger dürften hier Epiktets Bemerkungen in Diatribe IV 1,33-40 sein; Epiktet war schließlich selbst ein freigelassener Sklave.

45 Vgl. R. Klein, Sklaverei 192-209.

46 Seneca, Briefe 47,5.

47 Ebd. 47,4.

48 Vgl. D. Davis, Slavery 307. In Uncle Tom's Cabin schildert Harriet Beecher-Stowe dagegen in der Titelfigur einen Schwarzen, der durch die Sklaverei nicht moralisch verdorben wurde; aber das ist wohl nicht die Regel.

49 Vgl. hierzu Klein, Richard, Die *Haltung* der kappadokischen Bischöfe Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zur Sklaverei, Stuttgart 2000. Man würde Christus gleichsam auf eine Stufe mit Apollon und Poseidon stellen, die als zeitweilige Knechte Laomedons die Mauern Trojas erbauen müssen; vgl. Homer, Ilias 21,442-460 und Augustinus, De civitate Dei III 2. In diesem Zusammenhang ist wohl auch die für die Antike typische Geringschätzung körperlicher Arbeit zu erwähnen, wie sie etwa Cicero in De Officiis I 42, 150f formuliert.

Auseinandersetzung hat damit mindestens indirekt die Botschaft von der Gleichheit von Herren und Sklaven in Christus verdunkelt.

7. Die Verurteilung des Stolzes

Der bemerkenswerteste Text der griechischen Väter zur Sklaverei ist wohl Gregor von Nyssas 4. Homilie über Kohelet. Zu Kohelets in 2,7 erwähntem Sklavenerwerb heißt es dort:

> „Was für ein Beispiel von Arroganz ... dass ein Mensch denkt, Herr über seine eigene Art zu sein ... Du verdammst einen Mann zur Sklaverei, wo er doch von Natur frei ist und einen freien Willen besitzt, und du machst ein Gesetz in Konkurrenz zu Gott und setzt sein Gesetz für die Menschheit außer Kraft. ... Du hast die Grenzen Deiner Autorität vergessen, dass nämlich deine Herrschaft begrenzt ist auf die vernunftlosen Dinge. ... Warum gehst Du über das hinaus, was dir unterworfen ist, indem du deine eigene Art auf eine Stufe stellst mit vierfüßigen Dingen und Dingen ohne Füße. Indem Du die menschliche Spezies aufteilst in Sklaverei und Eigentümerschaft, hast du sie sich selbst versklavt und sich zum Eigentümer ihrer selbst gemacht."

Das klingt heute wie eine eindeutige Verurteilung der Sklaverei. Hier ist aber zu bedenken, dass Gregor möglicherweise selbst Sklaven besessen hat, jedenfalls aber die Familie, aus der er stammte. Sein Bruder Basilius beruft sich auf die biblischen Geschichten von Cham und Esau zur Rechtfertigung der Sklaverei. Auch Gregor von Nazianz besaß Sklaven.[50] Gregor von Nyssa als Bischof einer kleinen Diözese besaß wohl kaum den Einfluss, ein solches System zu zerstören. Man wird deshalb dem folgenden Urteil Noonans folgen müssen:

> "The argument, it seems to a modern reader, is irresistible, and the conclusion inescapable: you, dear sinner in my congregation, must free your slaves. The conclusion is never reached. The preacher goes on to denounce usury in lending money, drinking too much, and cultivating a delicate palette. Sins are being scorched. There is not a whisper of abolitionism. The institution was too entrenched to be shaken, or even stirred, by such fine rhetoric."[51]

50 Vgl. dazu R. Klein, Haltung 30-32. Vgl. ebd. 599: „Die Familienväter, welche mit ihren Sklaven im christlichen Geist umgingen, für sie sorgten und ihnen sogar verantwortungsvolle Aufgaben übertrugen, fielen gewiß nicht unter das Verdikt der menschlichen Hybris in dieser Predigt; denn die Erregung wurde ohne Zweifel durch die unerträglichen Praktiken auf den Sklavenmärkten ausgelöst und gewann erst dadurch ihre Brisanz."

51 J. Noonan, Church 236. Wickham, Lionel, *Homily* 4, in: Hall, Stuart G. (Hg.), Gregory of Nyssa. Homilies in Ecclesiastes, Berlin 1993, 177-184, hier 179, formuliert: „Gregory treats the matter in the domain of private conscience. This is an example of the kind of arrogance against God and Man of which we each individually may be guilty. Gregory is not generalizing to the condemnation of a social system as such, so far as I can see. What he has to say is consistent with the toleration of the system, provided that the absolute claims of God are recognized. To put it another way, Gregory's arguments are against the use of

Außerdem passt die antiarianische Polemik der Kappadozier mit ihren negativen Sklavenklischees kaum zu einer Konklusion im Sinne der Abschaffung der Sklaverei.[52] Was hart verurteilt wird, ist der Sklavenhandel[53] und unwürdige Sklavenbehandlung. Schließlich ist bezeichnend, dass weder Gregor noch offenbar irgendein anderer Kirchenvater eine eigene Schrift *de servitute* oder περὶ δουλείας geschrieben hat. Wohl gibt es etwa von Gregor Schriften über Wucher und Unzucht; die Sklaverei ist dagegen nicht als grundlegendes Problem empfunden worden, das eine besondere Abmachung verdiente. *Δοῦλος* ist darüberhinaus im christlichen Kontext kein negatives Wertungswort; es gibt auch keine einheitliche Terminologie für den Sklaven. So finden sich die Bezeichnungen *δοῦλος*, *ἀνδράποδον*, *οἰκέτης* im Lateinischen *servus*, *mancipium* und *famulus*. So fiel es der Kirche leicht, den Wucher und die Unzucht zu verurteilen, aber nicht die Sklaverei.

Wickham macht deutlich, dass das Genus dieser Aussagen paränetischer Art ist; er betont:

> „that the sermon is not the place where the preacher attempts in ancient or modern times, to change people's basic assumptions, whether doctrinal or moral. Convictions are reinforced ... but not profoundly altered."[54]

In diesem Sinn sind auch die Haustafeln des NT einzuordnen. Sie verurteilen die Sklaverei nicht, sie rechtfertigen sie aber auch nicht ausdrücklich, sondern setzen sie voraus. Dieser paränetische Charakter ist bei der Bezugnahme auf diese Texte in der Geschichte (im Sinne der grundsätzlichen Legitimität der Sklaverei) nicht berücksichtigt worden.

8. Bewertung

Die Qualifizierung der Sklaverei als in sich schlecht dürfte zunächst wenig Probleme bereiten, weil das Wort „Sklaverei" bereits die negative Beurteilung enthält. Damit bleibt aber noch offen, ob diese Bewertung sich (im aristotelischen Sinne) auf ein Extrem bezieht, also den *excessus oppressionis et tyrannidis* impliziert. Dieser würde dann nicht mehr zu den (akzidentellen) Umständen gehören, wie das

one person by another, where that use implies the assumption of divine superiority; they are not against employment as such."

52 Anders Kontoulis, Georg, Zum Problem der Sklaverei (DOULEIA – DOULEIA) bei den kappadokischen Kirchenvätern und Johannes Chrysostomus, Diss. Münster, Bonn 1993; vgl. dazu kritisch Klein, Richard, Gibt es eine Sklavenethik bei Gregor von Nyssa? Anmerkungen zu David R. Stains, „Gregory of Nyssa's Ethic of Slavery and Emancipation", in: H. Drobner/A. Viciano, Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes, Leiden 2000, 593-604.

53 Slavenhändler erscheinen in 1 Tim 1,10 unter denen, für die das Gesetz bestimmt ist.

54 L. Wickham, Homily 180.

Newman noch angenommen hat.[55] Für Newman ist die Sklaverei ein Instrument, das man missbrauchen, aber offenbar auch in sittlich legitimer Weise gebrauchen kann: *abusus non tollit usum*. Paulus setzt in seiner Empfehlung an Philemon voraus, dass dieser sich der „Exzesse" enthält, indem er Onesimos wie einen Bruder behandelt. Für Allies scheint die Sklaverei dagegen auch unter solchen Bedingungen „in sich schlecht", weil sie mit der Gleichheit der Menschen unvereinbar ist. Sollte Johannes Paul II diese Meinung geteilt haben, läge darin eine deutliche Korrektur der bisherigen Bewertung. Wie im Fall des Ehebruchs nicht ein Exzess die Handlung schlecht macht, sondern der Verkehr mit nur *einer* anderen Frau, wäre hier die Institution Sklaverei als solche in sich schlecht.

Zur Begründung einer solchen Anschauung verwies Allies (mit A. Cochin) auf die Gleichheit aller Menschen und folgerte daraus das Recht auf eine faire Bezahlung, die Liebe, die Sorge für die Schwachen, ein Verhalten gemäß der Goldenen Regel. Das mag heute plausibel klingen; die Folgerung als solche ist aber noch nicht ganz schlüssig. Zum einen schließt die Gleichheit aller Menschen vor Gott nicht relevante Ungleichheiten aus, wie sie etwa zwischen Eltern und Kindern oder Ärzten und Patienten bestehen. Wenn Aristoteles (und viele nach ihm) die Angehörigen bestimmter Völker als Sklaven von Natur aus betrachtet, bescheinigt er ihnen eine konstitutive Unmündigkeit; damit ist der Sklavenstatus für sie angemessen.[56] J. Capizzi bemerkt bezüglich der Spanier:

> „There is a significant gap dividing the recognition of human equality from a particular kind of governing relationship. The Spanish would not have been the first to have seen in their slaves the image of God and still have determined that slavery was no violation of that kind of equality."[57]

Noch 1958 äußert M. Zalba in seinem Compendium, ein *dominium perfectum et directum* sei nicht erlaubt, wohl dagegen ein *dominium imperfectum et indirectum*. Er betont durchaus die Gleichheit der Menschen: „Omnes homines naturae pares sunt et singuli eorum habent finem personalem, inviolabilem, soli Deo

55 An diesem Beispiel zeigt sich übrigens, dass solche Umstände keineswegs zu den „zweitrangigen" Merkmalen einer Handlung gehören, wie der KKK behauptet (1754): „Circumstantiae, in quibus consequentiae includuntur, elementa sunt secundaria actus moralis." Der abusus ist ja hier das für die moralische Beurteilung Entscheidende; er ist nur nicht-wesentlich für die Tatsache, dass es sich um Sklaverei handelt. Der KKK verwechselt hier nicht-wesentlich mit unwesentlich (unwichtig, zweitrangig). Definiert man den abusus freilich schon in die „Sklaverei" hinein, gehört er (wesentlich) zum Objekt.

56 Solche Einstellung macht sich auch in anderem Kontext bemerkbar. Die Meinung, wer die hellere Hautfarbe hat, hat auch mehr Führungsqualität hat in Ruanda zur Bevorzugung der Tutsis durch die Kolonialmächte (Deutschland und Belgien) sowie durch die Missionare geführt. Das änderte sich erst nach dem 2. Weltkrieg; vgl. Longman, Timothy, Christianity and Genocide in Rwanda, Cambridge 2010.

57 Capizzi, Joseph, The *Children* of God: Natural Slavery in the Thought of Aquinas and Vitoria, in: Theological Studies 63 (2002) 31-52, hier 41 Anm. 41.

subordinatum, nulli aliorum hominum subordinabile." Damit ist aber für ihn die Sklaverei nicht ausgeschlossen:

> „Servitus qui consistit in subiectione, etiam perpetua, in qua quis pro alimentis teneatur omnes suas operas alteri praestare, iuri naturae non repugnat, siquidem iura inviolabilia cum ea componi possunt. Attamen dignitati humanae minus convenit; et vix non semper erit de facto illicita, sive quia in re iura illa inviolabilia non revereatur, sive quia in conventione ineunda cum servo exigentias iustitiae et caritatis vix attendet."[58]

Heute wird die Sklaverei verurteilt, weil man die Meinung des Aristoteles bezüglich der Menschen, die von Natur aus Sklaven sind, für falsch hält. Und selbst wenn sie richtig wäre, ergäbe sich die Pflicht, solche Menschen zur Mündigkeit zu führen (wie im Fall von Kindern).[59] Zum andern könnte man fragen, ob die Forderungen von Allies prinzipiell nicht auch innerhalb der Institution Sklaverei erfüllbar wären, wie das Paulus offensichtlich voraussetzt. Dazu wäre zunächst die Sklaverei ohne den *excessus oppressionis et tyrannidis* neutral zu definieren, etwa nach dem Beispiel von Merkelbach: *status subiectionis quo quis pro alimentis tenetur omnes operas suas alteri praestare in perpetuum*. Das lässt zwar verschiedene Formen von Sklaverei im einzelnen zu.[60] Der entscheidende Faktor dürfte aber die fehlende Geschäftsfähigkeit sein: Der Sklave kann nicht – oder nicht ohne Erlaubnis – Verträge abschließen, heiraten, vor Gericht gehen, als Zeuge aussagen etc. Damit wird aber die Handlungsfreiheit, die *prima facie* dem Menschen als sittlichem Wesen zusteht, in schwerwiegender Weise eingeschränkt. Dieses Übel ist auch durch bloße Gesinnungsreform nicht zu beheben.

Außerdem lädt ein solcher Status zu Missbrauch durch die Herren geradezu ein. Die Mahnungen des Augustinus an die Herren bezeugen wohl auch, dass das Verhalten der christlichen Herren häufig nicht angemessen war.[61] Aber nicht nur das: die Institution Sklaverei selbst bestimmt auch die konkreten Pflichten, sie kann eine wirkliche Behandlung des Sklaven als Bruder verhindern. Was hätte etwa Philemon getan, wenn er eine finanzielle Notlage nur durch Verkauf seines

58 Zalba, Marcellino, Theologiae Moralis Compendium I, La Editorial Catolica, Madrid 1958, 1710f.

59 J. Maxwell, Slavery 98f, zitiert folgende treffende Kritik von Abbé Raynal (1770) zu dem aristotelischen Argument: „The minds of the negroes are narrowed because slavery destroys all resilience of spirit ... They are treacherous because they are under no obligation to speak the truth to tyrannical masters. They acknowledge the superiority of our intelligence because we have perpetuated their ignorance. They admit the justice of our authority because we have abused their weakness ... You have left nothing undone whereby to degrade these unfortunates, and then reproach them for their vileness."

60 Laut Capizzi hat D.B. Davis gesagt: „The more we learn about slavery, the more difficulty we have defining it." (J. Capizzi, Children 32, Anm. 3).

61 Vgl. R. Klein, Sklaverei 174-192.

Sklaven an einen weniger wohlwollenden Herrn hätte abwenden können? Wäre er zu diesem Verkauf nicht seiner Familie gegenüber verpflichtet gewesen?[62]

Für die Antike hat Theodoret von Kyrrhos noch ganz unschuldig bemerkt: Die Scheidung in Herren und Sklaven ist vorteilhaft für das menschliche Leben (*Ὅτι δουλεία καί δεσποτεία πρόσφοροι τῷ βίῳ*).[63] Er behauptet sogar, „das das Dasein der Sklaven aufs Ganze gesehen beneidenswerter sei als das der Herren" und schildert eindringlich das Leben eines geplagten Hausvaters und die durch die soziale Sicherheit gegebene Sorglosigkeit des Sklaven[64] und zitiert ein Sprichwort, gemäß dem der Schlaf des Sklaven süß ist (*Γλυκὺς ὁ ὕπνος τῷ δούλῳ*). Man würde freilich gern wissen, ob er diese Aussage auch in der ersten Person bestätigen würde, ob er also für sich selbst die Sklaverei der Freiheit vorziehen würde. Heute hätten überdies die Herren und Herrinnen von Sklaven ein ernstes Problem, zumindest in Ländern mit einem gewissen sozialen Standard: Sie hätten die Hausklaven angemessen zu belohnen und auch in Alter und Krankheit für sie zu sorgen. Das wäre für die meisten zu teuer.[65] Selbst wenn unter anderen Umständen die Sklaverei für beide Teile einen gewissen Nutzen hätte – es ist wohl kaum zu erweisen, dass dieser Nutzen nicht auch erreichbar wäre, ohne Menschen die Geschäftsfähigkeit zu nehmen und damit weithin rechtlos zu machen.

Dieses schlichte teleologische Argument mag auf den ersten Blick zu banal erscheinen; es ist aber von erheblichem Gewicht.[66] Das folgende Argument von Grisez könnte deontologisch verstanden werden: „Treating others as property violates their personal dignity." Dem ist nicht zu widersprechen; die Frage ist nur, *wann* man andere als Eigentum behandelt bzw. was eigentlich als Eigentum behandelt wird: die Person oder deren Arbeitskraft. Apologeten der Sklaverei hätten letzteres behauptet. Grisez fährt fort: „The clearest case of treating persons as

62 Eine solche Situation findet sich am Anfang des Romans Onkel Toms Hütte von H. Beecher Stowe. Newman verweist hinsichtlich der Gefahr des Missbrauchs zum Vergleich auf eine Armee. Dabei übersieht er, dass diese Institution wohl weniger verzichtbar ist als die Sklaverei, jedenfalls heute.

63 Vgl. R. Klein, Sklavenfrage 590f. Das Zitat ist die Überschrift der 7. Rede Theodorets, PG 83, 565.

64 Vgl. R. Klein, Sklavenfrage 595f.

65 Dies Problem zeigt sich bereits in der Antike. Nach Sueton (Leben der Cäsaren. Claudius 25) haben gewisse Personen „ihre kranken und mit Gebrechen behafteten Sklaven auf die Äskulap-Insel" ausgesetzt, „um sie nicht pflegen zu müssen". Der Kaiser verordnete, „daß alle Ausgesetzten als frei zu gelten hätten und nicht wieder in den Dienst des Herrn zurückkehren müßten, wenn sie wiederhergestellt seien; falls es aber jemand vorzöge, seinen Sklaven zu töten statt auszusetzen, so werde er des Mordes angeklagt." (Übs. nach André Lambert, München ^{2}1977.)

66 Vgl. ausführlicher Hare, Richard M., What Is Wrong with Slavery?, in: Hare, Richard M., Essays on Political Morality, Oxford 1989, 148-166.

property is the form of slavery in which masters own slaves just as they own animals."[67]

Hier ist der *excessus oppressionis et tyrannidis* wiederum Teil der Definition der Sklaverei bzw. dessen, was es heißt, eine andere Person als Eigentum zu behandeln. Das könnte schließlich auch ohne Exzess geschehen, etwa wenn Fußballspieler gekauft und verkauft werden. Damit sei die Schwierigkeit eines deontologisch verstandenen Verbots nur angedeutet.

9. Eine unbekannte Sünde

Wie schon angedeutet, hat die Korrektur der kirchlichen Position zur Sklaverei (wenn sie denn als solche zu verstehen ist) anscheinend keine Aufmerksamkeit oder Irritation erregt. Andere Entwicklungen der kirchlichen Lehre sind bekanntlich durchaus auf Widerstand gestoßen. So proklamierte das Vaticanum II (in *Dignitatis Humanae* 2), niemand dürfe gehindert werden, gemäß seinem religiösen Glauben privat und öffentlich zu leben. Die Korrektur zur früheren Position liegt hier in dem Ausdruck „und öffentlich". Diese Freiheit, eine nach katholischer Überzeugung irrige Überzeugung öffentlich zu proklamieren, wird bekanntlich bis heute von der Pius-Bruderschaft nicht akzeptiert. Solche Gegnerschaft gegen Korrekturen findet sich auch bezüglich anderer Fragen, allerdings weniger massiv vorgetragen, etwa wenn ein Wandel in der kirchlichen Position schlicht geleugnet wird. So leugnet A. Dulles schlicht eine Revision in der kirchlichen Position zur Todesstrafe; sie wäre „a serious problem regarding the credibility of the magisterium": „If the tradition on capital punishment had been reversed, serious questions would be raised regarding other doctrines."[68]

Dabei ist eine solche Änderung geschehen, nachdem die ursprüngliche Formulierung des KKK in dieser Sache auf weites Unverständnis gestoßen war. Der Wandel lässt sich vereinfacht so erläutern: Früher billigte man dem Staat ein prinzipielles Recht zur Verhängung der Todesstrafe zu; dieser konnte davon Gebrauch machen oder auch nicht. Jetzt gilt: Der Staat hat nur dann ein entsprechendes „Recht", wenn die Sicherheit des Staates nicht anders zu gewährleisten ist.[69] Für Dulles ist dagegen die Ablehnung der Todesstrafe „a prudential judg-

67 Grisez, Germain, Living a Christian Life, Quincy (Illinois) 1993, 385.

68 Dulles, Avery Cardinal, Catholic Teaching on the *Death Penalty*: Has It Changed?, in: Owens Eric C./Carlson John D./Elshtain Eric P. (Hg.), Religion and the Death Penalty. A Call for Reckoning, Grand Rapids 2004, 23-30, 26. Immerhin spricht das Dokument der Internationalen Theologenkommission über die Lex naturalis (von 2009) in Nr. 53 von einer „evoluzione della riflessione morale su questioni come la schiavitù, il prestito a interesse, il duello o la pena di morte".

69 Vgl. Wolbert, Werner, Du sollst nicht töten. Systematische Überlegungen zum Tötungsverbot, Freiburg i.Ue/ Freiburg i.Br. ^{2}2008, 64-70.

ment“[70]; die klassische Lehre sei nicht in Frage gestellt; die Einwände aus Klugheitsgründen „pose severe limits on its implementation“[71] Man finde weder im Katechismus noch bei Johannes Paul II die Idee, „that it is never legitimate to kill another human being intentionally“.[72] Eine schwächere Deutung im Sinne einer „Entwicklung“ beachte nicht den retributiven Sinn der Strafe[73] (dieser wird aber von Johannes Paul für die Todesstrafe gerade nicht geltend gemacht).

Solche Angst vor einem lehramtlichen Autoritätsverlust ist bezüglich der Sklaverei nicht wahrzunehmen, vielleicht weil man über die frühere prinzipielle Billigung der Sklaverei wenig informiert und das Problem in keiner Weise akut ist. Bezüglich der Todesstrafe zeigt sich diese Angst bezeichnenderweise in den USA, wo die Todesstrafe praktiziert wird.[74] Manche mögen wie Leo XIII. denken, die Kirche habe von Anfang an die Sklaverei zu eliminieren versucht („ut servitutem, quae misero iugo premebat mortalium quamplurimos, sublatam cerneret penitusque deletam“)[75] Diese Aussage entspricht nicht den Tatsachen. Eine eindeutige

70 A. Dulles, Death Penalty 28.

71 Ebd. 29.

72 Ebd. 27.

73 Ebd. 27f. Ähnlich spricht Long, Steven A., Evangelium Vitae, St. Thomas Aquinas, and the Death Penalty, in: The Thomist 63 (1999) 511-552, von einer „reduktionistischen“ Lesart der Dokumente (518; vgl. 529-548). Für ihn kann es nicht sein, dass der Papst etwas anderes sagt als Thomas von Aquin. Er mag zwar nicht ganz Unrecht haben, wenn er sagt (549): „But formally to commingle private, individual acts of self-defense with the political community's exaction of justice is seriously problematic.“ Seine angeblich nicht-reduktionische Lesart ist aber in Wirklichkeit eine Korrektur von EV und KKK. Letzterer formuliert in 2267: „Traditionalis doctrina Ecclesiae, supposita plena determinatione identitatis et responsabilitatis illius qui culpabilis est, recursum ad poenam mortis non excludit, si haec una sit possibilis via ad vitas humanas ab iniusto aggressore efficaciter defendendas.“ Das ist eine rein generalpräventive Begründung.

74 Die Unsicherheit hat sich nach Brugger, Christian E., Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition, Notre Dame (Indiana) 2003, 11f, in Äußerungen von Kardinal Ratzinger gezeigt. 1995 habe er geäußert, die Reserve gegen die Todesstrafe sei in der Endfassung des KKK stärker als in der ersten Fassung. Hier liege ein „real development“ vor; auf eine Nachfrage von Father John Neuhaus bezüglich Evangelium Vitae habe er jedoch geantwortet: „Clearly, the Holy Father has not altered the doctrinal principles which pertain to this issue as they are presented in the Catechism, but has simply deepened the application of such principles in the context of present-day historical circumstances. Thus, where other means for self-defense of society are possible and adequate, the death penalty may be permitted to disappear.“ Etwas sophistisch interpretiert, müssten sich die beiden Äußerungen nicht widersprechen: Sollten sich „nur“ die Prinzipien nicht geändert haben, könnte die Anwendung der Prinzipien im konkreten Fall (bei geänderten Bedingungen oder korrekterer Anwendung) zu einem anderen Ergebnis geführt haben. Ein Kardinal deutscher Zunge hat übrigens gemeint, man könne die Todesstrafe unter die sittlich schlechten Handlungen einordnen; da wäre Dulles wohl entsetzt.

75 In den litterae circulares an Missionare in Afrika „Catholicae Ecclesiae“ in: Acta Sanctae Sedis 23 (1890/91) 257-260, hier 257. Zu den unterschiedlichen Stellungnahmen der Päpste vgl. J. Maxwell, Slavery 50-79 und J. Noonan, Church 17-118. Wie Maxwell (Slavery 73) bemerkt, haben einige Päpste sich zwar kritisch zur Versklavung der Indianer

Verurteilung der Sklaverei scheint erst Gregor XVI. in der Konstitution *In supremo apostolatus fastigio* ausgesprochen zu haben (DS 2745-2746).[76] Katholische Bischöfe und Theologen in den USA haben diese Aussagen aber nur auf den Sklaven*handel* bezogen; sonst hätte der Papst sich nach ihrer Meinung in Widerspruch zu Schrift (Ex 21,5; Lev 25,47) und Tradition begeben.[77] Das damals in den USA dominierende Handbuch der Moraltheologie von Francis Patrick Kenrick (später Erzbischof von Baltimore) hatte die Sklaverei für legitim erklärt, wenn sie auf einem gerechten Titel beruhe; sie sei kein *malum in se*.[78] Deshalb hielten die Bischöfe die Sklaverei für ein politisches Problem, kein moralisches.[79] Diese Alternative ist freilich höchst merkwürdig. Sind moralische Probleme auf in sich schlechte Handlungen limitiert? Selbst wenn eine Institution „nur" *excessu oppressionis and tyrannidis* schlecht ist, stellt sie wohl kaum ein rein politisches Problem dar.

Damit wäre einer der Gründe aufgedeckt, warum die Sklaverei erst so spät grundsätzlich verurteilt worden ist. Die Fixierung auf „in sich schlechte" – Handlungen einerseits sowie das fehlende Bewusstsein, das solche innere Schlechtigkeit sich häufig allein aus der negativen Bezeichnung ergibt, andererseits kann offensichtlich zu einer gewissen moralischen Blindheit beitragen, dazu, dass eine bestimmte Sünde „unbekannt" bleibt.[80] Die eingangs gestellte Frage ist somit weder

geäußert, aber nicht über die Sklaverei von Schwarzen und den transatlantischen Sklavenhandel.

76 Zum politischen Hintergrund dieses Dokuments vgl. J. Noonan, Church 104-109.

77 So Bischof John England von Charleston, South Carolina. Freilich reagierte man damit auch auf antikatholische Agitation von John Forsyth, dem damaligen Außenminister von Präsident Martin van Buren, die durch das Dokument Gregors XVI ausgelöst wurde. Vgl. Capizzi, Joseph, For what shall we repent? Reflection on the American Bishops, their Teaching, and Slavery in the United States, 1839-1861, in: Theological Studies 65 (2004) 767-791, hier 777-780. Papst Benedikt XVI. hat übrigens in seiner Ansprache in Westminster Hall vom 17.09.2010 geäußert, die Akzeptanz des Sklavenhandels habe sich aus einem "misuse of reason" ergeben; der Missbrauch der Bibel ist hier aber mindestens so entscheidend. Das Beispiel Sklaverei taugt also nur bedingt zur Illustration der vom Papst unterstrichenen notwendigen "korrektiven Rolle der Religion". Zur Korrektur haben zwar christliche Dissidenten wie die Quäker beigetragen, aber nicht katholisches Lehramt oder katholische Moraltheologie.

78 Ebd. 781, Anm. 54. Vgl. zu Kenrick auch J. Noonan, Church 108f. Das Evangelium, sagt Kenrick, „does not indulge vain theories of philanthropy to the prejudice of the social order". B. Lewis, Race and Slavery, berichtet zu Beginn seines Buches (3) über die Anfrage des britischen Generalkonsuls in Marokko im Jahre 1842 an den Sultan über dessen Bemühungen zur Eindämmung des Sklavenhandels. Dieser antwortete, er sei „not aware of its being prohibited by the laws of any sect, and no one need ask this question, the same being manifest to both high and low and requires no more demonstration than the light of the day."

79 Vgl. Ebd. 784f.

80 Das gilt in gewisser Weise auch für die Bestechung. Auch dafür gibt es kein eindeutig negatives Wertungswort. Vgl. Noonan, John T. Jr., Bribes. The intellectual history of a moral idea, Berkeley 1984 und Wolbert, Werner, Korruption – eine unbekannte Sünde?,

eindeutig noch von entscheidender Bedeutung, zumal letztlich auch in VS und im KKK nicht definitiv klar ist, ob sich die Verurteilung auf jede Form von Sklaverei (auch die ohne jeden *excessus*) bezieht.[81] Vermutlich hat man sich die Frage gar nicht so genau gestellt.

Ein weiterer Grund zeigt sich in einem zu wenig reflektierten Umgang mit biblischen Aussagen. Man beachtet nicht ihren paränetischen Charakter, und es fehlen ausdrückliche methodische Überlegungen zu der Frage, warum welche ethischen Aussagen der Bibel heute verbindlich sind oder nicht. Ein analoger Sprachgebrauch führt bei Philo und den Vätern zu einer Konzentration auf die noch schlimmere Versklavung durch die Sünde und damit zu einer Verwechslung der Ebenen des sittlich Guten (Freiheit von der Sünde) und des sittlich Richtigen (bürgerliche Freiheit). Das Übel der Sklaverei wird auf diese Weise nur unzulänglich wahrgenommen. Dabei handelt es sich zwar zunächst um ein nichtsittliches Übel, es trägt aber vielfach zur moralischen Korruption des Sklaven wie des Herrn bei. Der Umstand, dass Moraltheologie lange Zeit vornehmlich Instruktion für Beichtväter war, hat wohl auch die Illusion verstärkt, Übeln dieser Art allein durch christliche Gesinnung bzw. Bekehrung begegnen zu können. Die traditionelle Erbsündenlehre hat ebenfalls dazu beigetragen, bestimmte soziale Übel als Folgen der Erbsünde schlicht hinzunehmen. Auf die Versuchungen der Macht, die mit jeder Eigentümerschaft über Menschen als solche gegeben sind, hat man dabei zu wenig geachtet.

Schließlich hat auch die Autorität des Aristoteles und damit seiner Äußerungen über Menschen, die von Natur aus Sklaven sind, eine verhängnisvolle Rolle gespielt.[82] Bemerkenswert bleibt schließlich, wie lange eine entgegengesetzte Tradition eine eindeutige Verurteilung der Sklaverei verhindert hat, diese Tradition aber plötzlich vergessen zu sein scheint. Insofern liegt hier ein interessanter Präzedenzfall vor, der weitere Beachtung verdient.

in: Claudia B. Wöhle/Silvia Augeneder/Sabine Urnik (Hg.), Rechtsphilosophie. Vom Grundlagenfach zur Transdisziplinarität in den Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Festschrift für Michael Fischer, Frankfurt (Main) 2010, 231-241.

81 Über die (überwiegend christlichen) Igbos in Nigeria wird etwa berichtet, dass notorische Räuber bei ihnen in die Sklaverei verkauft werden können; mit dem Erlös werden die Geschädigten entschädigt. Sklaverei dient hier somit als Strafe und Wiedergutmachung. (So Ikenga-Metuh, Emefie, God and Man in African Religion. A case study of the Igbo of Nigeria, London 1981, 112.) Ist das „in sich" schlecht?

82 Zu weiteren Gründen (Einfluss des römischen Rechts etc.) vgl. J. Maxwell, Slavery 13-21. Die Auswirkungen der aristotelischen Aussagen zeigen sich selbst noch bei ihren Kritikern, etwa bei Montesquieu (De l'esprit des lois XV 7). Dieser lehnt zwar die Position des Aristoteles ab, schränkt aber ein: „Il ya des pays où la chaleur énerve le corps, et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par la crainte du chatiment: l'esclâvage y choque donc moins la raison". Solche Theorien finden sich schon bei Ibn Sina (Avicenna), für den auch die Menschen in kalten Zonen (Slaven), weil nur mäßig intelligent und stupide, von Natur Sklaven sind; vgl. R. Segal, Islam's Black Slaves 48f.

SaThZ 14 (2010) 225-244

Kritik der medizinischen Utopie

Eine ethische Analyse am Beispiel der Nanomedizin*

Bert Gordijn, Dublin

1. Einleitung

Die Idee der Beherrschbarkeit, der Machbarkeit des menschlichen Körpers, die Idee, mit Hilfe der modernen Medizin die menschliche Natur zu beherrschen und zu vervollkommnen, begeistert nicht nur die medizinische Fachwelt, sondern auch die breite Öffentlichkeit. Diese Idee, kurz als „medizinische Utopie" bezeichnet, wird im vorliegenden Beitrag nun kritisch unter die Lupe genommen. Es wird eine Methode demonstriert, mit der untersucht werden kann, ob die vielfach bejubelten neuen Entwicklungen der modernen Medizin auch aus ethischer Sicht begrüßenswert sind. Als Untersuchungsbeispiel dient der junge Forschungsbereich der Nanomedizin.

Zum näheren Verständnis wird die Idee der medizinischen Utopie zunächst aus historischer Sicht betrachtet. Im Anschluss daran wird sie aus systematischer Perspektive analysiert. Dabei wird die generelle Frage aufgeworfen, unter welchen konkreten Bedingungen die Weiterentwicklung junger medizinischer Forschungsbereiche auch aus ethischer Sicht erwünscht ist. Zu ihrer Beantwortung wird eine Methode vorgestellt, die sich auch zur Analyse der ethischen Erwünschtheit anderer neuer Forschungsbereiche heranziehen lässt. Im letzten Teil wird dann konkret gefragt, ob eine Weiterentwicklung des jungen Forschungsbereichs der Nanomedizin ethisch erwünscht ist. Das Hauptaugenmerk liegt hier allerdings nicht auf der Vollständigkeit der Analyse der ethischen Erwünschtheit der Entwicklung der Nanomedizin, sondern vielmehr auf der anschaulichen Demonstration der Methode.

2. Medizinische Utopien historisch betrachtet

Das Wort „Utopie" wurde zum ersten Mal von Thomas Morus (1478-1535) verwendet, und zwar in seinem 1516 veröffentlichten Werk *De optimo rei publicae statu deque nova insula utopia* (Von der besten Staatsverfassung und von der neuen Insel Utopia). Morus beschreibt darin, wie er im Sommer des Jahres 1515 den Antwerpener Stadtschreiber Petrus Aegidius besuchte und hier den Weltrei-

* Zu diesem Thema hielt Bert Gordijn Vorlesungen im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und Überleben".

senden Raphael Hythlodaeus kennenlernte. Jener Raphael – wahrscheinlich eine fiktive Figur – preist in Morus' Werk die Verfassung, Gesellschaftsordnung, Moral, Außenpolitik und Religion der ‚Utopier', der Einwohner des Inselstaats „Utopia". Obwohl von der Landwirtschaft lebend, beschäftigen diese sich in ihrer Freizeit mit humanistischen Studien. Sie praktizieren eine Vernunftreligion mit bescheidenen Riten und Gebeten. Gleichfalls auf Utopia existierende Sekten werden jedoch toleriert. Die gewählten Volksvertreter sowie der Präsident des Landes regieren auf Lebenszeit.[1]

Das Wort *Utopia*, das Morus für seinen Inselstaat kreierte, lässt sich zum einen als Kombination der griechischen Wörter *οὐ* (nicht) und *τόπος* (Ort, Gegend, Land) auffassen. „Utopia" bedeutet dann eigentlich „Un-Ort" oder „Nirgendwo" oder auch „Nirgendland". Zum anderen kann man das neue Wort auch als zusammengesetzt aus den Wörtern *εὐ* (gut) und *τόπος* betrachten. Dann bedeutet der Ausdruck soviel wie „guter Ort" oder „gutes Land". Kombiniert man diese beiden Bedeutungen, so erhält man ein gutes Land, das es jedoch nirgendwo gibt.

Wie dem auch sei, mit der Zeit verwendete man Morus' Wortschöpfung „Utopie" als Bezeichnung für eine bestimmte Schriftgattung. Der Ausdruck wurde allerdings derart unterschiedlich gebraucht, dass mittlerweile eine allgemein akzeptierte Definition schwerfällt. Im vorliegenden Beitrag wird Utopie daher wie folgt definiert: Als „Utopie" wird ein Schriftstück bezeichnet, das konkrete Beschreibungen idealer Zustände enthält, die am jeweiligen Ort und/oder zur jeweiligen Zeit des Autors der Abhandlung nicht bestehen. Beispiele derartiger idealer Zustände sind etwa ein vorbildlicher Staat, die vollkommene Beherrschung der Natur oder ein Leben ohne Tod. Geht man von dieser Definition aus, so bestehen Utopien schon wesentlich länger als ihr Name. Man findet sie bereits in der Antike.[2]

Wahrscheinlich ist Platons Schilderung einer idealen Gesellschaft auf „Atlantis" – einer vor Urzeiten im Meer versunkenen Insel – das bekannteste Beispiel einer ausformulierten antiken Utopie. Kennzeichnend für utopische Ideen der Antike ist, dass sie meistens in ein goldenes, in der Vergangenheit liegendes irdisches Zeitalter hinein projiziert sind. Auch im Christlichen Mittelalter hegte man noch diese Vorstellung von einem vergangenen goldenen Zeitalter auf der Erde – nämlich in der Form des Paradieses. Bestimmte Vorstellungen idealer Zustände projizierte man jedoch zudem in eine transzendente Zukunft – das Himmelreich – hinein.[3]

1 Vgl. Morus, Thomas, De optimo rei publicae statu deque nova insula utopia [1516], in: Ritter, Gerhard (Hg.), Thomas Morus. Utopia, Stuttgart 1983.

2 Vgl. Lapouge, Gilles, Utopie et Civilisations, Paris 1978; Ruyer, Raymond, L'utopie et les utopies, Paris 1950.

3 Für eine detailiertere Ausführung der Geschichte des utopischen Denkens vgl. Gordijn, Bert, Medizinische Utopien. Eine ethische Betrachtung, Göttingen 2004.

Die Entwicklung moderner Utopien beginnt im 17. Jahrhundert. Hier herrscht die Idee vor, dass der Mensch in der Lage ist, aus sich heraus eine ideale Zukunft zu kreieren. Der Gedanke der Machbarkeit und Beherrschbarkeit tritt auf. Man glaubt, dass der Mensch, wenn er nur beharrlich und zielgerichtet wissenschaftlich weiterforscht, mit der Zeit die gesamte Natur beherrschen kann. Vor dieser Zeit spielten Wissenschaften im utopischen Denken nahezu keine Rolle.

In der utopischen Literatur hegte man nicht nur große Erwartungen an Naturwissenschaft und Technik, sondern auch an die Medizin. Francis Bacon (1561-1626), René Descartes (1596-1650) und Marquis de Condorcet (1743-1794) konkretisieren die Idee der Beherrschbarkeit und Vervollkommnung des Menschen durch die Weiterentwicklung der Medizin. Sie berühren in ihren Schriften zentrale medizinisch-utopische Kernthemen, die in abgewandelter Form auch in späteren utopischen Werken auftauchen. Zu diesen Kernthemen zählen die Prävention und die Heilung von Krankheiten, die Verlängerung der Lebensdauer sowie die Verbesserung der körperlichen und der geistigen Eigenschaften des Menschen.[4]

Im Kontrast zur medizinisch-utopischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, die dieser Disziplin ein gewaltiges zukünftiges Potential zuschrieb, vermochte die Medizin *de facto* noch relativ wenig. Im Allgemeinen beschränkte sich das damalige medizinische Können auf die Linderung von Beschwerden und die seelische Stärkung des Patienten. Die in der utopischen Literatur zum Ausdruck kommende Begeisterung über die möglichen Aussichten der Medizin war daher nichts anderes als theoretische Extrapolation. Die gegenwärtige Situation sieht grundlegend anders aus: Viele heutige medizinisch-utopische Ideen basieren auf handfesten wissenschaftlichen Errungenschaften.

Die rasante Entwicklung der Medizin begann im 19. Jahrhundert. Im Zuge der Entwicklung der Narkose und Asepsis schuf man neue, invasive Operationsmethoden. Im 20. Jahrhundert wurden dann das Penicillin, die Computer- und Kernspintomographie, die Endoskopie sowie immunologische und molekularbiologische Methoden zu Diagnosezwecken entdeckt, um nur ein paar Beispiele dieser rasanten Dynamik zu nennen. Zu den vielen neu auftauchenden medizinischen Disziplinen zählen etwa die Gehirn-, die Herz- und die Lungenchirurgie, die Transplantationsmedizin, die präventive Medizin, die Reproduktionsmedizin und die Humangenetik. Im Zuge der Zeit nahm das reale Können der modernen Medizin zu. Und diese Zunahme, die stets weiter wachsenden und also offenbar unbe-

4 Vgl. Bacon, Francis, The New Atlantis [1627], in: Johnston, Arthur (Hg.), The Advancement of Learning and New Atlantis, Oxford 1974, 1-212; Condorcet, de, Nicolas, Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain [1795], in: Pons, Alain (Hg.), Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain suivi de Fragment sur l'Atlantide, Paris 1988, 79-296; Descartes, Rene, Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences [1637], in: Adam, Charles/ Tannery, Paul (Hg.), Oevres de Descartes (13 Bände), Paris 1897-1913, Band 6.

grenzten medizinischen Möglichkeiten bewirkten in der Öffentlichkeit ein euphorisches Gefühl gegenüber der Medizin. Gegenwärtig wird beispielsweise gerne darüber spekuliert, zu welchen Höhen die Medizin in der Zukunft noch aufsteigen wird, angesichts der gewaltigen Leistungen, die sie im letzten Jahrhundert vollbracht hat.

Zwar haben die zentralen Themen der medizinischen Utopie – nämlich Prävention und Heilung von Krankheiten, Verlängerung der Lebensdauer sowie Verbesserung der körperlichen und geistigen Eigenschaften des Menschen – sich seit den Werken ihrer Schöpfer nicht signifikant geändert. Fundamental neu ist jedoch, dass diese Themen heutzutage mit reellen, erfolgreichen Disziplinen der modernen Medizin in Verbindung gebracht werden. Die ehemals rein theoretische Begeisterung für hypothetische Gedankenspiele ist der Euphorie gegenüber überwiegend konkreten Forschungsbereichen in der Medizin gewichen. Ein anschauliches Beispiel für diese mit Begeisterung aufgenommenen jungen Forschungsbereiche ist die Nanomedizin.

3. Medizinische Utopien systematisch betrachtet

Im Folgenden geht es um die Frage, unter welchen Bedingungen die Weiterentwicklung junger medizinischer Forschungsbereiche aus ethischer Sicht erwünscht ist – womit diese dann in der Tat positive Unterstützung verdienten. Aus ethischer Sicht hängt die Erwünschtheit der Weiterentwicklung eines bestimmten medizinischen Forschungsbereichs von drei Prämissen ab:

I. Die Ziele des Forschungsbereichs sind aus ethischer Sicht erstrebenswert.
II. Die Weiterentwicklung des Forschungsbereichs trägt zur Verwirklichung dieser Ziele bei.
III. Die mit der Entwicklung des Forschungsbereichs einhergehenden ethischen Probleme sind überwindbar bzw. zu verantworten.

Jede dieser drei Prämissen stellt dabei bereits für sich betrachtet eine notwendige Bedingung für die Erwünschtheit der Weiterentwicklung dar. Wäre nämlich die erste Prämisse nicht erfüllt, so würden mit einer Weiterentwicklung des betreffenden Forschungsbereiches Ziele verfolgt, die ethisch nicht erstrebenswert oder gar zu unterlassen sind. Wäre die zweite Prämisse nicht erfüllt, so wären die angestrebten Ziele zwar erstrebenswert, könnten aber nicht realisiert werden, womit eine Weiterentwicklung des Forschungsbereichs ethisch unerwünscht erscheint. Vor dem Hintergrund knapper Ressourcen wäre eine Verschwendung weiterer Mittel nämlich nicht rechtfertigbar. Und wäre die dritte Prämisse nicht erfüllt, wären die Ziele zwar erstrebenswert und auch realisierbar, doch die mit dieser Realisierung einhergehenden ethischen Probleme unakzeptabel, so wäre abermals die Weiterentwicklung des Forschungsbereiches ethisch unerwünscht. Wird folglich

eine der drei genannten Prämissen nicht erfüllt, so ist die Weiterentwicklung des betrachteten medizinischen Forschungsbereichs aus ethischer Sicht nicht erwünscht.

Die Prüfung, ob die Weiterentwicklung eines bestimmten medizinischen Forschungsbereichs ethisch erwünscht ist, kann daher über folgende *Drei-Schritte-Methode* erfolgen:

I. Sind die Ziele des Forschungsbereichs aus ethischer Sicht erstrebenswert?
II. Trägt die Weiterentwicklung des Forschungsbereichs zur Verwirklichung der Ziele bei?
III. Welche ethischen Probleme gehen mit der Weiterentwicklung des Forschungsbereichs einher, und sind sie überwindbar bzw. zu verantworten?

4. Erwünschtheit der Weiterentwicklung der Nanomedizin

Die Grundlage für den jungen Forschungsbereich der Nanomedizin bildet die Nanotechnologie.[5] In ihr konstruiert und erforscht man Objekte, die minimal eine Dimension von 100 Nanometer oder darunter besitzen. Die Vorsilbe *Nano-* ist eine Ableitung des griechischen Wortes ‚Zwerg' (νάννος). Sie bezeichnet die Größeneinheit 10^{-9}. Ein Nanometer (nm) ist also der milliardste Teil eines Meters. Er ist 1.000 mal kleiner als ein Mikrometer (μm) und 1.000.000 mal kleiner als ein Millimeter (mm). Mittlerweile untersucht eine ganze Reihe von Wissenschaftlern mögliche Anwendungen der Nanotechnologie in der Medizin. Erforscht werden etwa Möglichkeiten zur Verbesserung der Diagnostik, Verfahren, die ein exaktes Dirigieren bestimmter therapeutischer Wirkstoffe zu einem bestimmten Ziel hin ermöglichen, sowie Methoden zur Verbesserung der Krebstherapie und die Herstellung von Implantaten mit größerer Biokompatibilität und längerer Lebensdauer. Verschiedene Autoren hegen große Erwartungen gegenüber der Nanomedizin der Zukunft.

Für den Bereich der Nanomedizin werden in der utopischen Literatur vorrangig vier Ziele verfolgt:

1. die Erweiterung der diagnostischen Möglichkeiten,
2. die Erweiterung der therapeutischen Möglichkeiten,
3. *Enhancement* – also die Verbesserung und Erweiterung der körperlichen und geistigen Eigenschaften des gesunden Menschen sowie
4. die Überwindung der Grenzen des Humanen bzw. der Übergang des Menschen in ein posthumanes Stadium.

5 Zur ethischen Debatte über Nanotechnologie vgl. Gordijn, Bert, Nanoethics. From Apocalyptic Nightmares and Utopian Dreams towards a more Balanced View, Science and Engineering Ethics 11(4) (2005) 521-533.

Generelles Ziel der Diagnostik ist es, so früh und so exakt wie möglich ein eventuelles Krankheitsbild festzustellen. Das verfolgte Ziel ist rein epistemischer Natur. Im Bereich der Therapie trachtet man danach, aufgetretene Defekte im menschlichen Körper zu bereinigen. Man will sozusagen dessen Vollständigkeit wiederherstellen (*restitutio ad integrum*).

In Bezug auf das dritte Ziel, das *Enhancement*, besteht eine ganze Debatte darüber, was genau der Begriff bedeutet.[6] Da die Darstellung dieser konzeptuellen Debatte den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, wird an dieser Stelle nur die hier verwendete Arbeitsdefinition vorgestellt. Unter Enhancement wird hier die nicht-therapeutische Verbesserung beziehungsweise die nicht-therapeutische Erweiterung von Eigenschaften oder Fähigkeiten wie etwa Sinneswahrnehmung, Kognition oder Stimmungen verstanden.

Zur Posthumanität besteht bereits eine ausgebreitete konzeptuelle Debatte, auf die hier, wieder aus Platzgründen, nicht detailliert eingegangen werden kann.[7] Im Wesentlichen geht es um derartig eingreifende Veränderungen am Menschen, dass als Resultat dieser Eingriffe der Mensch nicht mehr eindeutig als solcher erkennbar ist. Nun ist der Mensch im Zuge der natürlichen Evolution bereits aus vorigen, andersartigen Lebewesen entstanden. Man könnte also behaupten, dass durch evolutionäre Prozesse auf die Dauer natürliche posthumane Wesen hervorgebracht würden. In der utopischen Literatur werden jedoch Szenarios diskutiert, in denen der Mensch selbst eingreift, in denen er verschiedene Nanotechnologien einsetzt, um radikale Veränderungen vorzunehmen.

Im Folgenden werden nun die beschriebenen vier Ziele der Reihe nach auf ihre grundsätzliche ethische Erwünschtheit hin untersucht. Anhand der oben vorgestellten *Drei-Schritte-Methode* wird analysiert, ob eine Weiterentwicklung der Nanomedizin in der Tat ethisch erwünscht ist. Es werden also Antworten auf folgende drei Fragen gesucht:

I. Sind die Ziele der Nanomedizin aus ethischer Sicht erstrebenswert?
II. Trägt eine Weiterentwicklung dieses Bereiches zur Verwirklichung dieser Ziele bei?
III. Welche ethischen Probleme gehen mit der Weiterentwicklung der Nanomedizin einher, und sind sie überwindbar bzw. zu verantworten?

6 Vgl. hierzu Gordijn, Bert/Chadwick, Ruth (Hg.), Medical *Enhancement* and Posthumanity, New York 2008.

7 Vgl. auch hierzu B. Gordijn/R. Chadwick, Enhancement.

4.1. Erster Schritt: Ziele der Nanomedizin erstrebenswert?

Das als erstes betrachtete Ziel der Nanomedizin ist die Verbesserung und Erweiterung der diagnostischen Möglichkeiten. Es wird analysiert, ob dieses Ziel aus ethischer Sicht tatsächlich erstrebenswert ist.

Diagnostik

Grundsätzlich bestehen gegen eine Erweiterung der diagnostischen Möglichkeiten zunächst keine ethischen Einwände. Dieses Ziel erscheint im Prinzip instrumentell wertvoll, nämlich insoweit diese diagnostischen Möglichkeiten zur Wiederherstellung der Gesundheit beitragen. Die Lage wird erst dann problematisch, wenn sich eine bestimmte Erkrankung zwar diagnostizieren lässt, sie aber nicht behandelbar ist, weil die entsprechende Therapie noch nicht besteht.

Im Bereich der klinischen Genetik lässt sich diese Entwicklung bereits beobachten. Dort besteht nämlich schon eine deutliche Diskrepanz zwischen Diagnose und Therapie. So kann man etwa die genetische Disposition für Erkrankungen wie Huntington und Alzheimer diagnostizieren, für beide besteht jedoch bislang noch keine Therapie. Mit der Zunahme der genetischen Erkenntnisse werden zukünftig wahrscheinlich stets mehr Prognosen für Erkrankungen möglich sein, für die dann noch keine Therapiemöglichkeiten bestehen. Dieser Umstand ist für Patienten insofern problematisch, als sie auf der einen Seite von der ungünstigen genetischen Disposition zur Herausbildung einer bestimmten Erkrankung wissen, auf der anderen Seite aber ebenso wissen, dass keine Therapiemöglichkeit besteht, falls sie auch tatsächlich daran erkranken. Die Vorteile, über eine bestimmte Disposition in Kenntnis gesetzt zu sein, können eventuell den Nachteilen wie etwa Stress- oder Angstzuständen, die als Folge eben dieser Kenntnis auftreten können, unterliegen.

Für den Bereich der Nanomedizin ist eine ähnliche, wenig wünschenswerte Entwicklung vorstellbar. Auch hier könnte – im Zuge der Zunahme der diagnostischen Möglichkeiten durch die Weiterentwicklung der Nanotechnologie – die Kluft zwischen diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten stets größer werden. Folglich sollte einer Entstehung dieser Situation vorgebeugt werden. So sollten diagnostische Aktivitäten beispielsweise nur dann durchgeführt werden, wenn sie dem Patienten eindeutige Vorteile verschaffen. Zur Identifizierung der Kriterien, wann genau eine Diagnose für den Patienten vorteilhaft ist, bedarf es einer fundierten Debatte. Des Weiteren sollte sich die Entwicklung neuer diagnostischer Möglichkeiten – wo dies zu realisieren ist – auf Krankheiten richten, für die bereits präventive Maßnahmen bestehen, bzw. die bereits behandelt werden können. Allerdings muss einschränkend angemerkt werden, dass die erfolgreiche Diagnosemöglichkeit einer bislang noch unbehandelbaren Krankheit auch den ersten Schritt auf dem Weg zu einer Therapie darstellen kann.

Ist nun also die Erweiterung der diagnostischen Möglichkeiten unter Einsatz der Nanotechnologie aus ethischer Sicht tatsächlich erstrebenswert? Die Antwort ist positiv, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung: Die Diagnostik muss im Dienst der Therapie stehen. Diagnostik um der Diagnostik willen, ohne Rücksicht auf die womöglich schockierenden Auswirkungen der Information auf den Patienten, ist ethisch schwer zu verantworten.

Therapie

Auch in Hinsicht auf das Ziel der Erweiterung der therapeutischen Möglichkeiten bestehen grundsätzlich keine ethischen Einwände. Eine Erweiterung dieser Möglichkeiten erscheint ebenfalls instrumentell wertvoll. Die Wiederherstellung der zuvor geschädigten Integrität des Körpers eines Patienten – die Verringerung bzw. Befreiung von Leid, Schmerz, Behinderungen verschiedener Art – ermöglicht dem Patienten erneut ein aktives und sozial integriertes Leben.

Allerding gilt auch in Bezug auf die Therapie eine zentrale ethische Einschränkung, nämlich die der Proportionalität: Der Nutzen eines bestimmten therapeutischen Eingriffs muss die mit ihm verbundenen Nachteile überwiegen. Sobald eine bestimmte Therapie den Patienten mehr leiden lässt als sie ihm dient, kann es unter dem Strich besser sein, die Therapie abzubrechen und zu palliativen Behandlungen überzugehen.

Enhancement

Aus ethischer Sicht erscheint das Ziel der Verbesserung verschiedener körperlicher und geistiger Eigenschaften des gesunden Menschen nicht intrinsisch verwerflich. Im Gegenteil, es lassen sich durchaus Umstände vorstellen, in denen bestimmte Verbesserungen aus ethischer Sicht erstrebenswert erscheinen. Schließlich strebt der Mensch schon seit Menschengedenken nach allen möglichen Verbesserungen sowohl körperlicher als auch geistiger Natur. Er versucht diese über verschiedenste Methoden wie etwa Sport oder Studium zu verwirklichen. In Hinsicht auf eine konkret erwünschte Verbesserung erscheint allerdings wichtig anzumerken, dass sie in einen authentisch zustande gekommenen Lebensplan hineinpassen sollte. Auch sollte die Person ausführlich über die mit der gewünschten Verbesserung einhergehenden Vor- und Nachteile informiert sein. Und essentiell ist zudem, dass jedwede Verbesserung aus freien Stücken heraus gewählt sein sollte.

Posthumanität

In der letzten Zeit gewinnt die Bewegung der sogenannten Transhumanisten mehr und mehr Anhänger. Sie sehen in der Zukunft die Existenz von posthumanen Wesen voraus, die dem gegenwärtig bestehenden *homo sapiens* gegenüber absolut überlegen sind. Die Sichtweise der transhumanistischen Gruppierungen in Bezug

auf das eventuell bevorstehende posthumane Zeitalter ist insofern interessant, als sie diesem zujubeln, obwohl ein eventueller Übergang in den posthumanen Daseinsmodus bislang nicht eindeutig fassbar ist. Offenbar begeistert die Anhänger schon die reine Idee einer irgendwie gearteten radikalen Umformung des menschlichen ins posthumane Dasein. Man gewinnt den Eindruck, als erwarteten die Anhänger, dass mit der Verwirklichung dieser Idee die Befreiung sämtlicher Probleme des menschlichen Daseins einhergeht. Diese Vorstellung erscheint allerdings etwas leichtgläubig.

Solange keine konkreten Szenarios vorliegen, erscheint es nicht möglich, Posthumanität als intrinsisch wertvolles Ziel zu betrachten. In extremen Umständen könnte sie allerdings instrumentellen Wert haben. Wäre etwa die gesamte menschliche Art bedroht, wäre die Umwelt des Menschen absolut unbewohnbar geworden, und als einzige Überlebensmöglichkeit bliebe dem Menschen nur die posthumane Lebensform, dann wäre eine radikale Transformation des Menschen in ein posthumanes Wesen womöglich tatsächlich erstrebenwert. Insgesamt stellt sich das Ziel der Posthumanität daher aus ethischer Sicht als nur in extremen Ausnahmesituationen erstrebenswert dar.

4.2. Zweiter Schritt: Verwirklichung der Ziele erreichbar?

Im Folgenden werden die vier oben genannten Ziele im Bereich der Nanomedizin – die Erweiterung der diagnostischen sowie der therapeutischen Möglichkeiten, die Verbesserung verschiedener Eigenschaften des gesunden Menschen sowie die Überwindung der Grenzen des Humanen – wieder der Reihe nach betrachtet. Gesucht wird nun eine Antwort auf die zweite Frage der Drei-Schritte-Methode: Trägt eine Weiterentwicklung des Forschungsbereichs der Nanomedizin tatsächlich zur Verwirklichung dieser vier Ziele bei?

Diagnostik

Eine Weiterentwicklung der Nanomedizin trägt zweifellos zur Erweiterung der diagnostischen Möglichkeiten bei. Hierfür existieren sogar bereits verschiedene Beispiele. Im Folgenden werden einige der derzeit eingesetzten neuen Nanohilfsmittel skizziert, durch die Möglichkeiten der Früherkennung von Krankheiten deutlich erweitert werden.

Ein erstes Beispiel für die erweiterten und verbesserten Möglichkeiten von Nanosystemen in der Diagnostik ist der Bereich der bildgebenden Verfahren. Zu den eingesetzten Strukturen zählen etwa sogenannte *Quantum dots*. Diese nur zehn Nanometer umfassenden Kontrastmittel leuchten tausendfach heller als konventionelle Alternativen. Mit Hilfe von speziellen Nano-Transportsystemen in die betreffenden Zellen eingeschleust, können sie etwa die Aktivität von Krebszellen

in vivo sichtbar machen und dadurch das Krankheitsbild präziser werden lassen.[8] Die Entwicklung sogenannter *Lab-on-a-Chip*-Diagnosegeräte ist ein weiteres anschauliches Beispiel. Einmal ausgereift, könnten diese die Untersuchung von Proben auf kleinstem Raum – nämlich im Sinne des Wortes, auf einem Computerchip – ermöglichen, für die man bis vor Kurzem noch ein voll eingerichtetes Labor benötigte. Die Geräte würden dann eine kostengünstigere und schnellere Alternative zu herkömmlichen Labortests darstellen. Sehr geringfügige Probemengen reichten nämlich bereits aus, um an Ort und Stelle verschiedene Analysen vorzunehmen. Die Geräte könnten beispielsweise zu Schnelltests in Krankenhäusern oder beim Patienten zuhause eingesetzt werden und so eine Beschleunigung von Therapieentscheidungen ermöglichen. Auch wäre ihr Einsatz sehr hilfreich in Ländern, in denen bislang noch keine flächendeckenden Gesundheitseinrichtungen bestehen.[9]

Therapie

Auch bezüglich der Erweiterung der therapeutischen Möglichkeiten ist ein Beitrag der Nanomedizin faktisch sicher. Wie schon in der Diagnostik existieren hier ebenfalls bereits anschauliche Beispiele. Zu nennen wäre zunächst die Entwicklung von Systemen in Nanoformat zum Transport von Wirkstoffen in den menschlichen Körper (*drug delivery*). Kurz zusammengefasst, werden hier verschiedenste zu transportierende Wirkstoffe in nanoskalige Verkapselungssysteme eingebracht. Erfordert eine bestimmte Therapie etwa die Aufnahme schwer absorbierbarer Wirkstoffe, so können mit diesen Wirkstoffen versehene Nano-Transportsysteme dabei helfen, diese besser im Körper zu verteilen und sie für ihn leichter aufnehmbar zu machen. Des Weiteren können derartige Systeme in Therapien eingesetzt werden, wo Wirkstoffe dem Körper über einen langen Zeitraum hinweg zur Verfügung stehen sollen. Bestimmte Nanoverkapselungen der Wirkstoffe können nämlich deren Zersetzung im Körper verzögern. In der Kosmetikindustrie, der Pharmazeutik und der Kontrastmittelindustrie werden bereits eine ganze Reihe verschiedener Nano-Transportsysteme erforscht.[10] Auch werden zielgerichtete Nano-Transportsysteme zur Verabreichung von Wirkstoffen an bestimmte fest umrissene Einsatzorte im Körper (*targeted drug delivery*) entwickelt. Spezielle Nanosysteme werden mit Rezeptoren ausgestattet, die bestimmte Zelltypen – etwa Viren, Tumorzellen oder bestimmte Organzellen – identifizieren können. Nach Anbindung der Systeme an ihren Zielort könnten die verkapselten Wirkstoffe dann exakt auf diese einwirken. Gesunde Körperregionen blieben auf diese Weise von den Wirkstoffen unangetastet. Durch die Entwicklung derartiger

8 Vgl. Friedrich Ebert Stiftung, Nanomedizin – Chancen und Risiken, Bonn 2008, 32f.
9 Ebd. 31ff.
10 Ebd. 8f.

Systeme ließen sich die Nebenwirkungen bestimmter Therapien deutlich vermindern.[11]

Die verschiedenen bereits bestehenden Hyperthermieverfahren stellen ein zweites Beispiel dar. Sie werden gegenwärtig experimentell in der Krebstherapie eingesetzt. Die Idee ist hier, durch den Einsatz entsprechender Nanosysteme erkranktes Gewebe lokal begrenzt zu erhitzen, und so ausschließlich das unerwünschte Tumorgewebe anzugreifen und zu zerstören. Man umgibt nanoskalige Metallpartikel mit einer Nanomaterial-Hülle, die es dem Metallpartikel ermöglicht, sich an das Tumorgewebe anzulagern oder von ihm aufgenommen zu werden. Anschließend wird mit Hilfe elektromagnetischer Wechselfelder Wärme erzeugt. Auf diese Weise werden die Tumorzellen in ihrem Wachstum gehindert und geschwächt, wodurch sie empfänglicher für anschließende konventionelle Krebstherapien werden. Einige dieser neuartigen Nano-Krebstherapien befinden sich bereits in klinischen Testphasen. Sie sind äußerst wenig invasiv.[12]

Drittens beschichtet man bereits verschiedenste Implantate mit einer nanostrukturierten Oberfläche, die diese haltbarer als herkömmliche Implantate werden lässt und ihr Haftvermögen an Gewebe und Knochen erhöht. So werden im Bereich der Zahnmedizin beispielsweise bereits nanostrukturierte Oberflächenbeschichtungen für Zahnimplantate erforscht, die ihr Einwachsen erhöhen und Entzündungen entgegenwirken sollen.[13]

Der Bereich des Tissue Engineerings ist ein abschließendes Beispiel dafür, dass Nanomedizin in der Tat zur Verbesserung und Erweiterung der therapeutischen Möglichkeiten beiträgt. Hier entwickelt man bereits nanoskalige Trägermaterialien für Ersatzgewebe zur Wiederherstellung von verletzten oder nicht mehr vorhandenen Geweben.[14]

Enhancement

Nanomedizin wird zukünftig aller Wahrscheinlichkeit nach auch einen Beitrag zur Verwirklichung des dritten Ziels, der Verbesserung verschiedener Eigenschaften des Menschen, liefern. Genau betrachtet, handelt es sich hierbei eigentlich um die weitere Optimierung von bereits bestehenden verbessernden Eingriffen. Man denke etwa an nicht klinisch induzierte Eingriffe am Menschen in der kosmetischen Medizin und der kosmetischen Zahnmedizin oder der Psychopharmakologie sowie an den Einsatz von Gehirn-Computer-Schnittstellen zu nicht klinisch induzierten Zwecken (zum Beispiel in der *video game*-Industrie). Die erreichten Verbesserungen werden aus der Miniaturisierung der bislang verwendeten Arbeitsge-

11 Ebd. 9f.
12 Ebd. 10ff.
13 Ebd. 23f.
14 Ebd. 25.

räte resultieren, wodurch diese zielgerichteter eingesetzt werden können. Zudem ermöglichen die verwendeten neuen Nanomaterialien qualitativ bessere Körperersatzteile sowie eine verbesserte Integration derselben in den Körper. Im Bereich der kosmetischen Chirurgie beispielsweise wird mittlerweile die sogenannte Nano-Laserchirurgie angewendet. In der kosmetischen Zahnmedizin werden gegenwärtig nanostrukturierte Implantatoberflächen eingesetzt. Auf dem Gebiet der Psychopharmaka werden Medikamente entwickelt, welche die Stimmung des Menschen positiv beeinflussen (*mood enhancers*). Zudem sind bereits Produkte zur Konzentrationssteigerung auf dem Markt (*smart drugs*). Die entwickelten neuen Nano-Transportsysteme könnten zukünftig die Effektivität dieser Medikamente steigern und ihre Nebenwirkungen reduzieren. Die Nanotechnologie könnte den gerade genannten Verbesserungstechnologien als „Katalysator" dienen, wodurch diese weitere Fortschritte ihrer Entwicklung erführen. Auch besteht bereits eine ausführliche Debatte über die Möglichkeiten der sogenannten „NBIC-Konvergenz" („Nano-, Bio-, Info- und Cogno-Konvergenz"). Darin wird beispielsweise behauptet, dass die Annäherung und das Zusammenwachsen der Nanowissenschaften und -technologien mit den Bereichen der Biotechnologie, der Informations- und Kommunikationstechnologie sowie der Kognitionswissenschaft eine beschleunigte Entwicklung von Enhancement Technologien auslösen werden.[15] Zusammengefasst erscheint es sehr wahrscheinlich, dass eine Weiterentwicklung der Nanomedizin weitere Beiträge zur Verbesserung menschlicher Eigenschaften liefern wird.

Posthumanität

Ob Nanomedizin zur Entwicklung eines posthumanen Wesens beitragen kann, erscheint dagegen unsicher. Da eine derartige Entwicklung des Menschen aller Wahrscheinlichkeit nach noch weit in der Zukunft liegt, kann hierüber bislang nur spekuliert werden. In der utopischen Literatur sind allerdings bereits Beispiele von Szenarios zu finden, die beschreiben, wie die Entwicklung von Posthumanität vor sich gehen könnte.

Die zentrale Technologie eines ersten Beispiels solcher Zukunftsszenarios ist die Intervention in die menschliche Keimbahn. Werden erst regelmäßig gravierende Veränderungen an der Keimbahn durchgeführt – und all diese folglich wiederum auf die Nachkommen vererbt – so lässt sich vorstellen, dass der Mensch auf die Dauer in ein posthumanes Wesen übergeht.[16]

15 Vgl. für mehr Details: Gordijn, Bert, Converging NBIC Technologies for Improving Human Performance. A Critical Assessment of the Novelty and the Prospects of the Project, in: The Journal of Law, Medicine & Ethics 34(4) (2006) 726-732.

16 Vgl. Silver, Lee M., Remaking Eden. Cloning and Beyond in a Brave New World, New York 1997.

Ein weiteres Szenario beschreibt die sogenannte Cyborgisierung des Menschen. Das Wort *cyborg* wurde von Manfred Clynes und Nathan Kline geprägt. In einem Artikel über Perspektiven der Weltraumfahrt beschreiben die beiden Autoren verschiedene Strategien für Überlebenschancen des Menschen im Weltraum. Ihrer Auffassung nach sollte der Körper des Menschen an die Bedürfnisse der Weltraumfahrt angepasst werden, um sich auf diese Weise ein Überleben im Weltraum zu sichern. Die dazu benötigte weitreichende Veränderung der Körperfunktionen zur Anpassung an die Umstände des Weltraums sei möglich, habe sich doch die menschliche Anpassungsfähigkeit bereits in der biologischen Evolution gezeigt. Nun solle der Mensch ähnliche Veränderungen mit Hilfe biochemischer, physiologischer und elektronischer Eingriffe zur Anpassung an das Umfeld des Weltraums durchführen.[17] In Anlehnung an diese Überlegungen von Clynes und Kline versteht man gegenwärtig unter einem Cyborg eine Mischung aus menschlichem Körper und Technik, also ein System, bei dem technische und organische Komponenten ineinander integriert sind und miteinander kooperieren.[18]

Die Cyborgisierung des menschlichen Körpers ist bereits im Gange.[19] Sie nahm ihren Anfang, als man anorganische Körperteile als Ersatz für nicht mehr funktionierende einsetzte. Mittlerweile können viele Körperfunktionen mit Hilfe von Prothesen, Korrektureingriffen sowie Implantaten manipuliert, nachgeahmt oder ersetzt werden. Die Weiterentwicklung der Nanotechnologie, vor allem die weitere Miniaturisierung der Informations- und Kommunikationstechnologie könnte eine noch engere Symbiose von Körper und Technik nach sich ziehen, als dies bislang möglich ist. Würde nun die Cyborgisierung des Menschen rasch vorangetrieben, so würde irgendwann vielleicht tatsächlich ein Punkt erreicht werden, an dem eine posthumane Daseinsform zustande käme.

In einem dritten Szenario wird der gesamte Inhalt des menschlichen Gehirns auf ein elektronisches Medium übertragen. Das entstehende posthumane Wesen überträfe den besten gegenwärtig bestehenden Intellekt in sämtlichen kognitiven Bereichen. Die für die Übertragung notwendige Technologie bezeichnen die Autoren als *mind uploading*. Mit Hilfe entsprechend spezialisierter Nanomaschinen ließe sich das Gehirn in ausreichender Auflösung, Atom für Atom, scannen. Die resultierende Information würde daraufhin digitalisiert und auf einen Computer

17 Vgl. Clynes, Manfred E./Kline Nathan S., Cyborgs and Space, in: Astronautics (Sept. 1960) 29-31.

18 Vgl. Haraway, Donna J., *Simians*, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature, New York 1991; Klugman, Craig M., From Cyborg Fiction to Medical Reality, in: Literature and Medicine 20(1) (2001) 39-54.

19 Vgl. Gordijn, Bert/Buyx, Alena, M., Neural Engineering. The Challenges Ahead, in: Giordano, James/Gordijn, Bert (Hg.), Scientific and Philosophical Perspectives in Neuroethics, Cambridge 2010, 283-301; vgl. Fink, Jeri, Cyberseduction. Reality in the Age of Psychotechnology, New York 1999 und D.J. Haraway, Simians.

übertragen. Das *mind uploading* eröffnete die Möglichkeit der Überwindung des Todes, könnte das vollkommen in der Informationstechnologie aufgegangene posthumane Wesen doch *in secula seculorum* fortexistieren.[20]

Da nun aber, wie oben bereits gesagt, derartige Posthumanitätsszenarios – wenn sie denn überhaupt möglich wären – sowieso noch in entfernter Zukunft liegen, ist gegenwärtig kaum eine Aussage darüber zu treffen, ob der Bereich der Nanomedizin hier einen Beitrag liefern könnte.

4.3. Dritter Schritt: Ethische Probleme überwindbar?

In diesem letzten Teil des Beitrags geht es um die Frage, ob die ethischen Probleme, die mit der weiteren Entwicklung des jungen Forschungsbereichs der Nanomedizin einhergehen, überwindbar erscheinen, beziehungsweise, ob sie sich rechtfertigen lassen. Abermals erfolgt die Struktur der Analyse entlang der vier hier betrachteten Ziele. Da die ethischen Probleme, die mit der weiteren Entwicklung der Nanomedizin in Hinblick auf die ersten beiden Ziele – die Verbesserung und Erweiterung der diagnostischen sowie der therapeutischen Möglichkeiten – einhergehen, einander gleichen, werden sie in der nun folgenden Analyse gemeinsam betrachtet.

Diagnostik und Therapie

Zwei spezielle ethische Problemfelder gehen mit der Erweiterung der diagnostischen sowie der therapeutischen Möglichkeiten mit Hilfe der Nanomedizin einher. Das erste ist die Gefahr des Einbruchs in die Privatsphäre des Patienten.

Privatsphäre

Unter Privatsphäre wird zum einen die Möglichkeit verstanden, Informationen über die eigene Person von anderen fernzuhalten und selektiv darüber zu bestimmen, welche Daten über die eigene Person an Dritte freigegeben werden dürfen und welche nicht.

Unter dem Einfluss der Weiterentwicklung der Nanomedizin werden nun im Bereich der Diagnostik stets detailliertere Gesundheitsprofile ermöglicht. Bestimmte Interessengruppen – wie etwa potentielle Arbeitgeber, Versicherungsgesellschaften und das Justizwesen – werden sicherlich vieles daransetzen, um an diese Informationen zu gelangen. Der Schutz der Privatsphäre des Menschen gerät also zunehmend unter Druck.

20 Vgl. Kurzweil, Ray, The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence, New York 1999.

Warum nun ist der Schutz der Privatsphäre von Individuen aus ethischer Sicht essentiell? Ein erster Grund liegt in der ethischen Pflicht, Schaden abzuwenden. Wäre nämlich beispielsweise die Information frei zugänglich, dass eine bestimmte Person eine genetische Disposition zur Herausbildung einer bestimmten schweren Krankheit besitzt, so bestände die Gefahr, dass potentielle Arbeitgeber diese nicht einstellen und Versicherungsgeber sie nicht versichern wollten. Des Weiteren liefe die betreffende Person Gefahr, stigmatisiert und von der Gesellschaft ausgeschlossen zu werden.

Der zweite Grund hängt mit der ethischen Forderung zusammen, die Autonomie von Personen zu respektieren. Diese sollten das Recht behalten, selbst zu bestimmen, an wen sie welche Informationen über die eigene Person weiterleiten.

Und letztlich sollte dafür Sorge getragen werden, dass private Gesundheitsdaten nicht frei für jedermann zugänglich sind. Hätte jedweder Interessierte uneingeschränkten Zugang zu diesen Daten, so würde dies dem allgemeinen Vertrauen in das Gesundheitssystem schaden.

Dem geschilderten Problem der Verletzung der Privatsphäre von Individuen kann jedoch begegnet werden. Durch das Aufstellen entsprechend strenger Datenschutz-Richtlinien lässt sich eine akzeptable, strikte Zugangskontrolle erreichen.[21] Damit erscheint das Problem ethisch verantwortbar.

Risiken

Das zweite ethische Problemfeld, das mit der „nanoinduzierten" Erweiterung der diagnostischen sowie der therapeutischen Möglichkeiten einhergeht, betrifft die verschiedenen Risiken. Sowohl die verschiedenen Materialeigenschaften als auch die Toxizität von Nanopartikeln können aus verschiedenen Gründen von denen ihrer größeren Brüder, den Mikropartikeln abweichen. Daher können mit dem Einsatz von Nanopartikeln äußerst nützliche aber gleichzeitig auch unbekannte schädliche Effekte auf die Gesundheit des Menschen sowie auf seine Umwelt erzeugt werden.

Freie Nanopartikel sind grundsätzlich dazu in der Lage, nahezu überall hinzugelangen. Sie können daher im Prinzip allerorts unvorhersehbaren Schaden anrichten. Dies schafft bisher nicht vorhandene Gesundheitsrisiken. So könnten etwa

21 Vgl. Bawa, Raj/Johnson, Summer, The Ethical Dimensions of Nanomedicine, in: The Medical Clinics of North America 91 (2007) 881-887; European Commission Group on Ethics in Science and New Technologies. Opinion No. 21. Opinion on the Ethical Aspects of Nanomedicine 2007, http://ec.europa.eu/european_group_ethics/activities/docs/opinion_21_nano_en.pdf (besucht am 7.10.2010); Royal Society and Royal Society of Engineering, Nanoscience and Nanotechnologies: Opportunities and Uncertainties 2004, http://royalsociety.org/Report_WF.aspx?pageid=9692&terms=nanotechnologies (besucht am 7.10.2010).

Nanopartikel die Blut-Hirn-Schranke überwinden und die Funktionsweise des Gehirns beeinträchtigen.[22]

Auch ist im Nanobereich die Entstehung neuer optischer, magnetischer und elektrischer Eigenschaften möglich. Deren Auswirkungen sind nicht im Voraus einzuschätzen. Zudem ist eine erhöhte Reaktivität der Nanopartikel zu erwarten, da bei ihnen das Verhältnis zwischen Oberfläche und Volumen größer ist als das von Mikropartikeln gleichen Materials.[23]

Das Risiko der eventuellen Toxizität von Nanopartikeln hängt von verschiedenen Faktoren ab. So spielen etwa die konkrete Größe und Form der Partikel, ihre Oberflächenchemie, ihre Kristallinität, ihre Ladung, ihre Löslichkeit und Porosität sowie ihre Stabilität eine Rolle. Manche Autoren bezeichnen Nanopartikel sogar als „neuen Asbest". Sie befürchten, dass die einzigartige Wechselwirkung zwischen Nanopartikeln und menschlich-biologischen Systemen zu ungewollten Gesundheitsschäden führen könnte. Um nun auf die Frage zu antworten, ob diese mit einer Weiterentwicklung der Nanomedizin verbundenen Risiken aus ethischer Sicht zu rechtfertigen beziehungsweise überwindbar sind, wird im Folgenden analysiert, inwieweit diese sich beherrschen, das heißt, sich einschätzen und eventuell reduzieren lassen.

Der sich mit der Beherrschung von Risiken auseinandersetzende Fachbereich wird „Risikomanagement" genannt. Darin wird Risiko definiert als das Produkt zwischen den Auswirkungen eines konkreten Risikoereignisses und der Wahrscheinlichkeit seines tatsächlichen Eintretens. Zur Einschätzung des Risikos im Zusammenhang mit einer bestimmten neuartigen Substanz wird folglich zunächst ihr konkretes Schadenspotential und damit die mit ihr einhergehende Gefahr ermittelt. Dann wird die Wahrscheinlichkeit des Auftretens dieser Gefahr bestimmt. Möglichkeiten zur Risikoreduktion liegen daher zum einen in der Suche nach weniger gefährlichen Substanzen und ihrem Austausch gegen die riskanteren. Zum anderen kann eine Reduktion von Risiken dadurch bewirkt werden, dass man die Wahrscheinlichkeit einer Aussetzung der Gefahr reduziert.

Im Bereich der Nanomedizin sollten beide Möglichkeiten der Risikoreduktion durchgeführt werden. Zunächst sollte man verschiedene potentielle Nanodiagnostik- und Nanotherapie-Verfahren in Tierexperimenten testen. Ziel derselben ist es, die größten Risiken auszuschließen, bevor die Verfahren an Menschen ausprobiert werden. Erst wenn ein bestimmter Nanopartikel im Tierversuch als er-

22 Vgl. Lenk, Christian/Biller-Andorno, Nicola, Nanomedicine-emerging or Re-emerging Ethical Issues? A Discussion of Four Ethical Themes, in: Medicine, Health Care and Philosophy 10 (2007) 173-184.

23 Shrader-Frechette, Kristin, Nanotoxicology and Ethical Conditions, in: NanoEthics 1 (2007) 47-56.

folgversprechend und risikoarm betrachtet wird, sollte man ihn auch in Experimenten an Menschen einsetzen.

Diese Experimente wiederum bestehen aus vier Phasen. In der ersten Phase wird ausschließlich die Toxizität der neuen Nanosubstanz untersucht. Hier wird die maximal noch verträgliche Dosis der Medikation erforscht. In Phase zwei untersucht man, welche Dosis – die noch vom Menschen toleriert wird – den größten Effekt erzielt. In der dritten Phase des Experiments wird das potentielle Mittel mit alternativen, bereits bestehenden Medikationen sowie mit Placebos verglichen. Die vierte Phase schließlich beinhaltet die Untersuchung der Langzeitwirkungen des neuen Medikaments.

Aufgrund des Gesagten erscheinen die ethischen Probleme im Zusammenhang mit einer Erweiterung der diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten – nämlich die eventuelle Verletzung der Privatsphäre sowie die Risiken im Umgang mit Nanopartikeln – insgesamt als nicht unüberwindbar. Im Prinzip bestehen nämlich bereits erfolgreiche Strategien zu ihrer Kontrolle.

Enhancement

In Bezug auf die ethischen Probleme im Bereich der Verbesserung menschlicher Eigenschaften mit Hilfe von Nanomedizin besteht gegenwärtig bereits eine ausgebreitete Debatte. Aus Platzgründen kann diese hier allerdings nicht in Einzelheiten wiedergegeben werden. Stattdessen werden im Folgenden ein paar illustrierende Beispiele ethischer Probleme vorgestellt, die von verschiedenen Autoren im Zusammenhang mit dem Vorantreiben von *Enhancement* angeführt werden.

Ein erstes Beispiel für die in der ethischen Debatte diskutierten Probleme ist das der gerechten Verteilung. Die kritische Frage lautet hier: Ist es gerecht zu nennen, wenn in der sogenannten Ersten Welt bereits *Enhancement*-Methoden für den Menschen entwickelt werden, während gleichzeitig in der Dritten Welt noch die elementarsten Gesundheitsstrukturen fehlen?

Das Problem der einseitigen Ausrichtung auf *Enhancement*-Technologien ist ein zweites Beispiel. Ausgangspunkt dieses Problems ist die Annahme, dass eine starke Ausrichtung auf verbessernde Technologien dazu führen könnte, dass konventionelle Methoden wie etwa das Betreiben von Sport, Studium oder eine gesunde Lebensführung vernachlässigt würden. Auch könnte sich die Auffassung verbreiten, dass verbessernde Eingriffe eine Antwort auf gesellschaftliche Fragen wie etwa Kriminalität oder Armut liefern könnten. Andere wertvolle Wege zur Verbesserung bestimmter ungewünschter Situationen – etwa politische, soziologische, spirituelle oder psychologische – würden womöglich zunehmend in den Hintergrund geraten. Die in diesem Zusammenhang diskutierte ethische Frage lautet: Ist eine generelle Ausrichtung auf Technologie als bevorzugtes Instrument der Selbstverbesserung erstrebenswert?

Das abschließende Beispiel zur Illustration der ethischen Debatte über *Enhancement* ist das Problem des sozialen Drucks. Der Gedankengang ist hier, dass, sobald eine genügend große Anzahl von Menschen sich Eingriffen mit *Enhancement*-Technologien unterziehen, der Druck auf die übrigen Menschen zunimmt, ebenfalls entsprechende Interventionen bei sich selbst vorzunehmen. Würden sie doch wahrscheinlich fürchten, nicht mehr mit den anderen mithalten zu können. Der Druck würde umso stärker, je mehr die Verbesserung bestimmter Eigenschaften als einschneidender Vorteil gegenüber der Konkurrenz betrachtet würde. Vor allem Berufsgruppen wie etwa Soldaten, Piloten oder Akademiker, die unter hohem Leistungsdruck stehen, könnten sich diesem Druck ausgesetzt fühlen. Ethisch problematisch an dieser Entwicklung ist der Umstand, dass Entscheidungen zur Durchführung bestimmter Verbesserungen unter einem derartigen Druck wahrscheinlich nicht mehr in Freiheit gefällt werden könnten.

Die zentrale Frage, ob nun den hier skizzierten Beispielen ethischer Probleme im Zusammenhang mit *Enhancement* tatsächlich begegnet werden kann, muss bislang noch dahingestellt bleiben. Die bestehende ethische Debatte bewegt sich noch in einem sehr frühen Stadium. Sie müsste erheblich ausgeweitet werden, um eine fundierte Antwort auf diese Frage zu ermöglichen.

Posthumanität

Hinsichtlich des Zieles der Posthumanität – also der radikalen Veränderung von Menschen mit dem Ziel, posthumane Wesen zu erhalten – lautet nun die Frage: Ist das gezielte Herbeiführen dieser Posthumanität ethisch zu rechtfertigen?

Auch in diesem Bereich befindet sich die ethische Diskussion noch in einem sehr frühen Stadium. Hier stehen insbesondere zwei verschiedene Auffassungen einander gegenüber: die der Transhumanisten sowie die der Biokonservativen. Beide Parteien führen im Augenblick eine polarisierte Debatte. In dieser werden von der biokonservativen Partei insbesondere zwei ethische Argumente gegen Posthumanität vorgebracht: das *playing-God-* und das Unnatürlichkeitsargument.

Das *playing-God*-Argument setzt ein theistisches Weltbild voraus, in dem ein Schöpfergott zentral steht. Dieser ist allmächtig, allwissend und ausschließlich gut. Seine Allmacht und Güte durchdringen das gesamte Universum. In dessen Struktur und Ordnung lässt sich daher auch die grenzenlose Weisheit und Güte Gottes wiedererkennen. Geht man nun von diesem Weltbild aus, so erhalten Natur und ihre Taxonomie eine normative Ladung: Da beide grundsätzlich perfekt sind – sind sie doch Gottes Schöpfung – wird jeglicher Eingriff zu einer unerlaubten Störung der göttlichen Schöpfungsordnung. Den Menschen radikal in ein posthumanes Wesen zu verändern, bedeutet also für die Vertreter des *playing-God*-Arguments eine übermütige Hybris Gott gegenüber und daher eine moralisch abzulehnende Veränderung der gottgewollten Ordnung der Dinge.

Das Unnatürlichkeitsargument betrachtet die radikale Veränderung des Menschen in ein posthumanes Wesen als einen Verstoß gegen die Normen und Werte

der Natur. Hinsichtlich dessen, was genau unter dem Begriff der Unnatürlichkeit zu verstehen ist, bestehen diverse Auffassungen. Einige Autoren bezeichnen mit „Natur" das Universum bzw. den Kosmos. Andere verstehen den Begriff als Gegensatzbegriff zu „Kultur" oder „Technik". „Natur" bezeichnet dann das ohne Zutun des Menschen Entstandene, all das, was der Mensch nicht hergestellt hat. Und wieder andere Autoren bezeichnen mit „Natur" das Wesen bzw. die Essenz einer Sache.[24] Die Vertreter des Unnatürlichkeitsarguments nun fassen die „Natur" – unabhängig vom jeweiligen Begriffsverständnis – als normgebend auf. Natur ist für sie ein von einem höheren Sinn durchdrungenes, von der Vernunft erkennbares und dadurch moralisch verpflichtendes Ordnungsgefüge, das bereits bestimmte Normen und Werte einschließt. Für die Vertreter des Unnatürlichkeitsarguments bedeutet die Transformation des Menschen in ein posthumanes Wesen einen Verstoß gegen diese Normen und Werte der Natur.

An den beiden gerade angeführten Beispielen ist abzulesen, dass sich die gegenwärtig geführte Debatte zur Posthumanität noch auf einem sehr hohen Abstraktionsniveau befindet. Um effektiv zu sein, wird sich der Fokus der Debatte zukünftig auf konkretere Szenarios richten müssen. Vor dem Hintergrund derartiger konkreter Szenarios ließe sich dann fruchtbar über die mit ihnen einhergehenden ethischen Probleme diskutieren. Zusammenfassend ist es damit auch in Bezug auf die Posthumanität noch zu früh, eine eindeutige Bewertung darüber auszusprechen, ob sich die mit dem Übergang des Menschen in ein posthumanes Wesen einhergehenden ethischen Probleme überwinden bzw. verantworten lassen.

5. Resultate der Analyse

Die in diesem Beitrag verwendete Drei-Schritte-Methode suchte nach Antworten auf folgende drei Fragen:

I. Sind die Ziele der Nanomedizin aus ethischer Sicht erstrebenswert?
II. Trägt eine Weiterentwicklung dieses Bereiches zur Verwirklichung dieser Ziele bei?
III. Welche ethischen Probleme gehen mit der Weiterentwicklung der Nanomedizin einher, und sind sie überwindbar bzw. zu verantworten?

Die gelieferte Analyse ergibt nun folgendes Bild: In Bezug auf die ersten beiden Ziele der Nanomedizin – die Erweiterung der diagnostischen sowie der therapeutischen Möglichkeiten – ist die erste Frage positiv zu beantworten. Einschränkend ist einzig, dass der Nutzen der Diagnose bzw. der Therapie in proportionalem Verhältnis zu den mit ihnen verbundenen Nachteilen für den Patienten stehen

24 Vgl. Jeuken, Marie, Materie, Leven, Geest. Een wijsgerige biologie, Assen 1979; Melsen, A. G. M. van, Natuurwetenschap en natuur. Een inleiding in de natuurfilosofie, Baarn 1983.

muss. Hinsichtlich des dritten Zieles, dem *Enhancement*, fällt die Antwort komplexer aus: Das Ziel ist nicht intrinsisch zu verwerfen. Unter bestimmten Bedingungen können *Enhancements* sehr wohl als ethisch erstrebenswert erscheinen. Das vierte Ziel, die Posthumanität, erscheint nur unter extremen Umständen als instrumentell wertvoll, wenn diese nämlich etwa die einzige Rettungsmöglichkeit zum Überleben der menschlichen Art darstellte.

Frage II ist in Bezug auf die ersten beiden Ziele – Diagnose- und Therapieerweiterung – wiederum zu bejahen. Sowohl im Diagnose- als auch im Therapiebereich existieren bereits verschiedene Anwendungsbeispiele der Nanomedizin, die erfolgreiche Erweiterungen dieser Bereiche bedeuten. In Hinsicht auf das dritte Ziel, das *Enhancement*, ist Frage II ebenfalls positiv zu beantworten. Es erscheint höchst wahrscheinlich, dass eine Weiterentwicklung der Nanomedizin Beiträge zu bestimmten Verbesserungstechnologien menschlicher Eigenschaften liefern wird. Ob eine Weiterentwicklung der Nanomedizin zum vierten Ziel, zur Entwicklung eines posthumanen Wesens, beitragen kann, erscheint dagegen unsicher. Da eine derartige Entwicklung des Menschen noch weit in der Zukunft liegt, kann hierüber bislang nur spekuliert werden.

Hinsichtlich der letzten Frage der Drei-Schritte-Methode, nach der Überwindbarkeit bzw. Verantwortbarkeit der ethischen Probleme, die mit den vier Zielen der Weiterentwicklung der Nanomedizin einhergehen, lässt sich zusammenfassend folgendes feststellen: Die ethischen Probleme im Zusammenhang mit einer Erweiterung der diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten, nämlich die eventuelle Verletzung der Privatsphäre sowie die möglichen Risiken, erscheinen insgesamt als Probleme, die sich durch eine strenge Regulierung weitgehend bewältigen ließen. In Bezug auf die ethischen Probleme im Zusammenhang mit *Enhancement* muss bislang noch dahingestellt bleiben, ob diese sich tatsächlich bewältigen lassen, da die bestehende ethische Debatte sich noch in einem sehr frühen Stadium befindet. Gleiches ist in Bezug auf das vierte Ziel, die Posthumanität, zu sagen. Auch hier ist die Debatte noch zu wenig ausgereift, um eine eindeutige Bewertung zu ermöglichen, ob sich die mit dem Übergang des Menschen in ein posthumanes Wesen einhergehenden ethischen Probleme überwinden bzw. verantworten lassen.

Zusammenfassend hieße dies, dass aus ethischer Sicht eine Weiterentwicklung der Nanomedizin sowohl in Bezug auf Diagnostik als auch Therapie wünschenswert erscheint. In Hinsicht auf den Bereich des *Enhancement* dagegen erscheint die Erwünschtheit der Weiterentwicklung zweifelhaft. Hier ist eine eingehendere ethische Debatte von Nöten, die analysiert, ob und inwieweit die mit *Enhancement* einhergehenden ethischen Probleme bewältigbar sind. Eine Weiterentwicklung der Nanomedizin in Bezug auf Posthumanität ist der gelieferten Analyse zufolge ethisch nicht erwünscht.

SaThZ 14 (2010) 245-257

Institutionalisierung der Bioethik in europäischen Institutionen

Die europäische Dimension der Bioethik als Herausforderung für die theologische Ethik*

Günter Virt, Wien/Salzburg

1. Ethik ist ein Krisenphänomen

Wenn die routinehaft gelebte Moral verstanden als jenes Insgesamt an Regeln und Einstellungen, aus denen heraus wir unser Handeln alltäglich meist ohne viel nachzudenken gestalten, ausgehöhlt wird oder nicht mehr ausreicht, ist Ethik gefragt. Es bedarf eines gründlichen und systematischen Nachdenkens über die Moral in der Krise. Ethik ist die Theorie der Moral.

Aristoteles hat als Erster Ethik als eigenständige philosophische Disziplin gefasst am Vorabend des Untergangs seiner Heimatpolis Athen, als die Korruption der Moral der Bürger und des Gemeinwesens auf diesen Untergang zusteuerte. Dass Ethik in Krisenzeiten jeweils einen neuen Reflexionsschub erhielt, ließe sich aus der ganzen Geschichte der Zivilisation erweisen. Man denke etwa an die spanische Spätscholastik, als durch die Entdeckung der neuen Kontinente ganz neue ethische und vor allem sozialethische und völkerrechtliche Probleme entstanden. Man denke an die Aufklärung sowie an die Krisenzeiten nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg.

Mit dem rasanten Fortschritt der biomedizinischen Forschungen und Wissenschaften stellten sich neue Handlungsprobleme ein, die frühere Generationen so nicht kannten. Dazu gesellte sich ein stets fortschreitender Pluralismus von Werteinstellungen in den modernen Gesellschaften. Diese und weitere Gründe führten erneut zu einer Krise der Moral, die sich im Bereich der biomedizinischen Handlungsmöglichkeiten konzentrierte. So wurde der neue Begriff Bioethik vermutlich erstmals von Rensselaer Potter in der von ihm herausgegebenen Aufsatzsammlung *„Bioethics. Bridge to the future"* (New York 1971), benutzt und trat mittlerweile von den USA aus seinen „Siegeszug" durch die ganze Welt an. Das 1998 von der Görresgesellschaft von Wilhelm Korff u.a. herausgegebene dreibändige *„Lexikon der Bioethik"* (Gütersloh 1998) versteht unter Bioethik die ethische Reflexion jener Sachverhalte, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit jeder Form

* Festvortrag am 5.5.2010 in Salzburg anlässlich der Überreichung des ersten Bandes der neuen Reihe „Ethik-Gesetz-Moral-Recht" an Gerhard Holotik zum 70. Geburtstag: Gerhard Holotik, Pneumatologie, Spiritualität und christliche Verantwortung. Ausgewählte Schriften, hg. v. Joachim Hagel/Josef Kandler/Andreas M. Weiß (Ethik-Gesetz-Moral-Recht 1), St. Ottilien 2010.

von Leben betreffen, umfasst also nicht nur menschliches Leben. Bioethik, zunächst als medizinische Ethik entstanden, umfasst heute wesentlich mehr als diese.

Wenn Ethik somit nicht mit Moral gleichzusetzen ist, sondern als deren Theorie oft geradezu vor der herrschenden Moral zu warnen hat, dann zeigt sich die Krise der Moral zugespitzt in der zunehmenden Institutionalisierung von Ethik in sog. Ethikkommissionen.

2. Die Institutionalisierung von Ethik in Ethikkommissionen verschiedener Art

Ethik war zunächst in den Universitäten als philosophische oder theologische Ethik (Moraltheologie im katholischen Bereich) im Fächerkanon der Fakultäten beheimatet. Man kann darunter die normative systematische, philosophische und theologische Lehre von den menschlichen Handlungen und Haltungen verstehen, insofern diese unter der Differenz von gut oder böse, menschlich richtig oder falsch stehen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden angesichts der Verbrechen, die im Rahmen medizinischer Forschung am Menschen nicht nur im Nationalsozialismus, sondern auch in der USA an der schwarzen Bevölkerung[1] und in Japan begangen worden waren und angesichts der rasant zunehmenden medizinischen Forschung am Menschen Ethikkommissionen eingerichtet, in denen die medizinische Forschung am Menschen beraten werden sollte. Detaillierte Richtlinien für diese Forschung wurden zunächst als sog. *soft law* vom Weltärztebund in der sog. *Helsinki-Deklaration* erarbeitet, die vielfach revidiert und angesichts der neuen Herausforderungen weiterentwickelt wurde. In den USA heißen diese Kommissionen *IRB (institutional review board)*. Mittlerweile gibt es in den meisten zivilisierten Staaten gesetzliche Regelungen für diese Ethikkommissionen und in der EU die verbindliche Richtlinie Good Clinical Practice.[2]

Unter Ethikkommission (*ethical committee*) wird in den USA allerdings – anders als in Europa – ein Beratungsgremium für konkrete Handlungsentscheidungen im Krankenhaus und am Krankenbett verstanden. Solche Ethikkommissionen sind in Europa erst langsam im Stadium des Aufbaus und z.T. recht umstritten.

Die dritte Bedeutung von Ethikkommission bezieht sich auf die *politische Ethikberatung* in einzelnen Ländern in Form nationaler Ethikkommissionen[3] oder in den europäischen Institutionen beim Europarat und bei der EU. Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf letztere.

1 Vgl. Reverby, Susan M. (Hg.), Tuskegee's truths. Rethinking the Tuskegee Syphilis Study, Chapel Hill, NC/London 2000.

2 Directive 2001/20/EC (http://www.eortc.be/Services/Doc/clinical-EU-directive-04-April-01.pdf).

3 In der BRD z.B. Deutscher Ethikrat, in Österreich z.B. Ethikkommission beim Bundeskanzleramt.

3. Ethik im Europarat

Der Europarat wurde 1949 nach dem Zweiten Weltkrieg als Friedensprojekt in Form einer zwischenstaatlichen politischen Organisation gegründet. Er hat seinen Sitz in Straßburg und ist durch Aufnahme immer neuer Staaten auf derzeit 47 Mitgliedsstaaten angewachsen (der Heilige Stuhl, Kanada, Japan und die USA haben Beobachterstatus). Seine Ziele beziehen sich auf die Erhaltung des Friedens durch Schutz der Menschenrechte und der pluralistischen Demokratie, durch Suche nach Lösungen für die großen gesellschaftlichen Probleme wie Diskriminierung von Minderheiten, Fremdenfeindlichkeit, Umweltschutz, Drogen, organisiertes Verbrechen usw. auf der Basis der Menschenrechte, und durch Festigung der demokratischen Stabilität Europas durch Hilfestellung bei politischen, gesetzgeberischen usw. Reformen.

Von den konkreten Ergebnissen der Arbeit des Europarates sind unter vielen anderen Dokumenten vor allem die beiden großen Menschenrechtskonventionen hervorzuheben. Menschenrechtsdokumente gibt es viele, so z.B. die Deklarationen der UNO und ihrer Zweigorganisationen wie der UNESCO, aber diese sind eben nur Deklarationen mit einer bewusstseinsbildenden Kraft aber ohne Rechtsverbindlichkeit und Einklagbarkeit. Die Europäische Menschenrechtskonvention des Europarates von 1950 (in Österreich im Verfassungsrang) hat einen komplexen Kontroll- und Schutzmechanismus für die Menschenrechte geschaffen durch einen einzigen ständigen Gerichtshof (Europäische Gerichtshof für Menschenrechte), bei dem bis zum Jahr 2000 etwa 45000 Beschwerden registriert wurden.

1997 hat der Europarat nach Vorarbeit in der parlamentarischen Versammlung dann die *Konvention über Menschenrechte und Biomedizin*[4] erarbeitet. Sie ist das erste international verbindliche (und nicht bloß deklaratorische wie die der UNO) Instrument zum Schutz des Menschen gegen Missbrauch neuer biologischer und medizinischer Techniken. Dieses verbindliche Menschenrechtsdokument schützt die Würde und Identität aller Menschen (Artikel 1) und hält den Vorrang des Menschen gegenüber den Interessen der Gesellschaft oder der Wissenschaft fest (Artikel 2). Als allgemeine Grundregel bindet sie jede Intervention im Gesundheitsbereich an den informed consent (Artikel 5)[5], schützt das Recht auf Wissen, wie das Recht auf Nichtwissen und die Privatsphäre (Artikel 10), verbietet jede Diskriminierung von Personen auf Grund ihres genetischen Erbes (Artikel 11), bindet prädiktive genetische Untersuchungen an eine angemessene genetische Beratung (Artikel 12), lehnt Interventionen, die auf genetische Veränderungen zielen, die auf die Nachkommen übertragen werden (Keimbahneingriffe), ab (Ar-

4 Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin, Oviedo am 4.4.1997.

5 Auch früher geäußerte Wünsche, wenn der Patient im Zeitpunkt der medizinischen Intervention seinen Willen nicht mehr äußern kann, sollen berücksichtigt werden (Artikel 9).

tikel 13), verbietet die Nutzung von medizinisch unterstützter Fortpflanzung zur Geschlechtswahl (Artikel 14), schützt die Menschen bei Forschungsvorhaben (Artikel 16), insbesondere nicht einwilligungsfähige Personen (Artikel 17) und in vager Form auch den menschlichen Embryo (Artikel 18)[6], verbietet finanziellen Gewinn mit dem menschlichen Körper und seinen Teilen (Artikel 21).

Zu weiteren Problemen werden laufend Zusatzprotokolle vom ständigen ethischen Leitungsgremium, dem sog. CdBI, das von Ländervertretern besetzt ist, erarbeitet. Zu den umstrittenen Problemen mit Abtreibung und Euthanasie macht die Konvention keine Angaben. Hier konnte keine Einigung erzielt werden.

Dies führt uns bereits zur ebenso *zentralen wie schwierigen Frage*, wie in einem von Pluralität gekennzeichneten bioethischen Diskurs in Europa Richtlinien erarbeitet werden können, die einerseits der Vielfalt gerecht werden (Subsidiaritätsprinzip), andererseits die Einheit der Europäischen Wertegemeinschaft aufrechterhalten.

In dieser Situation fand die österreichische Abgeordnete und Vizepräsidentin des Europarates, Edeltraud Gatterer, 1998 den noch nicht gezeichneten Entwurf zu einer Empfehlung vor, die es Ärzten in Europa gestatten sollte, unter gewissen Voraussetzungen den Wunsch nach Lebensverkürzung und Tötung eines terminal kranken Patienten zu erfüllen – eine Umschreibung für die direkte aktive Euthanasie. Geistesgegenwärtig nahm sich Frau Gatterer dieses Themas an und nahm die Ausarbeitung des Themas für den Europarat an sich. Sie bat mich, ihr zu helfen, eine diesbezügliche Recommandation auszuarbeiten.

Zunächst galt es den Titel des Dokumentes, zu dem ich in einem Brief vom Generalsekretariat den Auftrag erhielt „Die Erfüllung der Wünsche terminal Kranker und Sterbender" zu modifizieren. Ein solcher Titel enthält ja bereits eine tendenzielle Vorentscheidung. Das Ergebnis hätte nur das Motto bestätigen können: „Sie wünschen, wir töten."

Mit einem Team am Institut für Ethik und Recht in der Medizin an der Universität Wien verfasste ich nun einen Entwurf zum „Schutz der Menschenwürde und Menschenrechte Sterbender und terminal Kranker", der vom Generalsekretariat akzeptiert wurde.

Im Jänner 1999 wurde ich mit einigen anderen Experten eingeladen, unseren Entwurf im Sozial- und Gesundheitsausschuss vorzustellen und mit den Abgeordneten, die in ungewöhnlich großer Zahl erschienen, im Parlament in Paris (wo die Ausschüsse des Europarates häufig arbeiten) zu diskutieren. Dieser Entwurf umfasste folgende Punkte:

(1) eine Analyse der spezifischen Ängste vor dem Sterben in unseren Gesellschaften und der sich darin widerspiegelnden gesellschaftlichen Probleme der Gestaltung der letzten Lebensphase;

6 Verbot der Herstellung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken und Bindung der Forschung an bereits vorhandenen Embryonen an einen angemessenen Rechtsschutz.

(2) die Maßnahmen zur menschenwürdigen Lösung dieser Probleme durch:
- Vorrang für Forschung, Aufbau und Ausbau in der Palliativmedizin; Aus-, Fort- und Weiterbildung, in „lindernder Medizin" für alle betroffenen Berufsgruppen sowie den garantierten Zugang der betroffenen Patienten zur Palliativmedizin, die nach einer Definition der WHO die Linderung physischer, psychischer, sozialer und spiritueller Leiden umfasst. Jeder Bürger soll einen rechtlich gesicherten Zugang zu palliativmedizinischen Behandlungen auf qualitätsgesichertem Niveau erhalten.
- Stärkung der Autonomie terminal kranker Menschen in der Form, dass niemand gegen seinen Willen kurativ behandelt oder weiterbehandelt werden soll. Das Sterben soll auf Wunsch des Patienten zugelassen werden, wenn er soweit ist, und oft leidvolle Sterbeprozesse sollen nicht unnötig hinausgezögert werden. Auch Patientenverfügungen sollen berücksichtigt und in den Mitgliedsstaaten rechtlich geregelt werden.
- Klare Absage an die Euthanasie: Art 2 der EMRK, dass niemand absichtlich seines Lebens beraubt werden darf, soll auch für terminal Kranke und Sterbende gelten. Die Recommandation bekräftigt das Verbot der vorsätzlichen Tötung von Todkranken und Sterbenden: Der Europarat anerkennt, dass der Todeswunsch eines Todkranken niemals eine Rechtfertigung darstellt für Handlungen, deren Ziel die Herbeiführung des Todes ist.

Ausführliche erläuternde Bemerkungen, in denen Gehalt und Verständnis von Menschenwürde ebenso ausgeführt werden wie detaillierte Anregungen zu den einzelnen Punkten, ergänzen dieses Dokument.[7]

Die heftigen Diskussionen im Parlamentsausschuss, der stimmungsmäßig eine gewisse Bereitschaft für die Akzeptanz der aktiven Euthanasie erkennen ließ, drehten sich vor allem um die Fragen, wie weit die Autonomie des Patienten reicht und ob die Unterscheidung zwischen aktiver und passiver Euthanasie sinnvoll erscheint. Wir konnten im Team der Experten dem Ausschuss klarmachen, dass eine überzogene Autonomie ins Gegenteil kippt und Sterbende unweigerlich unter vielfachen Druck geraten, wenn die Gesellschaft den Ärzten und anderen zubilligt, zu töten. Auch der Unterschied zwischen Euthanasie mit Tötungsabsicht entweder durch aktives Tun oder gezielte Unterlassung einerseits und dem Zulassen des Sterbens andererseits wurde ausführlich diskutiert.

Die Generaldebatte fand in der parlamentarischen Versammlung des Europarates im Juni 1999 statt. Die Empfehlung wurde als Recommandation 1418/99 mit großer Mehrheit (nur 6 Gegenstimmen) angenommen. Der Ministerrat hat die Empfehlung mehrfach willkommen geheißen und der europäische Men-

7 Die Recommandation ist im Internet unter http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta99/erec1418.htm abrufbar, das explanatory memorandum ist unter http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http%3A%2F%2Fassembly.coe.int%2FDocuments%2FWorkingDocs%2FDoc99%2FEDOC8421.htm zu finden.

schenrechtsgerichtshof hat im Fall Diane Pretty und in anderen Fällen seine Rechtsprechung an der Empfehlung ausgerichtet und ausdrücklich auf sie Bezug genommen.

Eine Recommandation wendet sich an den Ministerrat und hat einen hohen Rang, wenn auch nicht dieselbe Verbindlichkeit wie eine Menschenrechtskonvention[8]. Da bereits versucht wurde, die Recommandation auszuhöhlen[9], wäre deren Absicherung in Form eines Zusatzprotokolls zur Menschenrechtskonvention zur Biomedizin (Oviedo 1997) erstrebenswert[10]. Mittlerweile wurde am 28.1.2009 eine weitere wichtige Resolution (noch keine Empfehlung, die sich an den Ministerrat wendet) über *palliative care* unter der Nummer 1649/2009 angenommen und für den 30.11.2010 ist ein Symposium über *end of life decisions* in Straßburg geplant, aus dem wieder ein Europaratsdokument entstehen soll.

An diesem Beispiel kann deutlich werden, welche Chancen institutionalisierte Ethik trotz aller Probleme bietet. Im Europarat werden diese klassischen ethischen Fragen – wie am Beispiel Euthanasie gezeigt – behandelt. In der EU gilt bezüglich dieser ethischen Bereiche das Subsidiaritätsprinzip. Welche ethischen Themen werden aber dann in der EU behandelt und wie ist Ethik in der EU mit ihren derzeit 27 Mitgliedsstaaten institutionalisiert?

4. Aufgabenstellung, Zusammensetzung und Arbeitsweise der European Group on Ethics (EGE)

Anders als der Europarat befasst sich die EGE nicht mit diesen klassischen ethischen Themen (hier herrscht in der EU Subsidiarität, neuerdings wieder im Reformvertrag von Lissabon bekräftigt), sondern mit jenen ethischen Problemen, die sich aus den neuen Technologien ergeben, und die einer Regelung in der EU bedürfen. Bereits 1992 hat der damalige Präsident der Europäischen Kommission Jacques Delors für diese neuen ethischen Probleme eine unabhängige Ethikberatergruppe GAEIB (Group of Advisers on the Ethical Implications of Biotechnology) eingesetzt, die im Laufe der Entwicklung in ihrer Aufgabenstellung auf alle neuen Technologien ausgeweitet wurde und auch personell – von anfänglich neun auf derzeit 15 Mitglieder – ausgeweitet wurde. Seit 1998 heißt diese Ethikberatergruppe, die einerseits eine gemeinsame ethisch verantwortete Politik der EU in diesen neuen Technikfeldern beraten soll, andererseits aber den unterschiedlichen kulturellen, rechtlichen und ökonomischen Situationen Rechnung tragen soll *„European Group on Ethics" (= EGE).*

8 Die Niederlande und Belgien und mittlerweile auch Luxemburg haben von der Recommandation 1418 abweichende liberale Euthanasiegesetze.

9 Der diesbezügliche Report von Dick Marty wurde abgelehnt.

10 Virt, Günter, Aktuelle Debatten um die Euthanasie, in: Orientierung 67 (2003) 16-19.

Die Mitglieder der Gruppe, die den Präsidenten der Europäischen Kommission berät, werden persönlich durch den Präsidenten berufen. Die Gruppe ist *unabhängig* (die Mitglieder sind nicht Vertreter ihrer Länder – wie beim CdBI [*Steering Commitee on Bioethics*] im Europarat – oder weltanschaulicher Gruppen oder Kirchen), *multidisziplinär* zusammengesetzt (Biologen, Mediziner, Genetiker, Medien- und Computerwissenschaftler, Philosophen, Juristen und Ethiker) und *pluralistisch* (die Mitglieder sollen verschiedene Gesichtspunkte und weltanschauliche Hintergründe repräsentieren).

Die Themenstellungen werden der Gruppe vom Präsidenten gegeben, diese kann aber auch von sich aus Themen, die sie für dringlich hält, wählen, aber eben nur soweit Zeit dafür bleibt.

Die EGE soll der Kommission bei rechtlichen Regelungen dieser Bereiche helfen und die Kommission hat sich bislang mit einer kleinen Ausnahme[11] an die Opinions der EGE gehalten.

Die seit 1993 publizierten Opinions beziehen sich auf die ethischen Probleme bei:

(1) Einsatz technologisch-technischer Verbesserungen in Landwirtschaft und Fischerei
(2) menschlichen Blutprodukten
(3) Regelung von Biopatenten
(4) Gentherapie
(5) Kennzeichnung von gentechnisch veränderten Nahrungsmitteln
(6) Pränataldiagnose
(7) Genetischer Veränderung von Tieren
(8) Patenten auf Elemente, die aus dem menschlichen Körper stammen
(9) Klontechniken
(10) Forschungsförderung im 5. Forschungsrahmenprogramm (GAEIB 1992-97)
(11) Banken von menschlichen Geweben
(12) Forschung mit menschlichen Embryonen
(13) Gesundheitswesen in der Informationsgesellschaft
(14) Doping im Sport
(15) Forschung und Nutzung von menschlichen Stammzellen (EGE 1997-2000)
(16) Patentierbarkeit von Erfindungen auf der Basis menschlicher Stammzellen
(17) Klinische Forschungen an Menschen in Entwicklungsländern
(18) Gentests am Arbeitsplatz
(19) Kommerzielle Banken von Nabelschnurblut
(20) (auf eigene Initiative der EGE) Verwendung von ICT-Implantaten (= informations- und kommunikationstechnologischen Implantaten) im menschlichen Körper (EGE 2001-2005)
(21) Nanomedizin (2007)

11 Bei Details der Kennzeichnung von genetisch modifizierten Produkten.

(22) Kriterien für die ethische Überprüfung von Forschungsprojekten mit embryonalen Stammzellen im 7. Forschungsrahmenprogramm (2007)
(23) Klonen von Tieren für die Nahrungsmittelproduktion (2008)
(24) Einsatz neuer Techniken in der Landwirtschaft
(25) synthetischer Biologie (Nov. 2009)[12]

Die opinions sind normalerweise nach folgendem *Schema* aufgebaut:
- Quellen, die die opinion berücksichtigt (Richtlinien, Gesetze, Verträge u.a.)
- Erwägungsgründe
- Stand der Wissenschaft
- rechtlicher Rahmen: bestehende Direktiven und der Bedarf weiterer Regelungen
- ethischer Hintergrund, Problemlage, div. Interessen und einschlägige Prinzipien
- die eigentliche Stellungnahme der EGE und ihre Empfehlungen

Die *Arbeitsweise* der EGE ist von Beginn an auf Konsensfindung angelegt. Am Beginn der Arbeit stehen meistens ausführliche hearings mit den besten wissenschaftlichen Experten und intensive Diskussionen mit diesen Experten. Nach weiteren Diskussionen innerhalb der EGE wird ein öffentlicher *round table* mit Experten und Vertretern gesellschaftlicher Gruppen und Kirchen sowie Interessenvertretern veranstaltet, der dann auch im Zusammenhang mit der Opinion publiziert wird. Schließlich wird um die endgültige Fassung der Empfehlung solange gerungen, bis alle wichtigen Argumente in eine ausgewogene und differenzierte Stellungnahme Eingang finden. Allerdings besteht in wichtigen abweichenden Meinungen, die nicht konsensuell integriert werden können, die Möglichkeit einer *dissenting opinion*.

Normalerweise haben diese Empfehlungen der EGE einen großen Einfluss auf die Regelungen in der EU.[13]

Erstmals in der Geschichte der EGE sah ich mich bei opinion 16 zur Patentierbarkeit von Erfindungen mit menschlichen Stammzellen zu einer dissenting opinion genötigt. Nach meiner Interpretation der Biopatentrichtlinie der EU, um die ja 10 Jahre gerungen wurde, sind Erfindungen mit menschlichen embryonalen Stammzellen aus ethischen Gründen von der Patentierbarkeit auszuschließen. Das Europäische Patentamt hat sich bei Einspruchsverhandlungen gegen das sog. *Edinbourgh-Patent* und gegen das sog. *Thompsonpatent* inhaltlich meiner dissenting opinion angeschlossen und Patente auf Erfindungen mit

12 Die Dokumente der EGE sind im Internet unter http://ec.europa.eu/european_group_ethics/index_en.htm zugänglich.

13 EU-Direktiven müssen von den Mitgliedsstaaten gesetzgeberisch umgesetzt werden, Verordnungen der EU treten unmittelbar in den Mitgliedsstaaten in Kraft und bedürfen keiner Umsetzung.

menschlichen embryonalen Stammzellen zurückgenommen und für die Zukunft abgelehnt.

Bei opinion 17 konnte eine abweichende Meinung zu einer Detailfrage des Einsatzes von Placebo in Doppelblindversuchen bei der Forschung in Entwicklungsländern, in denen auch die EU involviert ist, in den Text der opinion integriert werden.

Bei opinion 22 zu den Kriterien für die ethische Evaluierung von Forschungsprojekten mit menschlichen embryonalen Stammzellen stand das Problem gleich zu Beginn im Raum, wie Mitglieder der EGE, die aus Überzeugung grundsätzlich gegen diese Forschung, die die Zerstörung embryonaler Menschen zur Voraussetzung hat, an einer solchen opinion mitarbeiten können und ob ein ethischer Kompromiss überhaupt möglich ist.

In einer eigenen Präambel hielt die EGE fest, dass ihre Stellungnahme auf der Basis einer politischen und nicht eines ethischen Kompromisses beruht. Der politische Kompromiss, Forschungsprojekte mit humanen embryonalen Stammzellen gemeinsam im 7. Forschungsrahmenprogramm zu fördern, löst nicht das Dilemma der unterschiedlichen Auffassungen über den moralischen, ontologischen und rechtlichen Status des menschlichen Embryos. Die opinion 22 kann daher dieses Dilemma nicht lösen, sehr wohl aber auf der Basis eines demokratisch gefundenen politischen Kompromisses Kriterien erarbeiten, die diese Forschungen unter ethischen Gesichtspunkten einschränken. Die Stellungnahme bezieht sich nicht auf Embryonenforschung als solche, sondern auf Kriterien, die die Expertengruppe, welche die Forschungsprojekte begutachtet, berücksichtigen soll.

Damit sind wir bei den Kernfragen der politischen Ethikkommissionen, wie Einheit und Vielfalt in ethischen Fragen in Ausgleich zu bringen sind: ob ethische Kompromisse überhaupt möglich sind. Ob Subsidiarität in ethisch relevanten Regelungen in Zukunft noch aufrechterhalten werden kann, wenn immer mehr ethische Materien in der EU im Zusammenhang mit den Forschungsförderungsprogrammen gemeinsam zu lösen sind und wenn im Reformvertrag von Lissabon die Menschenrechtscharta integrierender Bestandteil geworden ist. Was bislang im Europarat beraten wurde, wird zunehmend – zumindest indirekt z.B. bei den Forschungsrahmenprogrammen – auch in der EU geregelt werden.

5. UNESCO: Ethische Regelungen im globalen Kontext

Einen zusätzlichen Problembereich bringt der globale Kontext mit sich, vor allem wenn manche Länder dieser Erde überhaupt keine oder völlig divergierende Regelungen haben. In vielen Regionen von Entwicklungsländern, in denen die reichen Länder ihre Forschung betreiben, gibt es große Gesetzeslücken und z.T. auch keinerlei Ethikkommissionen, die diese Forschung kontrollieren. Die Internationalisierung der Forschung muss aber eine Internationalisierung der Ethikinstitutio-

nen nach sich ziehen. Es ist nicht hinnehmbar, dass Forschungsinstitute und Pharmaunternehmen klinische Tests in Entwicklungsländern durchführen, ohne dieselben Standards hinsichtlich Aufklärung, erteilter Einwilligung und Risikoabschätzung anzulegen wie in den entwickelten Ländern.

In dieser problematischen Lücke bemüht sich die UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) – eine der 16 rechtlich eigenständigen Sonderorganisationen der Vereinten Nationen mit Sitz in Paris und derzeit 193 Mitgliedstaaten – um globale bioethische Regulierungen. Sie hat im Jahr 2005 auf ihrer Generalversammlung durch Akklamation eine allgemeine Erklärung über Bioethik und Menschenrechte (Wegweiser für die Internationalisierung der Bioethik) angenommen. Diese stellt zwar kein verbindliches Instrument wie die Menschenrechtskonventionen des Europarates oder die Direktiven und die Charta der EU dar, sondern so etwas wie eine moralische Selbstverpflichtung der Staaten als Ausgangspunkt für die nationale Umsetzung und weitere Bemühungen um international verbindliche Dokumente in der Zukunft.

Auch die UNESCO hat sukzessive ihre Ethikinstitutionen aufgebaut: 1993 durch die Einrichtung des Internationalen Ausschusses für Bioethik (IBC) und 1998 durch die Gründung einer Weltkommission für Ethik in Wissenschaft und Technologie (World Commission on Ethics of Scientific Knowledge and Technology: COMEST). Das IBC besteht aus 36 Mitgliedstaaten, die für eine Periode von vier Jahren aus dem Kreis der Mitgliedstaaten gewählt werden und ein- bis zweimal im Jahr tagt. Die COMEST ist ein beratendes Organ und besteht aus 18 unabhängigen Experten. Diese befassen sich nicht nur mit Bioethik, sondern auch mit anderen Bereichen der angewandten Ethik wie Umweltethik, Wissenschaftsethik, Technologieethik usw.

Die Allgemeine Erklärung über Bioethik und Menschenrechte der UNESCO mit ihren 28 Artikeln ist einerseits zu begrüßen, auch wenn sie keine verbindliche Kraft hat, andererseits zeigt sich im globalen Kontext, dass die Formulierungen immer allgemeiner und dünner werden, je mehr sie auf die Zustimmung von vielen Staaten unterschiedlichster Kulturen angewiesen sind. Sie bleiben allgemein und lassen daher viele unterschiedliche Interpretationen offen. Immerhin wird als Ziel die Förderung der Achtung der Menschenwürde und der Schutz der Menschenrechte (Artikel 2c) genannt. Hier zeigt sich noch einmal mehr zugespitzt das Problem des ethischen Umgangs mit dem moralischen Pluralismus.[14]

14 Vgl. Virt, Günter, Internationalisierung ethischer und rechtlicher Standards zwischen Chancen und Druck, in: Hilpert, Konrad/Mieth, Dietmar (Hg.), Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs (QD 217), Freiburg 2006, 380-404.

6. (Theologische) Ethik vor der Herausforderung des moralischen Pluralismus

Je mehr die Welt und Europa zusammenwachsen, desto mehr werden wir uns in den Institutionen auch der unterschiedlichen religiösen, kulturellen und rechtlichen usw. Unterschiede bewusst. Wie kann es da zu gemeinsamen Regelungen kommen, bei deren Zustandekommen die institutionalisierten Ethikkommissionen eine immer größere Rolle spielen? In welchem Verhältnis stehen diese Kommissionen zur Politik? Wer wählt die Mitglieder der Ethikkommissionen auf nationaler Ebene aus (nationale Ethikkommissionen gibt es in fast allen Staaten der EU)? Welche Vorentscheidungen werden mit dieser Auswahl bereits getroffen? Geben die Politiker schwierige moralisch relevante Entscheidungen in die Hand von Experten (droht die Gefahr der Expertokratie)? Oder dienen diese bloß als Alibi? Führt dies immer mehr zu einer Verträglichkeitsethik mit einer Tendenz zu einem überlappenden Konsens auf der Ebene des jeweiligen ethischen Minimums? Welche Verbindlichkeit kommt den Regelungen zu und wie interpretationsoffen sind sie? Welche Chancen und Gefahren bieten sich für die theologische Ethik in diesem Konzert?

Häufig begegnet dem theologischen Ethiker die ausgesprochene oder oft auch unausgesprochene Einstellung, man habe ja Respekt vor dem hohen Ethos der Christen, aber man könne dieses nicht mehr zum Maßstab in einer pluralistischen Gesellschaft machen.

Dieser Einwand führt weiter zu vielen anderen Fragen. Zunächst an die eigene Adresse, ob und wie die Kirche ihren universalen Anspruch in Theorie und Praxis glaubhaft machen kann. Wenn die sog. Sondergruppen (Movimienti oder Personalprälaturen) in der Kirche den Ton angeben und strukturbildend werden, d.h. die universalen Strukturen wie z. B. Territorialpfarren, Katholische Aktion usw. ausgehöhlt werden, dann wird das in der Gesellschaft wahrgenommen. Ein solcher Eindruck leistet dann dem eingangs genannten Einwand Vorschub. Wenn Theologische Ethik darüber hinaus in der wissenschaftlichen Reflexion ihre Aussagen nicht rational kommunikabel zu machen imstande ist, dann entsteht der Eindruck einer Sonderethik der Christen, die nur für die Christen gilt.

Theologische Ethik wird ihrerseits auf eine klare Differenzierung des Begriffs Pluralismus dringen. Es gilt, den nicht zu leugnenden empirischen Pluralismus gut vom strukturellen Pluralismus der freiheitlichen Demokratie und beide zusammen von einem normativen Pluralismus zu unterscheiden.[15] Unter dem Vorwand, dass ethische Aussagen metaphysikfrei begründet werden müssen, wird aus dem empirisch feststellbaren Pluralismus der Moralen und aus dem strukturellen Pluralismus politischer Entscheidungsfindung in der modernen Demokratie in der Vielfalt der Parteien schnurstracks einfach ein normativer Pluralismus gefolgert. In

15 Vgl. Mieth, Dietmar, *Präimplantationsdiagnostik* im Kontext, in: Orientierung 67 (2003) 38-42.

der modernen Demokratie werden zwar auch ethikrelevante Entscheidungen durch politische Kompromisse getroffen, aber daraus folgt noch keineswegs die Richtigkeit einer solchen Entscheidung.

- Eine Position des normativen Pluralismus, die die Richtigkeit ethischer Urteile im Plural dergestalt vertritt, dass alle Moralen gleich richtig sind im Sinne eines ethischen Relativismus, käme der Abdankung der Ethik als normativer Wissenschaft und deren Auflösung in Sozialwissenschaften gleich. So ist es z.B. mehr als bedenklich, dass die Generaldirektion Forschung in der EU prinzipiell keine Forschungsförderung für theologische Forschungsprojekte kennt und Theologen den Rat gibt, sich in ein sozialwissenschaftliches Forschungsprojekt zu integrieren.[16]
- Eine Position, die die Hintergrundannahmen (in diesem Sinn Metaphysik) in einer philosophischen Ethik ablehnt, löst Ethik in Utilitarismus und Pragmatismus auf und privilegiert eine bestimmte philosophische Richtung, die auch ihre metaphysischen Hintergrundannahmen macht, ohne diese auf den Prüfstand der Reflexion zu stellen.
- Eine solche Position unterbietet das Reflexionsniveau, das in der hermeneutischen Wissenschaft erreicht wurde. Es gibt unterschiedliche Reflexionsgrade auf diese oft unausgesprochenen Hintergrundannahmen. Bisweilen fließen diese menschenbildlichen Hintergrundannahmen auch in die Präsentation empirischer Forschungsergebnisse ein. Es gibt gute und schlechte Metaphysik und über diese ist zu diskutieren.
- Eine Position, die die Würde des Menschen erst ab der Geburt annimmt und diese Auffassung rechtspositivistisch begründet, etwa mit dem Hinweis auf faktische Rechtssprechung, projiziert den Rechtspositivismus zurück in die Ethik und vollzieht damit einen Zirkelschluss. Sie macht genauso metaphysische Hintergrundannahmen, legt diese aber meist nicht offen.
- Wer die Würde des Menschen auf Zuschreibung durch Interessen von außen begründet, macht genauso eine philosophische oder – meist verborgen – theologische Hintergrundannahme.
- Wer die Menschenwürde mit biologischen Argumenten erst ab der Geburt annimmt oder mit der Empfindungsfähigkeit des Fötus, macht eine empirische Aussage zu einer normativen. Es handelt sich dann um einen sog. naturalistischen Fehlschluss.
- Wer die Menschenwürde als Voraussetzung für ethische Abwägungen von der reziproken Anerkennung abhängig macht oder von der Fähigkeit zur Selbstachtung, schließt von dieser Hintergrundannahme, die es erst zu begründen gälte, viele Menschen, viele Lebenssituationen und Lebensphasen von der personalen Würde aus.

16 So kürzlich geschehen am Kongress der ET im August 2007 in Löwen; ein eingereichtes hochrangiges theologisches Forschungsprojekt wurde dann tatsächlich abgelehnt.

- Eine Theorie, die es nicht mehr erlaubt, die vorgeburtlichen Lebensphasen als die meinigen zu verstehen, weil es mich ja erst ab dem Akt der Anerkennung von außen gibt, erklärt nicht, was erklärt werden soll: nämlich unser Selbstverständnis als Person in Geschichte.
- Pluralitätskonformität als ethisches Kriterium ist nicht haltbar und schafft nur Scheinkompromisse.
- Eine solche auch in Ethikkommissionen weitverbreitete Einstellung privilegiert das jeweilige ethische moralische Minimum und unterliegt einem Zirkelschluss, der das Resultat der Minimallösung insgeheim bereits vorher zur Norm erhoben hat.

> „Mit einem Metaphysikverdacht oder Metaphysikvorwurf wird eine Privilegierungsstrategie der eigenen Position betrieben. Damit ist die Debatte nicht beendet, sondern im Hinblick nicht nur auf einen rechtspolitischen Regelungsbedarf neu in Gang gebracht."[17]

Ähnlich mit anderen Worten Dietmar Mieth :

> „Auf der einen Seite gehört es zum Rechtsstaat, Optionen des guten Lebens nicht zu bevormunden, auf der anderen Seite liefert er sich damit hilflos den fortschrittsfreundlichen individuellen Optionen aus. Wenn sich eine ausreichende Lobby dafür findet, die solche Optionen für richtig, angemessen oder für rechtlich nicht behinderbar erklärt, werden die sozialen Kontexte und Folgen nicht mehr eigens gewichtet."[18]

Vielfach werden die relevanten Entscheidungen für unsere Länder zunehmend in der EU getroffen werden. 15 Mitgliedern der EGE, 27 Kommissären und 730 gewählten Abgeordneten des EU- Parlaments stehen in Brüssel mehr als 15.000 hochbezahlte Lobbyisten der multinationalen Konzerne gegenüber.

Andererseits eröffnet der Reformvertrag den Kirchen nachhaltige Dialogmöglichkeiten.[19] Es hängt von den Kirchen und in den Kirchen viel vom Engagement der theologischen Ethiker/innen ab. Es lohnt sich.

17 Pöltner, Günther, Bioethik unter Metaphysikverdacht, in: Covic, Ante/Hoffmann, Thomas (Hg.), Bioethik und kulturelle Pluralität, St. Augustin 2005, 48.

18 D. Mieth, Präimplantationsdiagnostik.

19 Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union Artikel 17: „Die Union pflegt mit diesen Kirchen und Gemeinschaften in Anerkennung ihrer Identität und ihres besonderen Beitrags einen offenen, transparenten und regelmäßigen Dialog."

SaThZ 14 (2010) 258-267

Alles nur ein Spiel?

Zur Rolle des Sports in der Welt – 2010 – Südafrika im Blickpunkt*

Sylvia Schenk, Frankfurt am Main

Am 11. Juni 2010 um 16 Uhr Ortszeit blickt die Welt nach Johannesburg: Im Stadion Ellis Park, 1928 zunächst für den Nationalsport Rugby erbaut, wird das Eröffnungsspiel des FIFA-World Cup 2010 – oder auch „FIFA-Fußballweltmeisterschaft 2010" – zwischen Südafrika und Mexiko angepfiffen.

„Wir sind Fußball" heißt es in Afrika und die Fußball-WM soll nicht nur das unter Beweis stellen, sondern den gesamten Kontinent ins Zentrum der weltweiten Aufmerksamkeit rücken. Aber wer ist in Süd-Afrika eigentlich „wir"? Schließlich formuliert die Fédération Internationale de Football Association („FIFA") auf ihrer Website elegant, dass lange Zeit „die schwarze Bevölkerung weitgehend vom Fußball spielen abgehalten" wurde.[1] Die Gründung der Makana Football Association, des ersten „schwarzen Fußballverbandes" Südafrikas, erfolgte 1969 auf der Gefangeneninsel Robben Island: Die politischen Häftlinge hatten sich das Recht auf sportliche Betätigung erstritten und versuchten mit Fußball ein Stück Normalität im unmenschlichen Alltag zu erobern. Der bekannteste Gefangene von Robben Island, Nelson Mandela, der 29 Jahre auf der Insel verbrachte, saß allerdings in Isolationshaft und durfte selber nie mitspielen.[2]

Bei diesem geschichtlichen Hintergrund verbietet es sich von vornherein, die Fußball-WM 2010 als ein reines Medien-Spektakel, eine Show ohne politische Implikationen zu betrachten. Sport ist unpolitisch? Das Vorurteil hält sich hartnäckig und wird vor allem auch gerne genutzt, wenn Sportfunktionäre wieder einmal keine klare Position beziehen und ihr Handeln in das Reich der Folgenlosigkeit rücken wollen.

Dabei hat der Sport seine politische Unschuld längst verloren – wenn er sie denn je hatte. Sport macht Politik, korrumpiert Politik, wird zum Spielball der Politik, lässt sich korrumpieren, lenkt ab von Politik, macht sie erträglich, überwindet politische Gegensätze oder verschärft sie. Sport ist die Universalsprache der globalisierten Welt und wie jede Sprache kann auch der Sport aufdecken oder verhüllen, die Wahrheit zeigen oder verschleiern. Sport ist ein Riesengeschäft, vor allem aber ist er Teil der Lebenswelt der Menschen in allen Kontinenten. Wenn

* Zu diesem Thema hielt Sylvia Schenk Vorlesungen im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 3.-9. August 2009, Gesamtthema „Weltordnungen".

1 http://www.fifa.com, Fußball in Südafrika.

2 „Keimzelle Robben Island", Thomas Scheen in www.FAZ.net, 9. Dezember 2009.

2010 in Südafrika Tore geschossen werden, dann schauen Milliarden Menschen rund um den Globus zu, sind vereint in Emotionen – ob Freude oder Enttäuschung – und fühlen in den Momenten des Spiels nicht viel anders, als die Gefangenen Jahrzehnte zuvor auf Robben Island. Doch Sport ist eben mehr als ein Spiel.

Freizeit- und Wirtschaftsfaktor

Im Jahr 2009 waren im Deutschen Olympischen Sportbund („DOSB") in 90.897 Vereinen mehr als 27,5 Millionen Mitglieder organisiert, das entspricht 32,63 % der bundesdeutschen Bevölkerung. Dahinter steckt eine rasante Entwicklung – von knapp 4 Millionen Sportvereinsmitgliedern Anfang der fünfziger Jahre über 8 Millionen Mitte der Sechziger stiegen die Zahlen mit Beginn der Trimm-Dich-Welle 1970 schnell in den zweistelligen Millionenbereich. Wesentlichen Anteil an den Zuwachsraten hatten die Mädchen und Frauen, die inzwischen rund ein Drittel der Vereinsmitglieder stellen. Die zuvor – bis auf das Turnen – vorrangig wettkampfsportlich ausgerichteten Vereine und Verbände wandelten sich zu Anbietern des Breitensports bis hin zu Fitness- und Wellness-Centern.

Parallel dazu „versportlichte" die Gesellschaft: Sportlichkeit prägt das Schönheitsideal, Sportmode die Kleidung. Marken wie Adidas, Nike und Puma haben bei der Jugend Kultstatus und auch der Kleinbürger trägt einen Jogginganzug und Turnschuhe als legeren Freizeitdress. In der Werbung spielen Sport und Bewegung fast bei jedem zweiten Fernsehspot eine tragende Rolle wie überhaupt die Werbeetats der Unternehmen mit Milliarden den Sport finanzieren. Was früher ein einfacher Kinderroller war, avancierte unter der Bezeichnung Roller-Scooter zum Fortbewegungsmittel selbst im Frankfurter Bankenviertel. Längst sind die europäischen Städte rund ums Jahr ein Sportplatz, es wird - nicht nur in Parks – gelaufen, geradelt, geskatet, gewalkt. Modernes City Marketing kommt genauso wenig ohne Sport aus wie weite Teile der Tourismuswerbung.

Auch Sozial-, Gesundheits- und Bildungspolitik entdeckten die Bedeutung von Bewegung und Sport: Kinder und Jugendliche schulen im Sport nicht nur ihren Körper, sie erwerben wichtige Fähigkeiten wie z.B. das Schwimmen, lernen Teamarbeit sowie Sieg und Niederlage oder auch die Grenzen der eigenen Leistungsfähigkeit kennen. Gemeinsames Sporttreiben verbindet die Generationen, Behinderte und Nicht-Behinderte, Menschen unterschiedlicher Herkunft – ob nach Bildungsstand, sozialem Status oder Nationalität. Sportliche Bewegung erhält die Leistungsfähigkeit im Alter und hilft angesichts der heutigen bewegungsarmen Lebensweise bereits in jungen Jahren Zivilisationskrankheiten vorzubeugen, hat präventive Wirkung und wird auch in der Rehabilitation – ob nach Herzinfarkt oder Krebserkrankung – eingesetzt.

Die Wertschöpfung durch den Sport hat mit 1,4 % des Bruttoinlandsproduktes (BIP) und einem Umsatz der Sportbranche von mehr als 15 Milliarden Euro

jährlich in Deutschland inzwischen der Textilindustrie den Rang abgelaufen.[3] Je nachdem, ob neben Sportstätten und Sportdienstleistungen auch Sportartikel, Unterhaltung, Medien oder zusätzlich der sportbezogene Tourismus, Gesundheitsvorsorge, Versicherungen und Werbung in die Berechnung einbezogen werden, unterscheiden sich die Zahlen. Die Europäische Union geht von einer Wertschöpfung in Höhe von 407 Milliarden Euro, entsprechend 3,65 % des BIP, aus. 15 Millionen Arbeitsplätze entsprechen einem Anteil von 5,4 % des EU-Arbeitsmarktes. Darüber hinaus sind 1,75 Millionen Arbeitsplätze im Tourismus in der EU direkt mit dem Sport verbunden, nochmals 5 Millionen Arbeitsplätze innerhalb der EU indirekt mit dem Sport in anderen Geschäftsbereichen.[4] Mit dem Lissabon-Vertrag erhielt die EU erstmals auch offiziell Zuständigkeiten für den Sport, Grundlage der Sportpolitik der EU sind das 2007 verabschiedete „Weißbuch Sport" und der „Coubertin Action Plan".[5]

Die großen Events als Massenphänomen

In der Öffentlichkeit stehen jedoch weniger die alltäglichen Wirkungen des Sports im Vordergrund als vielmehr die großen Veranstaltungen, allen voran die Olympischen Spiele, Fußball-Weltmeisterschaften und kontinentalen Titelkämpfe. Diese Ereignisse füllen die Zeitungen und erreichen Rekordeinschaltquoten im Fernsehen. Von den Olympischen Sommerspielen 2008 in Beijing wurden insgesamt 61.700 Stunden gesendet und in 220 Ländern eine Reichweite von 4,3 Milliarden Zuschauern erzielt.[6]

Vor vier Jahren sendeten vom FIFA World Cup 2006 in Deutschland in 214 Ländern insgesamt 376 Fernsehkanäle 73.000 Stunden Fußball und erreichten kumuliert 26,29 Milliarden Zuschauer. Allein das Finale sahen 715,1 Millionen Zuschauer. Im Ausrichterland lag der Rekord bei 29,66 Millionen Zuschauern für das Halbfinale Deutschland gegen Italien, in der Verlängerung saßen sogar 31,31 Millionen Menschen vor dem Bildschirm. Dies entspricht einem Marktanteil von 84,1 %, dem höchsten jemals gemessenen seit Beginn derartiger Untersuchungen in Deutschland 1985.[7] Dabei sind die Zuschauerzahlen vom Public Viewing noch nicht einmal mitgezählt.

3 Staatsziel Sport, Positionspapier des DOSB, Oktober 2006, http://www.dosb.de.
4 EU-Sport Directors Meeting 29./30. März 2006, Wien, http://ec.europa.eu/sport/library/doc/b22/doc468_en.pdf.
5 Aktualisierte Fassung 9. Februar 2009, http://ec.europa.eu/sport/white-paper/index_de.htm.
6 IOC Final Report 2004 – 2008, http://www.olympic.org/Documents/IOC_Interim_and_Final_Reports/2005-2008_IOC_Final_Report.pdf, Seite 19.
7 FIFA Fact Sheet Fernsehen Zuschauerstatistik, http://de.fifa.com/aboutfifa/documentlibrary/index.html.

Der Vatikan und der Sport

Angesichts dieses Massenphänomens hält sich auch der Vatikan nicht zurück: Papst Johannes Paul II. war nicht nur selber aktiver Sportler, sondern hat das Thema Sport in rund 120 Ansprachen behandelt. Für ihn betrachtet die Kirche

> „den Sport als ein Erziehungsinstrument, wenn er hohe menschliche und geistige Ideale fördert, auf ganzheitliche Weise den jungen Menschen Werte wie Fairness, Beharrlichkeit, Freundschaft, Solidarität und Friedensgeist vermittelt".

Und für den internationalen Sport postulierte der Papst:

> „Indem der Sport die Verschiedenheit der Kulturen und Ideologien überwindet, bietet er eine gute Gelegenheit zum Dialog und zur Völkerverständigung, damit die ersehnte Kultur der Liebe geschaffen werden kann."[8]

Aber der Sport wirkt nicht nur segensreich – es gibt zwei Seiten der Medaille: In einer Presseerklärung im November 2005[9] wird auf die Entwicklung vom gesundheitsfördernden Sport hin zum Körperkult samt dessen Risiken für die Gesundheit und auf die Gefahren von Doping hingewiesen. Papst Benedikt XVI. betonte in einer Audienz im September 2005, dass Sport „ein Erziehungsinstrument und eine Maßnahme, um wichtige humane und spirituelle Werte zu vermitteln" sein *kann*, „wenn er mit Respekt für die Regeln praktiziert wird".[10]

Zwei Seiten einer Medaille

Im Vatikan hat man erkannt, was auch andere nicht – mehr – leugnen können: Sport kann positive wie negative Wirkungen haben, der Hype um Sportstars und große Events übertüncht oft nur die Schattenseiten. In einem Gutachten für den DOSB hat dies der Richter am Bundesverfassungsgericht Dieter Grimm wie folgt ausgedrückt:

> „Sport trägt zum Zusammenhalt der Gesellschaft bei, sät aber auch Zwietracht. Sport fördert die Völkerverständigung, ist aber auch für Nationalismus anfällig. Sport hält zur Fairness an, wird aber auch Anknüpfungspunkt für Gewalt. Sport leistet einen wichtigen Beitrag zur Gesundheitsvorsorge, er ist aber auch Quelle großer gesundheitlicher Schäden und ihrer sozialen Folgekosten. Da es im Sport längst nicht mehr nur um Ruhm, sondern auch um Geld geht, zieht er unlautere Praktiken an. Doping ist nur die sichtbarste."[11]

8 http://www.zenit.org/article-19495?l=german.

9 „Die Welt des Sports heute – ein Feld der christlichen Mission", http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/documents/rc_pc_laity_doc_20060915_press-sport_en.html.

10 Ebd.

11 http://www.dejavue-gmbh.de/sport.html.

Schaut man sich die Realität des Sports genauer an, wird schnell klar, dass diese oft mit den eigenen Ansprüchen der Sportorganisationen und dem vorgeblich sauberen Image nicht übereinstimmt. Weder ist Sport unpolitisch – der Streit um den Fackellauf der Olympischen Spiele 2008 in Beijing war nur ein besonders drastisches Beispiel für die Instrumentalisierung des Sports und die Ohnmacht der Sportführung in einer solchen Situation – noch ist er per se gut.

Anspruch und Wirklichkeit der Olympischen Bewegung

Die Olympische Charta, sozusagen das Grundgesetz der Olympischen Bewegung, sieht als „Ziel des Olympismus, … den Sport in den Dienst der harmonischen Entwicklung des Menschen zu stellen, um eine friedliche Gesellschaft zu fördern, die der Wahrung der Menschenwürde verpflichtet ist."[12] Weiter heißt es:

> „Durch die Verbindung des Sports mit Kultur und Bildung zielt der Olympismus darauf ab, eine Lebensart zu schaffen, die auf der Freude an Leistung, auf dem erzieherischen Wert des guten Beispiels sowie auf der Achtung universell gültiger fundamentaler ethischer Prinzipien aufbaut."[13]

Diese hohen Ziele stimmen nicht immer überein mit der Realität rund um die Olympischen Spiele der letzten zwei Jahrzehnte, die von Schmiergeldern im Vergabeverfahren (Olympiabewerbung Salt Lake City 2002) über Ergebnismanipulationen (Olympiaqualifikation Männer Handball in Asien für Beijing 2008), einer Vielzahl von Dopingskandalen mit der späteren Rückgabe von Medaillen (z.B. Sprint-Olympiasiegerin Marion Jones, USA, rund acht Jahre nach den Spielen von Sydney 2000) bis zum Unfalltod des Georgiers Nodar Kumaritaschwili auf der – zuvor mehrfach als zu schnell und deshalb gefährlich kritisierten – olympischen Rodelbahn in Vancouver 2010 immer wieder negative Schlagzeilen produzierten.

Die Verletzlichkeit der Olympischen Ideale hatte schon der Initiator der Olympischen Spiele der Neuzeit, Pierre de Coubertin, im Blick als er fragte:

> „In welcher modernen und den Gegenwartsbedürfnissen entsprechenden Denkordnung finden wir das ethische Gegengewicht, das den modernen Athletismus davor bewahren könnte, in die Geschäftemacherei hineingezogen zu werden und so schließlich im Schmutz zusammenzubrechen?"[14]

Der heutige IOC-Präsident Jacques Rogge warnt:

> „Die humanistischen und ethischen Werte des Sports sind leider immer wieder bedroht durch vielerlei Veränderungen. Es gibt vor allem folgende Gefahren: Doping, Gewalt,

12 Olympische Charta – Grundlegende Prinzipien, Nr. 2, http://www.olympic.org/en/content/Footer-Pages/Documents/Olympic-Charter/.

13 Ebd., Olympische Charta – Grundlegende Prinzipien, Nr. 1.

14 Zitiert nach Walter Umminger, „Pierre de Coubertin", 1972.

Rassismus, Korruption, Gefahren für die Gesundheit der Sportler und die Kommerzialisierung."[15]

Bedrohungen und Gegenmaßnahmen des internationalen Sports

Als eine Antwort auf die genannten Bedrohungen hat der internationale Sport mit der Welt-Anti-Doping-Agentur („WADA"), unter Einbeziehung vieler Staaten, ein Instrument zur Eindämmung des Dopings geschaffen. Die Athletinnen und Athleten müssen sich ständig verfügbar halten und werden weltweit mit einem immer engmaschigeren Kontrollnetz überzogen. Es gibt die ersten Beschwerden, dies sei zum Teil menschenrechtswidrig, zumindest aber nicht im Einklang mit den Vorgaben des Datenschutzes. Der Fokus allein auf die Aktiven lässt die strukturellen Bedingungen für Doping außer Acht: Der Leistungs- und Erwartungsdruck von Sportverbänden, Öffentlichkeit, aber auch Regierungen, die durch laxe Anwendung der Dopingregeln oftmals zu Komplizen von Leistungsmanipulation werden, sind Teil des Dopingproblems. Selbst geständige Doper, die noch nicht einmal Reue zeigen, bleiben in Amt und Würden – Tour de France-Sieger Bjarne Riis, der die Einnahme von EPO während seiner aktiven Zeit in den neunziger Jahren zugegeben hat, ist weiterhin sportlicher Leiter eines Profi-Radteams, ebenso der Deutsche Rolf Aldag. So entsteht ein zwiespältiges Bild und man fragt sich, wie ernst der Anti-Doping-Kampf tatsächlich gemeint ist.

Gewalt und Rassismus werden – vor allem im Fußball – mit phantasievollen Aktionen bekämpft, wobei die Popularität der Sportstars als Verstärker genutzt wird. Trotzdem lassen sich immer wieder Ausschreitungen und rassistische Vorfälle auf allen Ebenen nicht vermeiden.

Immens gestiegen sind die Korruptions-Gefahren im Sport:[16] Das Internet ermöglicht Sportwetten auf bestimmte Ergebnisse quer durch alle Kontinente, in China sowie sonstigen außereuropäischen Ländern wird z.B. auf Spiele in Europa gesetzt. Das sogenannte Match-Fixing ist ein einträgliches Geschäft nicht nur für Einzeltäter, sondern auch für die organisierte Kriminalität. Die Financial Action Task Force („FATF"), eine unabhängige überstaatliche Institution zum Schutz des globalen Finanzsystems vor Geldwäsche und Terrorismus-Finanzierung, hat 2009 eine Studie zu „Geldwäsche im Fußballsektor" vorgelegt, die die Anfälligkeit dieses Bereiches deutlich macht und neben Match-Fixing u.a. auch den Kauf von Fußballteams als Einfallstor für organisierte Kriminalität benennt.[17]

15 6. Welt-Ethos-Rede, 10. Mai 2006, Tübingen.

16 Transparency International, Working Paper „Corruption and Sport – Building Integrity and preventing Abuses", http://www.transparency.org/policy_research/policy_and_working_papers/working_papers.

17 http://www.FATF-GAFI.org.

Der 2007 neugewählte Präsident der Union Européenne de Football Associations (Europäischer Fußball-Verband UEFA), Michel Platini, hat bei Amtsantritt der Korruption den Kampf angesagt und seitdem bereits einige Akzente gesetzt, insbesondere die Probleme mehrfach offensiv angesprochen – und allein das ist im Vergleich zu manch anderem Sportfunktionär schon ein Fortschritt.

Da die Olympischen Wettkämpfe ebenfalls Ziel von Ergebnismanipulationen sein können, setzt das IOC – wie die FIFA und UEFA – auf Frühwarnsysteme und eine Kooperation u.a. mit den Wettanbietern, um auffällige Wettmuster frühzeitig zu erkennen und vorab Gegenmaßnahmen ergreifen bzw. zumindest im Nachhinein Überprüfungen von Wettkämpfen veranlassen zu können. An einer weitergehenden Prävention bis hinunter auf die Ebene der Nationalverbände oder auch der Profiteams fehlt es allerdings meist noch.

Immerhin sind die Sportler in einigen Sportarten selbst aktiv geworden und haben im April 2010 mit den Wettanbietern gemeinsam eine Aufklärungskampagne gestartet, in deren Mittelpunkt ein Verhaltenskodex steht.[18]

Nachholbedarf bei Transparenz und demokratischen Strukturen

Angesichts der vielfältigen Gefährdungen – bei denen immerhin die wichtigsten „Assets" des Sports auf dem Spiel stehen, nämlich die Spannung durch die Ungewissheit des Ausgangs eines Wettkampfes sowie das saubere Image und die Vorbildwirkung des Sports als Grundlage für finanzielle Unterstützung durch öffentliche Hände und Sponsoren – erstaunt die Zurückhaltung der Sportorganisationen, wenn es um Transparenz, wirksame Kontrollmechanismen und weiterreichende Prävention geht. Während in der Wirtschaft umfassende Maßnahmen zur Einhaltung der gesetzlichen und sonstigen – auch ethischen – Vorgaben („Compliance") eine immer größere Rolle spielen, sind unstreitig gefährdete Sportunternehmen wie z.B. Profi-Fußballclubs noch weit davon entfernt, sich entsprechend verantwortlich zu fühlen. Wettmanipulationen werden Kriminellen von außen zugeschrieben und dabei übersehen, dass immer auch Insider nötig sind, um Ergebnismanipulationen in die Tat umzusetzen.

Bei der Bewältigung der aktuellen Herausforderungen stehen zum Teil sportspezifische traditionelle Strukturen, Denk- und Verhaltensweisen im Wege. Von der untersten Vereinsebene bis hin zu den internationalen Verbänden stellt der Sport ein oft schwer zu durchschauendes Dickicht an Interessenverflechtungen, unklaren Entscheidungsstrukturen, hemdsärmeliger Verwaltung und einer „Inzucht" im Bereich der Personalpolitik dar. Dazu trägt auch die ehrenamtliche Füh-

18 Presseerklärung vom 15.04.10, http://www.euathletes.info/.

rungsstruktur bei, die allerdings zumindest international längst durch großzügige, wenn meist auch nicht öffentlich dargelegte, Aufwandsentschädigungen durchbrochen ist. Kontrolle funktioniert oft nur rudimentär, niemand will den Störenfried spielen und da man sich im Sport vertraut, wird nicht so genau nachgefragt. Auch mit den demokratischen Strukturen ist es nicht weit her. Abhängigkeiten z.B. von einem internationalen Amt und den damit verbundenen Pfründen verringern die Bereitschaft, dem jeweiligen Präsidenten zu widersprechen, das Konsensprinzip wird überstrapaziert. Am besten ist es, wenn am Ende alle zustimmen, dann trägt keiner wirklich Verantwortung.

Kein Wunder, dass vor Wahlen in internationalen Sportorganisationen immer wieder Gerüchte über unzulässige Einflussnahme oder sogar Stimmenkauf die Runde machen.[19] Durch fehlende Transparenz können dabei selbst wegweisende Maßnahmen der Verbände, wie die Unterstützung der Entwicklung der jeweiligen Sportart in wirtschaftlich und strukturell schwachen Ländern, für Wahlzwecke missbraucht werden oder zumindest unter einen solchen Verdacht geraten.

Die historisch gewachsene Struktur der Sportorganisationen steht inzwischen vielfach in Widerspruch zu dem eigentlich notwendigen Professionalisierungsgrad und den hohen Summen, die bewegt werden. Aber ein Umsteuern ist gar nicht so einfach, bisher setzen sich daher meist noch diejenigen durch, die Ängste vor einer wirklichen Demokratisierung schüren und/oder für ihre Zwecke einer eher autokratischen, auf sie persönlich zugeschnittenen Herrschaft, nutzen.

Die politische Macht des IOC

Als „Weltregierung des Sports" wird das Internationale Olympische Komitee („IOC") oft bezeichnet, gerne fühlt man sich im Hauptquartier in Lausanne auch so, vor allem, wenn es mal wieder um die Ausrichtung Olympischer Spiele geht und Staatspräsidenten gleichermaßen wie gekrönte Häupter vor der Vergabeentscheidung um die Gunst der IOC-Mitglieder buhlen. Wladimir Putin reiste 2007 nach Guatemala City, Barack Obama 2009 nach Kopenhagen, um – der erstere erfolgreich für die Winterspiele in Sotschi 2014, der zweite vergeblich für die Sommerspiele in Chicago 2016 – bei der IOC-Vollversammlung die jeweilige Bewerbung tatkräftig zu unterstützen. Aber wie ist es um die politische Macht des IOC tatsächlich bestellt und vor allem: Wie demokratisch ist das IOC?

Das IOC hat aktuell 113 Mitglieder aus allen Kontinenten[20], von denen nur die Vertreterinnen und Vertreter der Aktiven durch eine Wahl der Teilnehmenden

19 Siehe z.B. Ziegler, Martyn, Investigation over Fifa 'vote-buying' claim, The Independent, 16. April 2009, http://www.independent.co.uk/sport/football/news-and-comment/ investigation -over-fifa-votebuying-claim-1669214.html).

20 http://www.olympic.org/en/content/The-IOC/The-IOC-Institution1/.

bei Olympischen Spielen legitimiert sind. Alle anderen Mitglieder wurden und werden jeweils vom IOC selber berufen, sie heben sich so immer wieder gegenseitig ins Amt. Was bei der Gründung des IOC am Ende des 19. Jahrhunderts für eine Gruppe von Honoratioren mit hohen Idealen und dem Ziel, einer Idee zum Durchbruch zu verhelfen, noch gepasst haben mag, lässt sich heutzutage nicht mehr rechtfertigen. Vor allem nicht, wenn nicht nur ein absolutes Übergewicht bei konservativen – eben den jeweils herrschenden – Personenkreisen liegt, sondern aus einzelnen Ländern auch manch zwielichtige Gestalt aufgrund der jeweiligen Machtverhältnisse in Sport und Politik den Weg ins IOC findet. So hatte und hat das IOC immer wieder mit Zweifeln an der Reputation zu kämpfen, der honorige Club ist es schon lange nicht mehr. Da fällt es denn schwer, die großen Ideale glaubwürdig zu vertreten und tatsächlich weltweit dafür einzutreten „eine bessere Welt durch Sport zu schaffen".[21] Zwar schafft die große Aufmerksamkeit für den Sport, das Interesse der Mächtigen an der Teilhabe am Olympismus oder auch am „Image laundering"[22], d.h. der Imageaufpolierung, durch Sport einiges an Fortschritten, aber das IOC bleibt weit unter seinen Möglichkeiten. Unbestritten hat die olympische Bewegung manch politische und soziale Blockade aufbrechen können bzw. wichtige Beiträge geleistet: Die Pingpong-Diplomatie brachte in den 70er Jahren die USA und China einander näher[23], im Bereich der Akzeptanz von Behinderten hat die Unterstützung des IOC für die Paralympics in vielen Ländern Entscheidendes in Bewegung gesetzt und die unter IOC-Präsident Juan Antonio Samaranch ab Mitte der 90er Jahre begonnene Förderung der Frauen im Sport hat der weiblichen Emanzipation einen wichtigen Anstoß gegeben. Inzwischen sieht es so aus, als könnten arabische Interessen an der Ausrichtung Olympischer Spiele sogar die strikte Haltung mancher Länder zur Verschleierung von Frauen aufweichen.

Auch in Umweltfragen zeigt sich das IOC inzwischen aufgeschlossen. Doch bleibt stets die Frage, was echtes Engagement aus Überzeugung und was dem Druck von außen – sei es um Kritik zu minimieren oder aber den Sponsoren zu gefallen – geschuldet ist. Eine proaktive oder gar prägende Rolle hat die Olympische Bewegung nie eingenommen, sie ist nicht gefragt, wenn die Mächtigen der Welt die globalen Herausforderungen bei Gipfeltreffen beraten. Weit jüngere zivilgesellschaftliche Organisationen, sogenannte Nicht-Regierungsorganisationen („NGO"), sind heute „ein fester Bestandteil aller Global Governance Ansätze. NGOs sollen das Gewicht der Zivilgesellschaft auf globaler Ebene erhöhen und Themen wie Umweltschutz, soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte zur Sprache bringen."[24] Das IOC spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle.

21 http://www.olympic.org/en/content/Olympism-in-Action/.
22 Declan Hill, The Fix. Soccer and Organized crime, Toronto 2008, 6.
23 http://de.wikipedia.org/wiki/Ping-Pong-Diplomatie.
24 http://www.bpb.de/wissen/3UD6BP,0,0,NichtRegierungsorganisationen_(NGOs).html.

Es ist an der Zeit

Dabei ist die Idee Pierre de Coubertins, die am Beginn der Olympischen Spiele der Neuzeit stand, hoch aktuell: Sport fasziniert Menschen aller Kulturen, Religionen, politischen und weltanschaulichen Überzeugungen. Die weltumspannenden Wettkämpfe der Olympischen Spiele können dadurch wichtige Botschaften transportieren und tatsächlich Wegbereiter für eine bessere Welt werden. Das setzt allerdings bei den Verantwortlichen den Willen voraus, ein Beispiel zu setzen und selbst einen grundlegenden Wandel durchzumachen. Ohne Umformung des IOC in eine demokratisch legitimierte Organisation mit hohen ethischen Standards und konsequenter Einhaltung entsprechender Governance-Richtlinien wird es nicht gehen.

Die Organisation der Spiele selbst muss, soll sie beispielgebend für die Bewältigung der Zukunftsaufgaben sein, im umfassenden Sinne den Kriterien der Nachhaltigkeit genügen – nicht nur bezogen auf die ökologische Dimension, sondern gleichermaßen im Hinblick auf ökonomische und gesellschaftliche Anforderungen. Ob der sparsame Umgang mit Ressourcen, ob internationale Arbeitsstandards, Minderheitenrechte oder Anti-Korruption – wer die globalen Bedrohungen durch Klimawandel, Energie- und Ressourcenknappheit, Armut und Unterdrückung ernst nimmt, weiß, dass es zur Nachhaltigkeit keine Alternative gibt. Erstmals hat sich das Organisationskomitee für die Olympischen Winterspiele 2010 in Vancouver zu einer nachhaltigen Organisation bekannt[25] und versucht, einen entsprechenden Roten Faden bei allen Maßnahmen erkennen zu lassen. Für London 2012 ist schon jetzt ein noch weitergehender Ansatz erkennbar.[26] Diese Initiativen gehen allerdings nicht vom IOC aus, sondern resultieren aus der Situation in den jeweiligen Ausrichterstädten bzw. Ländern. Das IOC wäre gut beraten, hier anzuknüpfen und künftig bereits bei der Vergabe für Olympische Spiele strenge Kriterien anzulegen. Auch für Sotschi 2014 kann es nicht genügen, im Nachhinein die durch die Winterspiele am Schwarzen Meer drohenden Umweltbelastungen zu minimieren – gerade in Russland verlangt glaubwürdige Nachhaltigkeit weit umfassendere Maßnahmen. Die Olympische Bewegung hat eine historische Chance, entscheidende Anstöße für eine positive Entwicklung im jeweiligen Olympialand zu geben.

„Ke Nako – Celebrate Africa's Humanity" heißt der offizielle Slogan für die Fußball-Weltmeisterschaft 2010 in Südafrika.[27] Ke Nako heißt „Es ist Zeit" – und genau das gilt auch für das IOC.

25 http://www.vancouver2010.com/sustainability/.
26 http://www.london2012.com/making-it-happen/sustainability/index.php.
27 http://kultureninbewegung.vidc.org/index.php?id=850.

SaThZ 14 (2010) 268-296

Wahrer Mensch vom wahren Gott

Für eine Revision der dogmatischen Christologie

Paul Weß, Innsbruck

In seinem Buch „JESUS VON NAZARETH“[1] will Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. nachweisen, dass bereits in dem richtig – das heißt für ihn: im Sinn der kirchlichen Lehre – ausgelegten Neuen Testament Jesus Christus so verstanden wird wie später in den Dogmen der Kirche: als „*homoousios*“ („gleichen Wesens“) mit Gott und daher „wahrer Gott vom wahren Gott“,[2] der „wirklich als Mensch Gott *war*“[3] und „Gott ist“[4]. Der Papst stellt es aber frei, ihm zu widersprechen.[5]

Ein solcher Widerspruch scheint vermessen zu sein, weil er nicht nur an der Autorität des kirchlichen Lehramts, sondern an den Grundfesten des Christentums – genauer: an dem Verständnis der eigenen Grundlagen, das sich in ihm im Lauf der Geschichte entwickelt hat – rüttelt. Dennoch soll er im Folgenden gewagt werden; nicht deshalb, um der Kritik der Aufklärung und anderer Religionen einfach zu entsprechen – wohl aber sie beachtend – oder um die eigene Überzeugung dem Zeitgeist eines relativistischen Pluralismus anzupassen, sondern auf der Suche nach der Wahrheit, die frei macht (nach Joh 8,32). Er erfolgt unter Berufung auf eine Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils, deren innerkirchliche Tragweite noch lange nicht erkannt, geschweige denn realisiert wurde; im ersten Artikel der Erklärung über die Religionsfreiheit heißt es: „... und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.“[6]

1 Ratzinger, Joseph/Papst Benedikt XVI., *JESUS* VON NAZARETH. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007.

2 Ebd. 369 (vgl. ebd. 407).

3 Ebd. 21.

4 Ebd. 383.

5 Ebd. 22.

6 LThK^2. E 2, 715 (in Denzinger/Hünermann [=DH] nicht abgedruckt). Im Sinn dieses Textes betete Papst Johannes Paul II. in der zweiten Vergebungsbitte bei der Messfeier am Ersten Fastensonntag des Heiligen Jahres 2000 im Petersdom: „Erbarme dich deiner sündigen Kinder und nimm unseren Vorsatz an, der Wahrheit in der Milde der Liebe zu dienen und sich dabei bewusst zu bleiben, dass sich die Wahrheit nur mit der Kraft der Wahrheit selbst durchsetzt.“ Damit ist jeder Fundamentalismus, der sich nur auf die Bibel oder die Lehre der Kirche beruft, ausgeschlossen. Vgl. Weß, Paul, Glaube aus *Erfahrung* und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Salzburg 2010, 13-50 und 133-135.

Die folgenden Einwände gegen die kirchliche Lehre werden nicht in einer Auseinandersetzung mit einzelnen Argumenten des Papstes erhoben,[7] sondern in Form einer Kritik der Entwicklung, die zur dogmatischen Christologie geführt hat, insbesondere zur Gleichsetzung Jesu Christi mit dem göttlichen Logos des Johannesprologs und zu dessen Interpretation als einer zweiten göttlichen Person. Diese folgenreiche Entwicklung beginnt bereits bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, die das Christentum gegen philosophische Einwände aus dem Heidentum und gegen jüdische Vorbehalte zu verteidigen und für es zu werben versuchten. Diese christlichen Theologen wollen den Glauben mit paganen Denkkategorien formulieren, um ihn vor der Vernunft verantworten zu können.[8]

I. Die Fehler in der Entwicklung der dogmatischen Christologie

In einen solchen Übersetzungsprozess fließt notwendig das eigene Vorverständnis ein. Das kann zu einem Missverständnis der Botschaft führen, die angenommen wurde und ausgelegt werden soll. Dann kommt es zu Fehlinterpretationen, ohne dass von schuldhaften Verfälschungen die Rede sein kann. Nach Alois Grillmeier, auf dessen „grundlegendes Werk zum Zusammenhang von biblischer und konziliarer Christologie" sich auch der Papst in seinem Buch beruft,[9] hat die „Logoslehre der Apologeten ... zwei Quellen: die christliche Tradition, die sich vor allem vom Johannesprolog herleitet, und die hellenistische Philosophie, wie sie besonders im Mittleren Platonismus und in der Stoa ausgeprägt war"[10]. Diese zwei Quellen stehen aber nicht nebeneinander, sondern die biblische Tradition – konkret der Johannesprolog – wurde im Licht einer bestimmten Philosophie gedeutet. Es handelt sich also um den „Beginn der philosophischen Theologie"[11] Dabei kann ein nicht genügend kritisches und daher unrichtiges philosophisches Vorverständnis zu Fehlinterpretationen führen. Dass dies tatsächlich geschehen ist, soll nun aufgezeigt werden.

7 Dazu ausführlicher: Weß, Paul, *Wahrer Mensch* vom wahren Gott. Eine Antwort auf das Buch „Jesus von Nazareth" Papst Benedikts XVI., in: Lehmann, Kardinal Karl/ Schönborn, Kardinal Christoph u.a., „JESUS VON NAZARETH" kontrovers, Berlin 2007, 65-84; Weß, Paul, War Jesus „wirklich als Mensch Gott"? Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: Häring, Hermann (Hg.), „JESUS VON NAZARETH" in der wissenschaftlichen Diskussion, Wien/Berlin 2008, 125-146; diese beiden Beiträge sind abgedruckt in: P. Weß, Erfahrung 51-73 und 75-98.

8 Vgl. Scholten, Clemens, Art. *Apologeten*, frühkirchliche, in: LThK^3 1, 832-834.

9 J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., JESUS 416.

10 Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1*: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i. Br. ^{3}1990, 225.

11 C. Scholten, Apologeten 832.

(1) Die dogmatische Christologie entstand aus der Fehlinterpretation biblischer Texte (vor allem des Johannesprologs), die auf einem platonisch-stoischen Vorverständnis beruhte („lógos" als Mittlerwesen zwischen Gott und Schöpfung, „sárx" als dessen Leib). Die Frage war dann, ob Christus als „Logos im Fleisch" Gott oder Geschöpf ist.

Wir müssen daher mit dem Versuch beginnen, möglichst vorurteilsfrei den Johannesprolog (Joh 1,1–18) zu verstehen. Das erfordert, sich um eine sachgerechte Übersetzung zu bemühen, die auf die biblische Denk- und Sprechweise Rücksicht nimmt (die bereits vom Inhalt her als Unterbrechung erkennbaren und nach allgemeiner Ansicht nachträglich in den ursprünglichen Hymnus eingefügten Verse 6–8 und 15 werden eingerückt, um den fortlaufenden Gedankengang herauszuheben[12]):

> 1Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und göttlich war das Wort. 2Dieses war im Anfang bei Gott. 3Alles wurde durch es, und ohne es wurde nichts von dem, was geworden ist. 4In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen. 5Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht überwältigt.
>
> > 6Es trat ein Mensch auf, von Gott gesandt, sein Name war Johannes. 7Er kam zum Zeugnis, damit er Zeugnis gibt für das Licht, damit alle durch es [das Licht[13]] zum Glauben finden. 8Jener war nicht das Licht, sondern sollte Zeugnis geben für das Licht.
>
> 9Es [das Wort] war das wahre Licht, das, in die Welt kommend, jeden Menschen erleuchtet. 10Es war in der Welt, und die Welt ist durch es geworden, und die Welt erkannte es

12 Nach weiteren Kriterien werden noch andere Verse oder Versteile als spätere Ergänzungen des ursprünglichen „Gemeindeliedes" der johanneischen Gemeinden angesehen. Vgl. dazu: Das Evangelium nach *Johannes*. Kapitel 1-12. Übersetzt und erklärt von Michael Theobald (RNT), Regensburg 2009, 104-107; hier 106 ein „Rekonstruktionsvorschlag" des ursprünglichen Hymnus in fünf Strophen zu je vier Zeilen (aus folgenden Versen: 1f; 3f; 11-12c; 14a-c.e; 16f). Ebd. 116f setzt sich Theobald mit plausiblen Argumenten – auch durch einen Vergleich mit Joh 12,35 – dafür ein, Vers 5b zu übersetzen mit: „... und die Finsternis hat es [das Licht] nicht überwältigt."

13 Dass hier mit dem griechischen „*autoû*" nur das Licht gemeint sein kann, ergibt sich aus der Sache (das göttliche Licht erleuchtet die Menschen, Johannes der Täufer weist nur auf dieses hin) und daraus, dass sicher nicht „alle" (Menschen) durch Johannes zum Glauben finden können, wohl aber durch das Licht. Außerdem verweist das „*ekeînos*" am Beginn des nächsten Satzes, das jedenfalls den Täufer meint, meist auf ein entfernteres Subjekt zurück, nicht auf jemanden oder etwas, von dem unmittelbar davor – im „*autou*" – die Rede war. Vgl. John F., McHugh, A critical and exegetical Commentary on JOHN 1-4, London/New York 2009, 26; der als wichtiges Argument für die obige Interpretation anführt, dass andernfalls gegen die Intention des Evangelisten die Bedeutung des später kommenden Täufers über der von Jesus stünde. Doch auch er stellt fest: „The first interpretation, taking *di' autoû* to refer to the Baptist, is almost universally accepted" (ebd.). Durch das lateinische „per illum" statt „per id [= lumen]" (beziehungsweise statt „per eum", falls Johannes gemeint sein sollte) im Vers 7 sowie durch „per ipsum" und „eum" statt „per id" und „id [= verbum]" (Verse 10-12; vgl. Anm. 19) deutet die Vulgata den Text bereits auf Christus um.

nicht. 11Es kam in das Seine, und die Seinen nahmen es nicht auf. 12So viele es aber aufnahmen, denen gab es Macht, Kinder Gottes zu werden; denen, die an seinen Namen glauben, 13die nicht aus dem Geblüt, nicht aus menschlichem Begehren, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. 14Und das Wort erschien [wurde gegenwärtig] in Menschen und nahm Wohnung in uns, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, eine Herrlichkeit als eines Einzigartigen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit.

15Johannes legt Zeugnis für ihn [richtig wäre: „für es", „das Wort", von dem die Rede war; hier aber Christus gemeint, daher: „für ihn"[14]] ab und rief: Dieser [hier: Christus, in dem das Wort erschien] war es, von dem ich gesagt habe: Der nach mir Kommende ist vor mir geworden [wurde vor mir erwählt[15]], weil er eher war als ich. 16Denn aus seiner [hier wieder: „des Wortes"] Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade. 17Denn das Gesetz wurde durch Mose gegeben, die Gnade und die Wahrheit kamen durch Jesus Christus. 18Niemand hat Gott jemals gesehen. Einzigartig und göttlich, das im Schoß des Vaters Seiende [Wort], jenes tat kund.

In diesem Hymnus ist vom göttlichen Wort die Rede, als ob es eine eigene Größe oder sogar eine Person wäre. Doch wie viele biblische Vergleiche zeigen (etwa: Ps 107,19-21; Weish 9,1; 18,14f; Jes 55,10f) wird damit in feierlicher Weise vom Wirken Gottes gesprochen. Zu dieser hypostasierenden Redeweise vom „Wort" und von der „Weisheit" Gottes in der Bibel schreibt Reinhard M. Hübner, dass beide „in den alttestamentlichen und jüdischen Schriften zwar wie eigene (untergeordnete und gehorchende) Gestalten neben Gott erscheinen können, aber doch

14 Der Vers 15 unterbricht den Gedankengang – der im Vers 16 weitergeführt wird – abrupt, weil er ein Zeugnis Johannes des Täufers über Jesus Christus, der im ursprünglichen Text erst im Vers 17b erwähnt wird, einschiebt. Die überleitenden Fürwörter „*(peri) autoû*" sowie „*hoûtos*" müssten eigentlich auf den „Logos (das Wort)" (im Griechischen ein männliches Substantiv), von dem zuvor die Rede ist, bezogen werden. Doch ergibt sich aus der Aussage Johannes des Täufers, über die hier unvermittelt berichtet wird, sowie aus der inhaltlichen Übereinstimmung mit Joh 1,30, dass bereits an dieser Stelle der Vorrang Jesu Christi gegenüber dem Täufer von diesem selbst bezeugt werden soll. Dadurch wird das „Im-Fleisch-gegenwärtig-Werden" des Wortes im Vers 14a auf Jesus eingeengt und vorausgesetzt, dass ab Vers 14b nicht mehr vom Wort, sondern von Jesus als dem Messias, durch den das Wort gegenwärtig wurde, die Rede wäre (was nicht zutrifft). Aber auch all dies besagt nicht, dass Christus hier im Sinn der späteren Dogmatik mit dem Logos gleichgesetzt wird. Denn es ist von einem „Geworden-Sein" dieses nach Johannes Kommenden die Rede, was nur im Sinn eines Eingesetzt- oder Erwählt-Seins gemeint sein kann, weil es vom ewigen Logos gerade nicht ausgesagt werden darf; außerdem ist im Parallel-Vers 1,30 ausdrücklich von einem „Mann" die Rede und in Vers 1,34 nach der ursprünglichen Lesart von einem „Erwählten" Gottes, was sich ebenfalls nur auf den Menschen Jesus Christus beziehen kann, durch den nach Joh 1,17 das Wort Gottes mit seiner Gnade und Wahrheit ergangen ist (was nicht ausschließt, dass dieses auch in den Gläubigen gegenwärtig wurde).

15 Zum Vorrang Jesu vgl. M. Theobald, Johannes 132: „Nicht beim Täufer Johannes begann Jesu Karriere, nicht mit der Herabkunft des Geistes auf ihn anlässlich seiner Taufe, sondern das Geheimnis des ewigen Logos ist seiner Person ursprungshaft eingestiftet. Dafür steht Johannes mit seinem Zeugnis ein." In Joh 1,15.30 wird die überzeitliche Erwählung Jesu zum Mittler des göttlichen Wortes in Form einer Präexistenz des Messias ausgesagt.

nur den transzendenten Gott gewissermaßen nach außen vertreten“[16]. Es handelt sich also um ein ehrfürchtiges Sprechen vom Wirken Gottes über sich hinaus, das dessen Transzendenz wahren soll. Dazu kommt gerade im Johannesprolog die hymnische Sprache, die zu einer solchen Substantivierung des göttlichen Wirkens und Sprechens führen kann (vergleichbar mit der feierlichen Redewendung „Das Wort des Königs ergeht an sein Volk“ für „Der König spricht“).[17] Der Logos im Johannesprolog ist demnach weder ein eigenes Wesen noch ein zweiter Gott, eine zweite göttliche Person, sondern das wirkmächtige Sprechen Gottes, ganz im Sinn des „Gott sprach“ im Schöpfungsbericht. Dazu schreibt Hans-Joachim Schulz:

> „Auch wenn vom Logos in Joh 1,1 – wie von Logos und Sophia in den Weisheitsbüchern – hypostasierend gesprochen wird, ist doch jede Tendenz deutlich ausgeschlossen, den Logos wie einen Gott »neben« dem einzigen Gott bzw. wie einen »zweiten« Gott (im Sinn der schillernden Bezeichnung »deúteros theós« bei Philo) zu denken. ... Er selbst wird nicht »ho Theós«, sondern »theós« genannt. Dieser Unterschied ist hochbedeutsam. Denn die artikellose Setzung des Prädikatsnomens weist nach den Regeln der griechischen Syntax ... auf eine Aussage im Sinne einer Eigenschaft. Deshalb ist Joh 1,1c zu übersetzen: »und göttlich war der Logos«.“[18]

Von diesem göttlichen Logos ist im Prolog weiterhin die Rede, auch im Vers 9 und den folgenden, wo von Hieronymus in der Vulgata ein männliches „er“ als Subjekt eingesetzt wird (offensichtlich im Hinblick auf Jesus Christus), obwohl ein sächliches „es“ (für „verbum“) stehen müsste.[19] Dieses göttliche Wort wollte von Anfang an in den Menschen wohnen, die es aber nicht aufnahmen außer jenen, die doch dazu bereit waren und dadurch die Vollmacht erhielten, aus Gott (neu) geboren und zu Kindern – hier sind die Töchter inbegriffen – Gottes zu wer-

16 Hübner, Reinhard M., Der *Paradox* Eine. Antignostischer Monarchianismus im zweiten Jahrhundert, Leiden 1999, 237.

17 Zum Sinn der Rede vom „Wort Gottes“ und seiner „Weisheit“ in der Bibel vgl. auch Stead, G. Christopher, Art. Logos, in: TRE 21, 432-444; hier 436: „Das Judentum hat später bekanntlich die Nennung des Gottesnamens aus religiöser Scheu untersagt und zudem auch eine Reihe von Umschreibungen (z.B. »Himmel«, Mt 3,2 u.ö.) benutzt, um eine Nennung Gottes zu umgehen. Aus ähnlichen Gründen wurde jetzt auch das göttliche Handeln dem „Wort Gottes“ sowie seiner „Weisheit“ zugeschrieben, und zwar so, dass dabei die Vorstellung von deren eigenständiger Personalität wachgerufen wurde.“

18 Schulz, Hans-Joachim, *Bekenntnis* statt Dogma. Kriterien der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (QD 163), Freiburg i. Br. 1996, 357f.

19 Dass ab Vers 9 wieder das Wort (der „Logos“) Subjekt ist, ergibt sich daraus, dass im Vers 10 kein anderes Subjekt genannt wird und dort nicht das Licht (von dem im Vers 5, also vor den später eingeschobenen Versen 6-8, die Rede war) Subjekt sein kann, weil am Ende von Vers 10 sonst das sächliche „*autó*“ statt des männlichen „*autòn*“ stehen müsste; dieses Fürwort kann sich daher nur auf „*den* Logos“ (= das Wort) beziehen. Außerdem heißt es im Vers 10, dass die Welt *di' autoû egéneto*, was den Vers 3 aufgreift, wo vom Wort – nicht vom Licht – gesagt wird, dass alles durch es geworden sei.

den.[20] Was in den Versen 12f als Möglichkeit angekündigt wurde, ist laut Vers 14 tatsächlich geschehen: *Und das Wort erschien [wurde gegenwärtig] in Menschen und nahm Wohnung in uns*. Das „*egéneto*/wurde" in diesem Hymnus bedeutet soviel wie „erschien in" oder „wurde gegenwärtig in". Das ergibt sich aus einem Vergleich mit frühesten Kirchenschriftstellern. So schreibt Justin über den Logos/Sohn, der Mensch wurde, dass dieser „einst Feuer wurde, als er vom Dornbusch aus mit Mose sprach"[21]. Und mit „*sárx*" ist in diesem Vers 14 weder nur das Fleisch im Sinn von Leib gemeint, noch ein einzelner Mensch, sondern generell „Menschen" in ihrer Hinfälligkeit und Vergänglichkeit; vgl. etwa Joh 8,15: „Ihr urteilt nach dem Fleisch (*katà tèn sárka*)", was bedeutet: „Ihr urteilt, wie Menschen urteilen"; und Joh 17,2: „Denn du hast ihm Macht über alle Menschen (wörtlich: alles Fleisch) gegeben" sowie andere Stellen im Alten und Neuen Testament, wo „Fleisch" für „Menschen" steht, so Jes 40,5; Joel 3,1; Lk 3,6; Apg 2,17.

Weil das göttliche Wort in den Menschen, die es aufnahmen, gegenwärtig wurde, nahm es Wohnung in ihnen wie in einem Zelt. Auch im zweiten Abschnitt des Verses 14 ist weiterhin „das Wort" als solches Subjekt, nicht ein Mensch, in dem das Wort Fleisch geworden war. Wenn zuvor im Vers 14a mit „*sárx*" ein einzelner Mensch oder dessen Leib gemeint gewesen wäre, dann müsste es hier heißen: „... und nahm Wohnung in ihm". Wenn also nur von Jesus Christus die Rede wäre, in dem das Wort Wohnung nahm, dann hätte dieser nicht „in uns", in den Menschen, sondern nur als einer unter ihnen, also „unter uns", wohnen können, wie daher notgedrungen das „*en hemin*" übersetzt wird; außerdem hätte in diesem Fall ein Subjektwechsel erfolgen und es richtig lauten müssen: „... und der Mensch, in dem das Wort erschien, nahm Wohnung unter uns." Denn der „inkarnierte Logos" ist nicht der Mensch, in dem der Logos inkarniert ist; das wäre Monophysitismus. In Wahrheit hat demnach das göttliche Wort in den gläubigen Menschen Wohnung genommen, die diesen Hymnus gesprochen haben. Daher haben sie seine Herrlichkeit geschaut; also nicht sein göttliches Wesen, das kein Mensch sehen kann (vgl. Ex 33,20 und 1 Tim 6,16), sondern den Glanz und die

20 In Joh 1,12f wird gesagt, dass es eine „jungfräuliche" Empfängnis bei allen „aus Gott Geborenen" gibt. Daher ist anzunehmen, dass auch die biblischen Aussagen über die Zeugung Jesu durch das Wirken des Geistes Gottes nicht biologisch, sondern in diesem theologischen Sinn des Aus-Gott-geboren-Seins zu verstehen sind; bei ihm aber vom Beginn des Lebens an, nicht erst durch die neue Geburt in der Taufe (vgl. Joh 3,5). Damals war man der Meinung, dass der Vater die Kinder „erzeugt".

21 Justinus, Dialogus cum Tryphone 127, 4 (PG 6, 773). Vgl. zu der Bedeutung von „*egéneto*/wurde" als „erscheinen in" bei Justin sowie anderen frühkirchlichen Autoren und zu den Konsequenzen daraus Berger, Klaus, Zu „Das Wort ward Fleisch" Joh I 14a, in: NT 16 (1974) 161-166; hier 164: „Die Größe, die in der Sarx erscheint, wird nicht mit dieser identisch, sie wohnt darin wie in einem Tempel. ... Der Logos ist unter den Menschen so erschienen, dass er in ihnen wohnte."

Macht seines Wirkens in ihnen und durch sie. In der Fortsetzung von Vers 14 ist nicht von der „Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater" die Rede, sondern von der „des Einzigartigen [Wortes] vom Vater". Hieronymus hat das griechische „*monogenês*" (abgeleitet von *mónos* und *génos*) mit „unigenitus/einziggeboren" übersetzt, wofür aber im Griechischen „*monogénnetos*" stehen müsste. In Hebr 11,17 wird Isaak der „*monogenês*" des Abraham genannt, obwohl dieser noch sieben andere Söhne hatte; Isaak war der „einzigartige" Sohn der Verheißung, in Gen 22,2.12.16 als der „geliebte" bezeichnet, nicht der „einzige" Sohn.[22]

Die frühen Christen hielten streng am alttestamentlichen und jüdischen Monotheismus fest und verstanden das „Wort" im Johannesprolog nicht als ein eigenes göttliches Wesen, sondern als das wirkmächtige Sprechen Gottes. Dazu schreibt Reinhard M. Hübner:

> „Bezeichnenderweise lehnt noch Irenäus, der alle in Verlegenheit bringt, die nach einer Trinitätstheologie bei ihm suchen, die Bilder, mit denen Justin und Tertullian den Hervorgang des Logos aus dem Vater illustrieren, entschieden ab. Der Logos ist bei ihm kein *aliud* neben dem Vater, sondern mit ihm zusammen ein einziger Gott. Die Lehre von Vater, Sohn und Geist als göttlichen, in sich stehenden »Personen« oder Wirklichkeiten (*res*), mit der Tertullian und weniger explizit Hippolyt beginnen, ist eine Neuerung. ... Die Trinitätslehre gilt bei ihrem Aufkommen als Häresie."[23]

Wie konnte es zu dieser „Häresie" kommen? Zwei Fehlinterpretationen des Johannesprologs, die noch dazu ineinandergreifen, spielten dabei eine entscheidende Rolle: Die Hypostasierung des Logos und dessen Identifikation mit Jesus Christus einerseits und das sogenannte Logos-Sarx-Schema andererseits. Beide gehen auf Einflüsse vor allem der platonischen, aber auch der stoischen Philosophie zurück:

a) Die Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus

In der Fortsetzung der oben schon zitierten Grundthese Alois Grillmeiers: „Diese Logoslehre der Apologeten hat zwei Quellen: die christliche Tradition, die sich vor allem vom Johannesprolog herleitet, und die hellenistische Philosophie, wie sie besonders im Mittleren Platonismus und in der Stoa ausgeprägt war" schreibt dieser:

22 Vgl. Fitzmyer, Joseph A., Art. *monogenês* einzig (in seiner Art), einzigartig, in: EWNT 2, 1081–1083. In Hebr 11,17 wird im Anschluss an Gen 22,1f Isaak als der „*monogenês*" des Abraham bezeichnet, obwohl dieser schon mit Hagar den Ismael und mit Ketura sechs andere Söhne gezeugt hatte. Isaak ist also nicht der „Einziggezeugte" (Sohn), sondern der „Einzigartige" (= der Sohn der Verheißung). Mit der Änderung von „unicus" zu „unigenitus" durch Hieronymus an den Stellen Joh 1,14.18; 1 Joh 4,9; Hebr 11,17 „sollten offenbar diese Texte einer „arianischen" Auslegung entzogen werden" (ebd. 1083).

23 R. M. Hübner, Paradox 237.

„Im Blick auf die Apologeten ist es wichtig, zu beachten, dass die philonische Logosspekulation innerhalb der hebräischen Tradition der ausgreifendste Versuch ist, »Weisheit« (oder »Logos«) zu hypostasieren. Wir können damit Justin vergleichen, der ja auch seine Aufgabe darin sah, Heiden und Juden von der Wahrheit der christlichen Botschaft zu überzeugen. Seine Logoslehre hat hier ihren »Sitz im Leben«. Justins Fortschritt gegenüber Philo und der Stoa kommt in seiner Verkündigung zum Ausdruck, dass der Logos Fleisch geworden sei."[24]

Grillmeier stellt also fest, dass Justin und die anderen Apologeten den Logos im Johannesprolog so verstanden wie der Mittlere Platonismus, nämlich als ein eigenes reales Mittlerwesen zwischen Gott und der Schöpfung, oder wie in der Stoa als das immanente (hier mit der Gottheit gleichgesetzte) Prinzip des Weltgeschehens.[25] Grillmeier kritisiert aber auch eine der Folgen, die sich daraus ergaben:

„Dennoch blieb der neue Schritt ein Wagnis. Man kann nicht sagen, dass er den Apologeten ganz gelungen sei. Die Krise, die mit dem Namen des Arius verbunden ist, ist nichts anderes als das Ausbrechen des Fiebers in einem Prozess, der durch Keime ausgelöst wurde, deren Virulenz die Apologeten zu wenig beachtet haben ... Indem sodann der Mittelplatonismus und das alexandrinische Judentum die absolute Transzendenz Gottes, seine Unsichtbarkeit und Unerkennbarkeit (»Namenlosigkeit«) sowie die Einzigkeit (die innere Einheit) Gottes überbetonten, wurde der Logos, von dem die Christen redeten, zu sehr auf die Rolle des untergeordneten Mittlers eingeengt. ... Die Gefahr der Unterordnung (»Subordinatianismus«) lag nahe."[26]

Diese Kritik Grillmeiers an der Logosspekulation der Apologeten greift meines Erachtens viel zu kurz: Er hinterfragt in keiner Weise die darin enthaltene Hypostasierung des Logos und die darauf beruhende Gleichsetzung dieses „zweiten Gottes" mit Jesus Christus, sondern setzt beides als richtig voraus. Darin besteht aber der fundamentale Irrtum dieser philosophischen Theologie. Die Unterord-

24 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1, 225f, ergänzt Grillmeier: „Die griechische Philosophie wirkte aber auf die Apologeten auch auf dem Umweg über das gnostische Schrifttum ein. Auch hier ist vom Logos die Rede. Dieser hat eine kosmische Rolle bei der Schöpfung, als Zwischenwesen oder als Emanation. Oder er konkretisiert sich im Auftreten einer mythischen Gestalt, des Erlösers der Seele."

25 Zum Begriff „Logos" in der stoischen Philosophie und im Mittelplatonismus bei Philon vgl. Verbeke, Gérard, Art. Logos, in: HWP 5, 491-499, hier 495-497. Ebd. 496f zu Philon: „Bei Philon kann man drei Hauptbedeutungen von Logos unterscheiden: Zuerst gehört der Logos zum Göttlichen, ohne einfach mit Gott identifiziert werden zu dürfen. Der Logos ist gleichsam ein zweiter Gott oder der erste Sohn Gottes. Im System der göttlichen Kräfte, welche die Wirkung Gottes schlechthin in der Welt ausdrücken, nimmt der Logos die erste Stelle ein ... So ist der Logos eine Art Mittelglied zwischen Gott und Welt ... Auch zum Menschen steht er in enger Beziehung: Der Logos, Bild Gottes, hat auch im Menschen seine Abbildung, nämlich im Intellekt. Darum ist der Mensch nach Gottes Bild geschaffen. Endlich steht der Logos auch mit dem Kosmos in Beziehung: Er ist die Idee der Welt, die im Voraus in Gott war. ... Er stellt also die Sammlung der platonischen Ideen dar. Der Logos ist auch das Band des Universums, welches alles zusammenhält ... Der Logos ist weiter auch Instrument Gottes bei der Weltschöpfung, Führer des Weltalls ..."

26 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1, 227f.

nung des Logos-Christus unter Gott bei den Apologeten ist in Wirklichkeit nur eine notwendige Folge dieser ersten grundlegenden Fehlinterpretation. Denn jene sahen durchaus richtig und besser als die Kirche später, dass ein aus Gott hervorgehendes oder von ihm gezeugtes Mittleres nicht Gott sein kann. Zum Wesen Gottes gehört es, dass er seinen Grund in sich hat und daher von keiner anderen Wirklichkeit abhängig ist. Außerdem müsste bereits philosophisch kritisiert werden, dass ein solches Mittleres zwischen Gott und der Schöpfung das Problem, wie der vermeintlich beziehungslose (monadische) Gott zum Schöpfer werden kann, nicht löst, sondern es nur verschiebt auf die ungeklärte Frage, wie es denn zu jenem Zwischenwesen kommen kann, wenn dieses aus einem Gott, der als das absolut Eine rein in sich über allem thront, hervorgehen müsste.[27]

b) Das Logos-Sarx-Schema als der damit korrelierende Irrtum

Die erste grundlegende Fehlinterpretation der christlichen Apologeten bestand also darin, den Logos des Johannesprologs mit dem Logos der (mittel-)platonischen Philosophie zu identifizieren, ihn dadurch zu hypostasieren und mit Jesus Christus gleichzusetzen. Jesus Christus war demnach der in Menschengestalt erschienene göttliche Logos. Das hing aufs Engste mit einer zweiten Fehlinterpretation zusammen, die einerseits daraus folgte und andererseits das erstgenannte Missverständnis ermöglichte: Wenn der Logos die Person Jesu Christi war, konnte die „*sárx*"/das „Fleisch", zu dem der Logos „wurde", nicht mehr – wie in der Bibel – generell die Menschen in ihrer Hinfälligkeit meinen, sondern nur den Leib eines einzelnen Menschen. Das entsprach auch der Bedeutung des griechischen Wortes „*sárx*". Dieses Verständnis wurde durch den Leib-Seele-Dualismus der griechisch-platonischen Philosophie verstärkt. Daher galt auch umgekehrt: Wenn „*sárx*" nur mehr der Leib war, musste der Logos, der in diesem erschien, eine eigene Person

27 Zu dieser Problematik der platonischen Kosmologie vgl. Schupp, Franz, Geschichte der Philosophie im Überblick. Bd. 1: Antike, Hamburg 2003, 244f: „Die Welt als ganze hat eine Seele, die *Weltseele*. ... Die primäre Absicht bei der Einführung der Weltseele scheint gewesen zu sein, eine Verbindung zwischen dem Bereich der reinen Ideen und der sichtbaren Welt, die ein Abbild des ersteren sein soll, herzustellen. ... Bei ontologisch radikal Unterschiedenen sind immer die Mittleren problematische Wesenheiten: Es ist schwer vorstellbar, was ein Mittleres zwischen dem Unteilbaren und dem Teilbaren sein sollte. Man könnte also sagen: Die Weltseele ist eigentlich gar keine Lösung, sondern nur die Formulierung eines Problems, was Platon jedoch sicher nicht meinte." – Durch ein solches „Mittleres" lässt sich die Frage der Außenbeziehung eines absolut Einen nicht lösen, sondern nur durch ein relationales Seins- und Personverständnis, wonach Sein und Beziehung gleich ursprünglich sind. Zu dem dafür nötigen Paradigmenwechsel vgl. Weß, Paul, Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie, Graz 1989, 441-503.

sein. Deshalb legten die Apologeten und die griechischen Kirchenväter Joh 1,14 dahingehend aus, dass der göttliche Logos einen menschlichen Leib angenommen oder „angezogen“[28] habe. Das verstanden sie als „Inkarnation“. Es waren also zwei verhängnisvolle Fehlinterpretationen, die beide aus der platonischen Denkweise kamen und zueinander passten wie Schlüssel und Schloss: Die Gleichsetzung des hypostasierten Logos mit Jesus Christus schon vor der Inkarnation und das sogenannte Logos-Sarx-Schema, nach dem dieser göttliche Christus-Logos bei der Inkarnation im Menschen Jesus von Nazareth die Stelle der menschlichen Geistseele einnahm.

Dieses Logos-Sarx-Schema vertraten nicht nur die Arianer, für die dieser Logos ein seit Ewigkeit von Gott gezeugtes Mittlerwesen war, sondern auch deren Gegner, die unter Berufung auf Joh 1,1 den Logos als wahren Gott ansahen. So schreibt Alois Grillmeier über die Position des Athanasius, des Führers im Kampf gegen den Arianismus:

> „Man darf wohl im Sinne des Athanasius so formulieren: ... Die Fleischesnatur Christi ist nur ein Teil (*méros*) des großen Kosmos-Soma. Wenn nun der Logos das ganze Welt-Soma beleben kann, um wie viel mehr den Teil. In diesem seinem Leibe wohnt der Logos wie in einem Tempel, und zwar in seiner ganzen Fülle.“[29]

Ob nun in Jesus der Logos einfach an die Stelle der Geistseele tritt (indem er sie ersetzt) oder ob er ihre Funktionen übernimmt (indem er sie in sich aufnimmt, sich mit ihr vermischt und ihr dabei ein Schattendasein lässt), das läuft auf dasselbe hinaus: In beiden Fällen liegt das Logos-Sarx-Schema zugrunde, das die Übertragung der Gottesprädikate des hypostasiert gedachten Logos auf Jesus Christus scheinbar rechtfertigt.[30]

(2) In Nizäa wurde Jesus für „gleichwesentlich“ mit Gott erklärt, wobei offen blieb, ob desselben realen *Wesens (Westen) oder desselben* idealen *Wesens (Osten) gemeint ist. Als erkannt wurde, dass Jesus auch eine menschliche Seele gehabt haben muss, wurde das Problem, wie beide Naturen geeint sind, in Chalkedon nur verbal „gelöst“.*

Das Dogma von Nizäa lautet (in der Übersetzung der griechischen Version):

> „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, und an den einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, als Einziggeborener [im griechischen Text steht hier *monogenê*. P. W.] aus dem Vater gezeugt, das heißt aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem

28 So Athanasius, Oratio III contra Arianos, 27 und 35 (PG 26, 382 und 398).

29 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1, 464f.

30 Dazu ebd. 478f: „Was aber der christologischen Formel des Athanasius und des Logos-Sarx-Schemas überhaupt ihre besondere Bedeutung für die Zukunft gibt, das ist die klare Herausstellung der »Einheit des Subjekts« in Christus. Der *Logos* ist der alles beherrschende und einheitliche Träger allen Seins und darum auch aller Aussagen in Christus.“

> Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, ... der wegen uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen und Fleisch und Mensch geworden ist ..." (DH 125).

Hier wurden die beiden genannten verhängnisvollen Fehlinterpretationen mit ihren Konsequenzen nicht durchschaut und korrigiert, sondern festgeschrieben. Jesus Christus wird mit dem Logos als hypostasierter zweiter göttlicher Person identifiziert, die Fleisch annahm und dadurch Mensch wurde.[31] Damit wurde ein doppeltes Problem geschaffen: Wie kann ein gezeugter Gott noch Gott sein, und wie soll diese Zweiheit (und dann mit dem Heiligen Geist die Dreiheit) von göttlichen Personen mit dem biblischen Monotheismus vereinbar sein? Dazu schreibt Reinhard Hübner:

> „Das Konzil von Nicaea erklärt in seinem Glaubensbekenntnis, dass wir nur an einen einzigen Gott, den Schöpfer des Alls, glauben, und dass der Sohn Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott ist, *homoousios* mit dem Vater. Eine Begründung für diese Aussage finden wir in den Texten von Nicaea nicht. Das ist umso verwunderlicher, als Arius (dessentwegen das Konzil berufen wurde) die wahre Gottheit des Sohnes um des rigorosen altkirchlichen Monotheismus willen bestritten hat: Es kann nicht zwei wahre Götter geben. Wenn der Vater der eine wahre Gott ist, kann der Sohn nicht wahrer Gott, sondern nur ein untergeordneter, geschaffener zweiter Gott sein. Das Konzil von Nicaea aber erklärt, dass sowohl der Vater als auch der Sohn wahrer Gott sind und dass die Christen dennoch nur an einen einzigen wahren Gott glauben. Logisch gesehen ist das ein Widerspruch. Das Konzil beharrt aber auf der wahren Gottheit des Sohnes (und nimmt den logischen Widerspruch in Kauf), weil der Sohn Gottes nur als wahrer Gott Erlöser der Menschen geworden sein kann."[32]

Wenn Widersprüche nicht behoben, sondern mit bloßen Worten übergangen und damit fixiert werden, kann das nur zu einer – letztlich „faulen" – Kompromissformel führen. Das gilt auch von dem entscheidenden Wort *homooúsios* im Konzil von Nizäa.[33] Denn „gleichen Wesens" kann entsprechend dem Begriff

31 Hier ist zu beachten, dass mit dem Namen „Jesus Christus" bereits der innergöttliche Sohn allein bezeichnet wird, noch vor dessen Menschwerdung; demnach würde die menschliche Natur nicht zu seinem Wesen gehören. Wenn die Inkarnation nur als Annahme eines Leibs verstanden wird, ist diese Redeweise möglich. Darin zeigt sich, dass die Väter von Nizäa ganz im Logos-Sarx-Schema dachten.

32 Hübner, Reinhard M., Die eine *Person* und die zwei Naturen – Der Weg zur Zweitnaturenlehre, in: Rohls, Jan/Mödl, Ludwig/Wenz, Gunther (Hg.), Das Wesen des Christentums (Münchener Theologische Forschungen 1), Göttingen 2003, 156f. Der von Hübner genannte Grund für die Akzeptanz des Widerspruchs zwischen der Gottheit des Sohnes und dem Glauben an die Einzigkeit Gottes, dass der Sohn nur als wahrer Gott Erlöser sein könne, wird hinfällig, wenn man im Sinn der Bibel festhält, dass der eine Gott durch Jesus Christus die Erlösung bewirkt und vollenden wird (vgl. 2 Kor 5,19f).

33 Vgl. Brennecke, Hans Christoph, Art. Nicäa, *Ökumenische Synoden.* I. Ökumenische Synode von 325, in: TRE 24, 429-441; hier 434; und Stead, G. Christopher, Art. Homousios (*homooúsios)*, in: RAC 16, 364-434, hier 411: „Die genaue Bedeutung von *homooúsios* im nizänischen Credo ist folglich nicht nur schwer auszumachen, sondern es ist auch vergeb-

„*ousia*/Wesen" in einem zweifachen Sinn verstanden werden: entweder als „von gleicher essentia" oder als „von einer substantia" (vgl. den Unterschied in der Bedeutung von „Wesen" zwischen „Die zwei *haben* dasselbe Wesen" und „Die zwei *sind* verschiedene Wesen"). So steht bereits in der lateinischen Version des Glaubensbekenntnisses von Nizäa für *homooúsion tô patrí* nicht „unius essentiae cum Patre", das hieße „gleichen Wesens mit dem Vater", sondern „unius substantiae cum Patre", also „von *einer* Substanz mit dem Vater" (DH 125). Darin werden schon die beiden grundverschiedenen Verständnisse sichtbar, die hinter dieser Kompromissformel standen:

Nach der von der Mehrheit der *östlichen* Theologen vertretenen Dreihypostasenlehre handelt es sich um drei göttliche Hypostasen mit ein und demselben Wesen im Sinn von „essentia", wobei nach der idealistischen Denkweise der platonischen Philosophie die „Idee" die eigentliche Wirklichkeit ist und ihre Verwirklichung in mehreren realen Wesen demgegenüber sekundär. In diesem Sinn erklären später die Kappadozier die Einheit der drei Personen in Gott. Gregor von Nyssa drückt das so aus: „Es ist auch Petrus und Paulus und Barnabas nach dem Menschsein ein Mensch; und nach diesem selbst, dem Menschsein, können sie nicht viele sein; sie werden aber missbräuchlich viele Menschen genannt, aber nicht im eigentlichen Sinn."[34] Daraus folgert er: „Daher sprechen wir richtig nicht von zwei oder drei Menschen; wenn das schon vom Menschen nachgewiesen ist, um wie viel mehr trifft es dann auf die ewige und göttliche Wesenheit zu, dass nicht jede der Personen als solcher Gott und als solcher da bezeichnet wird."[35] – Hier handelt es sich um die Vorstellung einer göttlichen „Dreieinigkeit", die mit drei Sonnen zu vergleichen ist (die nach dem zitierten Satz eine Sonne sind); wobei allerdings offen bleibt, was hier Monotheismus noch bedeuten soll.[36]

Demgegenüber verstanden Marcell von Ankyra und andere Theologen das von ihnen mitformulierte *homooúsios* im Sinn einer Einhypostasentheologie („unius substantiae"), die dann in der Rezeptionsgeschichte besonders *im Westen* maßgebend wurde. Die passende Bezeichnung für Trinität ist hier „Dreifaltigkeit". Theologen wie Karl Rahner, der diese Sicht vertritt und statt von drei „Personen"

lich, sie zu suchen. Eine Auslegung des Begriffs wurde nicht festgelegt, lediglich die Unterschrift verlangt, ein weitergehender Konsens nicht erreicht."

34 Gregor von Nyssa, Tractatus adversus Graecos ex communibus notionibus (PG 45, 180).

35 Ebd. (PG 45, 185). Gleiche Aussagen finden sich auch bei Gregor von Nazianz und Basilius von Caesarea (dem Großen). Auf der Basis solcher Vorstellungen von der Realität der „Ideen" konnte die Lehre von der göttlichen „Dreieinigkeit" – statt „Dreifaltigkeit" – scheinbar legitimiert werden.

36 Heute verbreitet sich diese „tritheistische" Sicht auch in der westlichen Theologie; vgl. etwa Greshake, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg i. Br. 1997, 122, wo dieser in Gott „drei Selbstbewusstseine (drei »Ich«), drei Zentren des Erkennens, drei Freiheiten" als „Personsubjekte" annimmt, deren „Vollzüge »zusammenwachsen«".

lieber von drei „Subsistenzweisen" des einen Gottes spricht,[37] müssen dann den Vorwurf hinnehmen, „Modalisten" zu sein.[38] Alle diese Probleme und Konflikte um die Trinitätstheologie werden hinfällig, wenn man hinter die dogmatische Christologie zurückgeht und die ihr zugrunde liegenden Fehlinterpretationen aufgibt.[39] Dann wären die Transzendenz und die Einheit Gottes gewahrt, an denen die Arianer noch festhalten wollten; aber auch diese hypostasierten den Logos und identifizierten ihn mit Jesus Christus so wie ihre Gegner.

Aber neben diesen Widersprüchen in der Gotteslehre hatte das Konzil von Nizäa ein weiteres ungelöstes Problem zur Folge: das durch das Logos-Sarx-Schema verursachte Übersehen der menschlichen Geistseele Jesu und daher die offen bleibende Frage, wie der als Gott-Logos definierte Christus zugleich ein ganzer Mensch mit Leib und Seele sein soll. Das betraf nicht nur die Arianer, sondern auch ihre vermeintlich rechtgläubigen Gegner. Dazu wieder Alois Grillmeier:

> „In den Arianern hat das Logos-Sarx-Schema einen ersten größeren Kreis von Vertretern gefunden ... Eine der merkwürdigsten dogmengeschichtlichen Tatsachen ist nun, dass auch eine Anzahl ihrer Gegner zu den Vertretern desselben christologischen Typus gerechnet werden muss. Ja, hier kommt diese Christologie erst zu ihrer klassischen Ausgestaltung und geschichtlichen Auswirkung, und zwar, wie es scheint, in einer kirchlichen und einer häretischen Form. Die großen Namen, welche diese Formen vertreten, sind hier *Apollinarios*, dort *Athanasios*."[40]

37 Rahner, Karl, Art. Trinität, in: SM 4, 1005-1021; hier 1019: „Man wird ... statt von drei Personen von drei distinkten Gegebenheitsweisen (ökonomisch) und drei verschiedenen Subsistenzweisen (immanent) des einen Gottes sprechen können. ... Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen. Der Vater, der Sohn, der Geist sind distinkt *als* gegenläufige Relationen ..."

38 Vgl. zu dieser Problematik: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die deutschen Bischöfe, Der Glaube an den dreieinen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie (Nr. 83), Bonn 2006, 68-88.

39 Auch dann kann man noch von einer immanenten Trinität in dem *einen* Gott sprechen: Wenn Gott nach 1 Joh 4,8.16 als subsistierende Liebe verstanden wird, lassen sich in ihm als Voraussetzungen seines Heilswirkens drei Grundformen dieser Liebe unterscheiden: schenkend (Vater/Mutter-Sein) – empfangend (Sohn/Tochter-Sein) – teilend (Bruder/Schwester-Sein), die in der Schöpfung, im Glauben der Menschen und als Geist der Gemeinschaft wirksam sind. Zu einer solchen monotheistischen Trinitätslehre vgl. Weß, Paul, Wann wird Kommunikation zur Communio, wie hängt diese mit dem Glauben zusammen, und was sagt sie uns von Gott und über die Kirche? Bemerkungen zur „Kommunikativen Theologie", in: Scharer, Matthias/Hinze, Bradford E./Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Kommunikative Theologie. Zugänge – Auseinandersetzungen – Ausdifferenzierungen/Communicative Theology. Approaches – Discussions – Differentiation (Kommunikative Theologie – interdisziplinär/Communicative Theology – Interdisciplinary Studies 14), Wien/Berlin 2010, 58-106; hier 88-93.

40 Grillmeier, Alois/Bacht, Heinrich, Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Band I: Der Glaube von Chalkedon, Würzburg 1951, 77.

Doch hier handelt es sich keineswegs um „eine der merkwürdigsten dogmengeschichtlichen Tatsachen", sondern um eine sehr verständliche, weil das Logos-Sarx-Schema (zusammen mit der Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus) die gemeinsame Voraussetzung sowohl der Arianer als auch ihrer Gegner war. Diese beiden Parteien zogen daraus jedoch gegensätzliche Konsequenzen: Die Arianer sahen darin neben der Abhängigkeit des Logos von Gott einen zusätzlichen Beweis für dessen Geschöpflichkeit, weil sich auf diese Weise die Grenzen und Leiden dieses untergeordneten „Gottes" verstehen ließen. Damit führten sie aber ein eigenes Mittlerwesen zwischen Gott und Mensch ein. Die „rechtgläubigen" Antiarianer hingegen setzten auf Grund desselben Schemas an die Stelle der menschlichen Seele Jesu den Gott-Logos und konnten so scheinbar erklären, wie ein Mensch auch Gott sein kann, aber auf Kosten seines wahren Menschseins. Denn spezifisch menschliche Eigenschaften Jesu wie Traurigkeit oder Lernen-Müssen und andere ignorierten sie oder schrieben sie allein seiner Leiblichkeit zu. Das Logos-Sarx-Schema hatte also entscheidende und irreführende Auswirkungen auch auf die „kirchliche Form" der Christologie. Es hat wesentlich dazu beigetragen und es scheinbar gerechtfertigt, dass der Name Jesu Christi dem „fleischgewordenen Gott-Logos"[41] zugeschrieben und dieser in Nizäa – im Gegensatz zu den Arianern – als Gott bzw. als zweite göttliche Person definiert werden konnte.

Erst auf den Konzilien von Konstantinopel (381) und Chalkedon (451) wurde dieses verhängnisvolle Übersehen der menschlichen Geistseele Jesu korrigiert. Grillmeier spricht im Hinblick darauf von einer „rückläufigen Enthellenisierung".[42] Doch diese Richtigstellung betraf nur das Logos-Sarx-Schema, nicht

41 Die Mia-Physis-Formel „eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos" für Jesus Christus, die von Apollinarios stammte, wurde von Cyrill von Alexandrien aufgegriffen in der Meinung, sie stamme von Athanasius. Der Sache nach läuft sie auf einen Monophysitismus hinaus, auch wenn in der Wiener christologischen Erklärung vom 29.8.1976 festgehalten wurde, dass die altorientalischen Kirchen („Antichalkedonier") unter einer Natur „nicht schlechthin eine einfache Natur, sondern eher eine einzige Natur, in der Gottheit und Menschheit ungetrennt und unvermischt vereinigt sind", verstehen. Vgl. Hainthaler, Theresia, Art. Monophysitismus, Monophysiten, in: LThK^3 7, 418-421; hier 418f.

42 A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1, 497: „Wir müssen daher in erster Linie die Logos-Sarx-Christologie ... verantwortlich machen für die Unterbetonung der wahren und ganzen Menschheit Jesu. ... Zwar kam die Logosfrage gerade in der Auseinandersetzung mit dem Arianismus sehr stark in den Vordergrund, aber die Langsamkeit, mit der die griechischen Väter des vierten Jahrhunderts zu einer vollen Erkenntnis der Menschheit Jesu kamen, hat sicher noch einen anderen Grund, und zwar hatten einige Väter selbst ein unzulängliches Bild von Christus, in dem die Menschheit Jesu keinen eigentlichen Platz hatte. ... An der ganzen Entwicklung des großen Komplexes der Logos-Sarx-Christologie wird jedenfalls deutlich, was der Einfluss philosophischer, außerchristlicher Elemente auf das Verständnis des christologischen Kerygmas bedeuten konnte. Bis diese fremden Keime wieder ausgestoßen wurden, bedurfte es eines langwierigen Prozesses der

die Hypostasierung des Logos zu einer eigenen „Person" und deren Gleichsetzung mit Jesus Christus schon vor der Inkarnation. Sie ging nicht weit genug vor die zuvor erfolgte „Hellenisierung" zurück und war daher nur eine „halbe Sache", die neue Fragen aufwarf. Denn mit der Akzeptanz einer menschlichen Geistseele Jesu entstand das Problem, wie diese mit dem göttlichen Logos in Jesus Christus geeint sein kann. Nestorius wollte im Geist der antiochenischen Schule[43] an einer klaren Unterscheidung zwischen den beiden Naturen festhalten und daher Maria nicht „Gottesgebärerin", sondern nur „Christusgebärerin" nennen, lehnte also die sogenannte Idiomenkommunikation ab. Das trug ihm den Vorwurf ein, in Jesus Christus „zwei Söhne" anzunehmen, obwohl er an der ontologischen Einheit der Person Christi festhalten wollte.[44] Sein eigentlicher Fehler war, dass er die Hypostasierung des Logos und dessen Gleichsetzung mit Jesus Christus nicht hinterfragte. Sein Gegenspieler Cyrill von Alexandrien vertrat die entgegengesetzte Position: eine physische Einheit von Gott und Mensch. Im oder – genauer – nach dem Konzil von Ephesus siegte Cyrill über Nestorius, allerdings mit unwürdigen Methoden: Durch Bestechung brachte er Kaiser Theodosius II., der das Konzil zuerst abgelehnt hatte, dazu, es doch anzuerkennen.[45]

rückläufigen Enthellenisierung [Hervorhebung P. W.], der sich weit in die nächsten Jahrhunderte hinein fortsetzt." Zur Kritik des Theodor von Mopsuestia am Logos-Sarx-Schema siehe ebd. 619-622. Spezifisch menschliche Vollzüge im Leben Jesu wie Angst und Traurigkeit wären nicht denkbar, wenn Gott in ihm die Stelle der menschlichen Seele eingenommen hätte. Vgl. auch Grillmeier, Alois, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1975, 539f, wo Grillmeier diese „Enthellenisierung" primär darauf zurückführt, dass „die antiochenische Schule ... an die Stelle dieses Logos-Sarx-Schemas das Logos-Anthropos-Schema stellte". Dazu kam die Einsicht der Theologen, dass die Inkarnation den Menschen nur erlösen kann, wenn auch dessen Seele angenommen wird; dazu vgl. Grillmeier, Alois, Art. Quod non assumptum – non sanatum, in: LThK^2 8, 954f; hier 955.

43 Das Anliegen der antiochenischen Schule war nicht nur das vollständige Menschsein Jesu Christi, sondern vor allem die Wahrung der Transzendenz und Einheit Gottes; vgl. Drewery, Benjamin, Art. Antiochien. II. Die Bedeutung Antiochiens in der alten Kirche, in: TRE 3, 103-113; hier 104-109.

44 Ob ihm das gelungen ist und überhaupt gelingen konnte, ist eine andere Frage. Vgl. Amato, Angelo, Art. Nestorius, Nestorianismus, in: LThK^3 7, 745-749.

45 Vgl. die erschreckende Schilderung der Methoden Kyrills von R. M. Hübner, Person 146f: „Dem geschickten Taktiker Kyrill aber, der den Vorsitz auf der ökumenischen Synode von Ephesus 431 usurpiert hatte, dessen Synode vom Kaiser Theodosius II. für rechtswidrig und nichtig erklärt, dessen Verurteilung und Absetzung als Häretiker (durch die Gegensynode des Johannes von Antiochien) von eben diesem Kaiser bestätigt worden war, gelang es in den Jahren danach, nicht nur den Bischofsthron von Alexandria wieder zu erlangen, sondern auch sein schismatisches Konzil (das den Nestorius wegen seiner Zwei-Naturenlehre verurteilt hatte) mit Hilfe unermesslicher Bestechungsgelder, die an den Kaiserhof gingen, und durch den Druck demonstrierender konstantinopler Mönche als heiliges, ökumenisches Konzil durchzusetzen. (Es ist unser 3. ökumenisches Konzil). Die Anerkennung des römischen Papstes Sixtus, des Nachfolgers des 432 gestorbenen Coelestin,

Weil diese Fragen weiterhin ungeklärt blieben und zu heftigen Auseinandersetzungen führten, wurde 451 vom Kaiser das Konzil von Chalkedon einberufen, auf dem definiert wurde: „Derselbe ist wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch aus vernunftbegabter Seele und Leib ... Ein und derselbe ist Christus, der einziggeborene Sohn und Herr, der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird, wobei ... die Eigentümlichkeit jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt und sich in *einer* Person und *einer* Hypostase vereinigt" (DH 301f).

Es handelt sich bei dieser Definition um eine rein verbale „Lösung" der Frage, wie Gott(-Sohn) und ein „vollständiger" Mensch mit Leib *und Seele* in dem einen Jesus Christus geeint sein sollen. Der „Trick" der Formel besteht darin, dass die „Person" oder Hypostase, die die Einheit dieses ein und desselben Jesus Christus begründen soll, als eine eigene, dritte Größe neben oder über den beiden Naturen – der göttlichen und der menschlichen – gedacht wird, deren Trägerin sie sein soll. Aber eine solche dritte Größe gibt es real nicht, sie ist eine gedankliche und sprachliche Konstruktion. Daher ist diese Formel in Wahrheit nur eine Schein-Lösung, eine rein verbale oder „sprachliche", wie auch Alois Grillmeier, sicher der beste Kenner der geschichtlichen Entwicklung der konziliaren Christologie, schreibt: „Anspruchsvollere Christen brauchten einen solchen sprachlichen Ausweg, um sich eine gewisse Rechenschaft von ihrem Glauben geben zu können."[46]

Nestorius hatte also durchaus Recht mit seiner Kritik an der Idiomenkommunikation, ebenso wie neuerdings Jon Sobrino, der deswegen einen römischen Verweis erhielt.[47] Denn sie läuft in letzter Konsequenz auf eine Übertragung der göttlichen Eigenschaften auf den Menschen Jesus Christus hinaus. Damit wird die Transzendenz Gottes *über* den Menschen, sein Größer-Sein auch gegenüber Jesus Christus (Joh 14,28), aufgehoben. Das führt dann zu Formulierungen wie der folgenden von Joseph Ratzinger: „Jesus *ist* Christus, Gott *ist* Mensch und des Menschen Zukunft heißt darum Einssein mit Gott und so Einssein mit der Menschheit."[48]

hat sich Kyrill durch ein geschicktes sprachliches Täuschungsmanöver erwirkt." Ebd. 147, Anm. 16, verweist Hübner auf „die Auflistung der Geschenke und Geldsummen im Directorium Kyrills für seinen Archidiakon Epiphanius (Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 4, S. 222-225)".

46 Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/1*: Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451-518), Freiburg i. Br. 1986, 378f.

47 Zur Problematik der Idiomenkommunikation und ihren Folgen sowie zur Rechtfertigung der Position Jon Sobrinos gegenüber der römischen Kritik vgl. Weß, Paul, GOTT, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie (Edition ITP-Kompass), Münster 2010, 27-76 (im Internet unter: http://www.itpol.de/?p=333).

48 Ratzinger, Joseph, Theologische *Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 199.

Ohne hier auf die anderen biblischen Texte, die als Argument für die Gottheit Jesu Christi herangezogen werden, eingehen zu können,[49] kommen wir damit in die Gegenwart, zu einer heutigen Sicht dieser Problematik der dogmatischen Christologie, und anschließend zu den Perspektiven für die Zukunft.

II. Zur Möglichkeit und Notwendigkeit einer Korrektur dogmatischer Lehren

(3) Joseph Ratzinger schrieb nach dem Konzil, dass es in der Kirche neben der legitimen „auch die entstellende Tradition" gibt. Das betrifft nach ihm aber nicht die vom Platonismus geprägten Dogmen, weil er im Christentum „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist" sieht.

In seinem Kommentar zur Konstitution über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils schrieb Joseph Ratzinger:

> „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muss deshalb auch schon legitime Tradition sein .., sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition. … Das Vaticanum II hat … bedauerlicherweise … das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen."[50]

49 Ein in diesem Zusammenhang besonders wichtiger Text ist der Philipperhymnus, dessen erster Vers (Phil 2,6) nach der Einheitsübersetzung lautet: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein." Aber auch wenn diese Übersetzung richtig wäre, würde sich daraus nicht ergeben, dass Jesus selbst Gott, sondern dass er Gott gleich oder wie Gott war (entsprechend einem „vergöttlichten" Menschen). Denn das eigene Wesen kann man nicht ablegen und ein anderes annehmen, sondern man kann sich nur eines Zustands entäußern, der einem verliehen wurde oder den man angenommen hat. Demnach hätte Christus auf eine ihm gegebene, aber nicht wesensmäßige Göttlichkeit verzichtet und sich den Menschen in ihrem jetzigen Zustand der Gottferne angeglichen, die „Gestalt eines Sklaven" (Vers 2,7) angenommen. Schon allein aus der Aussage des Hymnus, dass Jesus als Vorbild der Demut seine göttliche Position aufgegeben und an ihrer Stelle die eines Knechtes eingenommen hat, ergibt sich also, dass hier keinesfalls gemeint sein kann, er sei seinem Wesen nach selbst Gott.

Aber der griechische Urtext lautet in wörtlicher Übersetzung anders und schließt ein Gott-Sein Jesu sogar ausdrücklich aus: „Er war (kam) in Gottes Gestalt, sah es aber nicht als ein Raubgut (oder als einen Glücksfund) an, Gott gleich zu sein." Wenn Christus es abgelehnt hat, Gott gleich sein zu wollen (schon bei der Versuchung in der Wüste), ist ein Gott-Sein Jesu dem Wesen nach erst recht undenkbar. Dasselbe ergibt sich aus den richtig übersetzten Versen 10 und 11: „... damit alle ... ihre Knie beugen im [nicht: vor dem] Namen Jesu und jeder Mund bekennt: Jesus Christus ist Herr [nicht: der Herr] zur Ehre Gottes, des Vaters." Jesus ist also jener, durch den die Ehre Gottes, des Vaters, (wieder)hergestellt wurde (vgl. 1 Kor 15,28). Ausführlich zu diesem und einigen weiteren Texten vgl. P. Weß, Wahrer Mensch 73-79; abgedruckt in ders., Erfahrung 61-70.

50 Ratzinger, Joseph, Kommentar zum II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK^2. E 2, 515-528, hier 519f. Zu weiteren Aussagen Joseph

Dieses Übergehen der Traditionskritik im Zweiten Vatikanum war unvermeidlich, weil sich nach der kirchlichen Lehre am Glaubensgut (nicht nur an den feierlich verkündeten Dogmen) nichts ändern durfte. Wie Papst Johannes XXIII. schon in seiner Eröffnungsansprache betonte, war auch im letzten Konzil nur an eine bessere und zeitgemäße Formulierung, aber nicht an eine inhaltliche Korrektur der bisherigen Lehre gedacht. Er unterschied zwischen den unveränderlichen Glaubenswahrheiten und ihrer veränderlichen „Aussageweise, auch wenn diese immer denselben Sinn und Inhalt meint".[51] Ganz in diesem Sinn erklärt Papst Benedikt XVI. „die Hermeneutik der Kontinuität als immer dringlicher ..., um die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils in angemessener Weise zu verstehen"[52]. Er will damit die Pius-Priesterbruderschaft zurückgewinnen, die durchaus mit Recht sagt, dass das Konzil in einigen Fragen doch inhaltliche Änderungen vorgenommen hat, die allerdings nicht als solche eingestanden wurden.[53]

Aber dem Papst geht es in seinem Willen, an der Kontinuität der kirchlichen Lehre festzuhalten, noch um viel mehr als um die inhaltliche Übereinstimmung einzelner Aussagen des letzten Konzils mit der Tradition. Er fordert diese Unveränderlichkeit auch generell für das Christentum als „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist"[54]. Als Argument dafür führt er die „äußerst merkwürdige und dramatische Erzählung" in der Apostelgeschichte 16,6-10 an, wo berichtet wird, dass ein Makedonier in einer nächtlichen Vision dem Paulus zuruft: „Komm herüber nach Makedonien und hilf uns!"[55] Aus dieser biblischen Sicht des Beginns der Glaubensverkündigung in der

Ratzingers zu dieser Frage und zu seiner Antwort darauf vgl. Weß, Paul, *Glaube zwischen* Relativismus und Absolutheitsanspruch. Beiträge zur Traditionskritik im Christentum. Mit einer Antwort von Hans-Joachim Schulz, Wien ^{2}2008, 21-26.

51 Papst Johannes XXIII., Rede zur Konzilseröffnung, 11. Oktober 1962, in: AAS 54 (1962) 786-795; hier 792; zitiert in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes", Artikel 62.

52 Papst Benedikt XVI., Der Priester ist „Eigentum" Gottes. Ansprache an die Teilnehmer eines Theologischen Kongresses zum Priester-Jahr am 12. März 2010, in: OR(D) 40 (2010) Nr. 13/14 vom 2. April 2010, 11.

53 Vgl. Weß, Paul, Papst im Dilemma. Kirchenreform ohne Korrekturen des Dogmas?, in: Galrev, Til (Hg.), Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?, Berlin 2009, 81-92; abgedruckt in: P. Weß, Erfahrung 167-183.

54 Ratzinger, Joseph, Kirche. Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie, Einsiedeln 1987, 205.

55 Ebd. Anschließend führt Ratzinger die Bitte der Griechen „Herr, wir möchten Jesus sehen" (Joh 12,28) an, um damit zu begründen, dass der „griechische Geist" die zweite wesentliche Komponente des Christentums sei. Doch von einem Beitrag dieser „Griechen" zum Glauben ist da keine Rede. In der Enzyklika „Fides et Ratio" Papst Johannes Pauls II. vom 14. September 1998 erkennt man den Einfluss des jetzigen Papstes, wo es heißt (Nr. 72): „Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt tritt, mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war, darf sie sich nicht von dem trennen, was sie sich durch die Inkulturation in das griechisch-lateinische Denken angeeignet hat. Der Verzicht auf ein

griechischen Welt leitet der Papst ab, dass das vollwertige Christentum erst aus der Synthese des Glaubens Israels mit der griechischen Philosophie entstanden sei. Daher lehnt er jede Form einer „Enthellenisierung" desselben ab.[56] Das Neue, das Jesus Christus gegenüber dem Glauben des Alten Testaments gebracht hat, wäre demnach nur darin gelegen, dass er Israel für diese Begegnung mit dem Griechentum geöffnet hätte, ohne selbst einen neuen Zugang zu Gott zu erschließen (im Sinn der Verheißung des Neuen Bundes bei Jer 31,31-34). Selbst wenn man eine solche nächtliche Vision als Offenbarung gelten lässt, sagte der Makedonier nicht: „Komm herüber, wir machen miteinander etwas Besseres, das wahre Christentum." Sondern er bat um Hilfe, um die Verkündigung des Evangeliums. Schon aus zeitlichen Gründen kann Jesus eine solche lange nach ihm erfolgte „Synthese" nicht vermittelt haben. Er selbst und die Judenchristen hätten dieses vollständige Christentum nicht gekannt und nicht verwirklichen können. Noch ein Argument spricht gegen die Auslegung der Vision des Paulus durch Ratzinger: Diese spätere „Synthese" erfolgte nicht in Makedonien, sondern in Alexandrien und Kleinasien.

Aus dem zweifachen Seinsideal der platonisch, im „griechischen Geist" denkenden Theologen – dem der Unendlichkeit der Ideenwelt und damit auch des menschlichen geistigen Horizonts sowie jenem einer absoluten Einheit Gottes, woraus sich die Annahme eines notwendigen „Mittleren" zwischen Gott und der Welt ergab – und aus der damit verbundenen negativen Sicht des Leibes der Menschen als Gefängnis ihrer geistigen Seelen ergab sich eine „griechisch-idealistische" Vorstellung von Erlösung, die Karl-Heinz Ohlig treffend so beschreibt:

> „Dem hellenistischen Daseinsverständnis lag – strukturell – die Überzeugung zugrunde, dass Gott, Mensch, Welt im letzten Eines sind, die faktische Mannigfaltigkeit und auch die (oft dualistisch erlebten) Entzweiungen, an denen der Mensch leidet, einen unglückseligen und somit zu überwindenden Aggregatszustand des Einen darstellen. ... Die Heilshoffnung richtete sich also darauf, dass dieser Unheilszustand aufgehoben wird, der Mensch die endlichen Bedingungen, oft: die Verknüpfung an die Materie, hinter sich lässt und sich mit dem Göttlichen verbindet. Der naturalen Wendung der menschlichen Unheilserfahrung entsprach eine ebensolche Sicht der Erlösung im Sinne wenigstens tendenziell monistischer Vergöttlichung. ... Nur wenn hellenistisch denkende Menschen im Christentum ihre Heilshoffnung artikuliert und erfüllt sahen, konnte eine Missionierung dieser Kultur gelingen. Das Christentum hat diese Herausforderung angenommen: Von den späteren Schriften des Neuen Testaments über die »Apostolischen Väter« und Apologeten führt ein –

solches Erbe würde dem Vorsehungsplan Gottes zuwiderlaufen, der seine Kirche die Straßen der Zeit und der Geschichte entlangführt." Für eine Kritik an dieser „Hellenisation" beziehungsweise „Platonisation" (zu diesen Begriffen vgl. Anm. 58) ist demnach kein Platz.

56 Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung, Freiburg i. Br. 2007, 23-27. Ebd. 27 sagt er, dass auf diese Weise „vom Christentum nur ein armseliges Fragmentstück übrigbleibt".

nicht geradliniger, aber konsequenter – Weg hin zur alexandrinischen Theologie, in der die Vergöttlichungssehnsucht ihren prägnantesten Ausdruck gefunden hat."[57]

Diese „Hellenisation" – oder genauer gesagt: „Platonisation"[58], weil die philosophischen Vorstellungen des Platonismus maßgebend waren – der biblischen Erlösungshoffnung wirkte sich gerade auf die Lehre von Christus als dem Vermittler dieser Erlösung aus; mit den Worten von Karl-Heinz Ohlig:

> „Wenn Jesus für die neue Kultur »der Christus« werden sollte, setzte dies voraus, dass er für die Vermittlung des von ihr erwarteten Heils eine unverzichtbare Funktion wahrnehmen konnte. Deswegen ist es *kulturgeschichtlich zwangsläufig* gewesen, ihn als den (nicht geschichtlichen, sondern »naturalen«) *Vermittler zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Gott und Mensch* zu verstehen. Damit der Mensch durch Jesus »Gott« werden kann, muss zuvor schon der Mensch Jesus Gott *sein*. Diese Christologie hat in der alten Kirche ihren klassischen Ausdruck gefunden, einmal *funktional*, in der schon im Neuen Testament angelegten, bei *Ignatius* in philosophischen Antithesen verschärften, bei *Irenäus* dann ausdrücklich formulierten *Theorie des Tausches* ... Dieser *Topos des Tausches* durchzieht von jetzt an wie ein roter Faden die altkirchliche Theologie ... Am reinsten wurde er in der alexandrinischen Theologie aufgegriffen; *Athanasius* z.B. formuliert ganz scharf: »... Er ist also nicht, da er Mensch war, später Gott geworden, sondern da er Gott war, später *Mensch geworden, um vielmehr uns zu Göttern zu machen.*« ... *Zum anderen* hatte diese funktionale Christologie (oder christologische Heilsfunktion) dem hellenistischen Denken entsprechend ontische Voraussetzungen. Die *Bedingung ihrer Möglichkeit* war die seinshafte Zugehörigkeit des einen Herrn Jesus Christus zu beiden Dimensionen, die er zuallererst in sich selbst vermitteln musste. ... Die Gott-Mensch-Christologie wurde in der Folgezeit zum beherrschenden theologischen Topos, jedes Abweichen von dieser Norm wurde nach heftigen Kämpfen schließlich von der hellenistischen Majorität verurteilt."[59]

57 Ohlig, Karl-Heinz, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 153f.

58 Die Bezeichnungen „Hellenisation" oder „Platonisation" – statt „Hellenisierung" oder „Platonisierung" – sollen deutlich machen, dass es sich hier nicht um absichtliche Veränderungen handelt, sondern um das Ergebnis einer Interpretation unter anderen Verstehensvoraussetzungen. Man spricht auch nicht von „Inkulturierung", sondern von „Inkulturation"; hier geht es um eine solche. Eine „Enthellenisierung" auf der Basis einer Korrektur jener Paradigmen ist hingegen ein bewusst gewollter Vorgang. Man sollte auch diesbezüglich eher von „Entplatonisierung" sprechen, weil es nicht um die Rücknahme der Übersetzung des Christentums in die griechische Welt als solche geht, sondern um die Korrektur der philosophischen Verstehensvoraussetzungen des Platonismus, die dabei bestimmend waren.

59 K.-H. Ohlig, Fundamentalchristologie 155-157. Der zitierte Text von Athanasius stammt aus dessen erster Rede gegen die Arianer, 39 (PG 26, 91). Vgl. dieselben Aussagen bei Schönborn, Christoph, Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Vergöttlichung des Menschen, in: FZPhTh 34 (1987) 3-47; hier 25: „Vergöttlichung ist also das Ziel des Planes Gottes, ist auch das Ziel der menschlichen Sehnsucht: darin war man sich in der Alten Kirche einig. Diese Selbstverständlichkeit erklärt u. E. die weite Verbreitung des Arguments der Vergöttlichung in der Beweisführung für die Gottheit Christi: Nur wer Gott ist, kann vergöttlichen."

Die griechisch-philosophische Wunschvorstellung, vergöttlicht und dadurch unsterblich werden zu können, war also das wichtigste Motiv für die Entstehung und Verbreitung des Dogmas von der Gottheit Jesu Christi. Eine Revision der dogmatischen Christologie erfordert auch eine kritische Überprüfung dieser Prämissen.

(4) Karl Rahner rechnete wegen der Geschichtlichkeit der Wahrheit auch in Dogmen mit irrigen „Amalgamen", sodass die Dogmengeschichte „in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen" kann; das werde Veränderungen bringen, „die wir uns heute noch kaum vorstellen können".

Karl Rahner schrieb zu der Geschichtlichkeit der Dogmen und den Konsequenzen daraus:

> „Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mittradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen. ... Das muss heute für die künftige Dogmengeschichte deutlich gesehen und bei der Interpretation der Lehre des Ersten Vatikanums nüchtern einkalkuliert werden, dass nämlich ein Dogma immer in dem »Sinn« weiter festgehalten werden müsse, den es bei seiner früheren Verkündigung gehabt hat. Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar ..."[60]

Was für die Auslegung der Bibel gilt, betrifft also auch die Interpretation der Dogmen:

> „Die Regeln der biblischen Hermeneutik, die seit der Aufklärung langsam ins reflexe Bewusstsein der Kirche gekommen sind und heute nach einer langen und schwierigen Entwicklung auch vom Lehramt der Kirche ausdrücklich oder stillschweigend anerkannt worden sind, müssen auch (natürlich *mutatis mutandis*) als Regeln der Interpretation der Lehren des späteren Lehramtes gesehen und anerkannt werden."[61]

Für die Zukunft „wird man nicht daran zweifeln können, dass auch die Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche Veränderungen mit sich bringen wird, die wir uns heute noch kaum vorstellen können"[62]. Was Rahner hier für nötig hält, ist also nicht nur eine „Relecture", ein „Wieder-Lesen" (für ein besseres Verstehen), son-

60 Rahner, Karl, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: Rahner, Karl, *Schriften* zur Theologie 13, 11-47; hier 19f (der Beitrag erschien erstmals in: ZKTh 99 [1977] 1-24). Mit der im vorletzten Satz des Zitats angesprochenen „Lehre des Ersten Vatikanums ..., dass nämlich ein Dogma immer ..." ist das Dogma vom stets gleich bleibenden Sinn der kirchlichen Lehrsätze gemeint (DH 3020; vgl. DH 3043), das also ebenfalls irrige Elemente enthalten und daher fehlbar sein kann. Mit anderen Worten: Das Dogma von der Ungeschichtlichkeit der Dogmen ist auch selbst geschichtlich.

61 Ebd. 33.

62 Ebd. 43.

dern eine *Revision*, eine „prüfende Wiederdurchsicht" der kirchlichen Lehre, die auch zu inhaltlichen Änderungen führen und diese einschließen kann. Das heißt mit seinen Worten: „Dogmengeschichte kann auch in Zukunft unter erheblicher Revision früherer kirchenlehramtlicher (authentischer) Erklärungen verlaufen."[63]

Karl Rahner selbst übernahm allerdings die griechisch-platonischen Paradigmen der kirchlichen Theologie und damit auch die Tradition der dogmatischen Christologie und Soteriologie. Er hielt an der Vergöttlichungslehre fest,[64] wollte jedoch die Vorstellung überwinden, die Vergöttlichung bedeute das Aufsetzen eines über-natürlichen Stockwerks auf die menschliche Natur. Das war in seinem Denken möglich, weil er im Sinn jener idealistischen philosophischen Prämissen eine unendliche geistige Kapazität des Menschen annahm, wodurch dieser schon von Natur aus fähig ist, vergöttlicht zu werden, und dann von Gott in Freiheit dazu bestimmt wird. Daher konnte Rahner sagen: „Es ist dem Christen verboten (einziges Verbot, das ganz ernst genommen werden muss), sich mit weniger als der unendlichen Fülle Gottes zu begnügen ..."[65] An die Stelle des biblischen Verbots, wie Gott werden zu wollen, tritt hier als wichtigstes Verbot, *nicht* unendlich wie Gott werden zu wollen. Karl Rahner hat also die Dogmatik zwar prinzipiell für Revisionen geöffnet, aber die platonisch-idealistischen Paradigmen der christlichen Theologie nicht als geschichtlich bedingte irrige „Amalgame" derselben gesehen und sie nicht korrigiert.

(5) Für Hans-Joachim Schulz sind die Bibel und ihre Auslegung nicht „‚irrtumslos' und ‚unfehlbar'." Er sieht „Beimischungen von Irrtümern ... in konziliaren Lehrartikulationen ... So verkennt das Konzil von Nicaea offensichtlich die alttestamentlich vorgegebene erwählungstheologische Bedeutung der biblischen ‚Sohn-Gottes'-Aussagen."

Wie Karl Rahner rechnet auch Hans-Joachim Schulz in der Lehre der Kirche (wie schon in der Bibel) mit geschichtlich bedingten irrigen Elementen[66] und zeigt das gerade an der Geschichte der christologischen Dogmen auf:

63 Ebd. 17.

64 Entsprechende Aussagen finden sich in: K. Rahner, Schriften 4, 89; 6, 220 u. 236; 10, 466; 12, 61; sowie in: Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 124, 155, 174, 183.

65 Rahner, Karl, Vom Mut zum kirchlichen Christentum, in: K. Rahner, Schriften 14, 11-22; hier 13.

66 H.-J. Schulz, Bekenntnis 46f: „Der Schlüssel zur Vereinbarkeit des „Wort-Gottes"-Charakters der ganzen Schrift mit der Feststellung verfasserschaftlicher Mängel liegt eben in der Tatsache, dass Gott in der Schrift „in" menschlichen Schriftstellern und „durch" sie (Art. 11: DH 4215) und also „nach Menschenart" (Art. 12: DH 4217) gesprochen hat. Und eben dies ist der Grund, dass „Irrtumslosigkeit" und „Unfehlbarkeit" zwar von Seiten Gottes die Offenbarung kennzeichnen, dass aber *der Partizipationsmodus des menschlichen Dialogpartners* bei der Niederschrift des Wortes Gottes, und erst recht bei der Ausle-

„Der Gang durch die Konziliengeschichte lehrte, dass Beimischungen von Irrtümern ... in konziliaren Lehrartikulationen bei der Interpretation von Schrift und Überlieferung unbestreitbar sind. So verkennt das Konzil von Nicaea offensichtlich die alttestamentlich vorgegebene erwählungstheologische Bedeutung der biblischen ‚Sohn-Gottes'-Aussagen bzw. meinte, eine solche hätten die neutestamentlichen Autoren hinter sich gelassen."[67]

In der Bibel ist mit der Bezeichnung „Sohn Gottes" für Christus nicht ein innergöttlicher Sohn gemeint, sondern es soll damit seine einzigartige Verbundenheit mit Gott, seine Erwählung und Sendung als Messias ausgedrückt werden. Als dieser ist er nicht der einzige Sohn, sondern der „Erstgeborene von vielen Brüdern [und Schwestern]" (Röm 8,29), der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15) und der „Erstgeborene der Toten" (Kol 1,18), der also zur Schöpfung gehört und sterblich ist. Wie in Joh 1,12f gesagt wird, gibt das göttliche Wort allen, die es aufnehmen, die Macht, Kinder – Söhne *und Töchter* – Gottes zu werden, „allen, die an seinen [des Wortes] Namen glauben, die ... aus Gott geboren sind". Aus Gott geboren zu sein wird demnach nicht nur von Jesus Christus ausgesagt.[68]

Hans-Joachim Schulz stellt hier nach biblischen Kriterien Fehler in der Entwicklung der konziliaren Christologie fest. Er geht somit über Rahners allgemeine Überlegungen zur Geschichtlichkeit der Dogmen hinaus. Doch es gab in der Geschichte der Kirche noch andere Traditionen, an die anzuknüpfen auch heute möglich sein muss.

gung der Schrift in der nachapostolischen Kirche, die Qualifikation „irrtumslos" und „unfehlbar" nicht zulässt." Die Angaben der Artikelnummern in diesem Zitat beziehen sich auf die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung. Vgl. auch ebd. 266 und 410f.

67 Ebd. 408; vgl. ebd. 343: „Nun zeigt jedoch die Traditionsanalyse der „trinitarischen" Glaubensartikulationen im Neuen Testament, dass die „Sohn-Gottes"-Titulatur *erwählungstheologisch-messianologisch* zu verstehen ist und das ausgeprägte Bewusstsein Jesu, in einzigartiger Weise „Sohn" des himmlischen „Vaters" zu sein, weit vom Begriff der Homoousie entfernt ist."

68 Es gab frühe Versuche, auch Joh 1,13 im Singular wiederzugeben, um es allein auf die jungfräuliche Geburt Jesu Christi hin auslegen zu können (vgl. Schnackenburg, Rudolf, Das *Johannesevangelium* I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1-4 [HThK IV/1], Freiburg i. Br. ^{5}1981, 240f). In Wahrheit müsste man die theologische Aussage der jungfräulichen Empfängnis Jesu dahingehend interpretieren, dass bei ihm das Sohn-Gottes-Sein „nicht aus dem Willen des Mannes" schon vom Anfang seiner Existenz an gegeben war. Augustinus übersetzt Joh 1,13 ebenfalls im Singular und bezieht es nicht auf die jungfräuliche Empfängnis bei der Menschwerdung des Wortes, sondern im Anschluss an die Platoniker bereits auf die innergöttliche Zeugung des Wortes/Logos: „... dass das Wort, Gott, »nicht aus dem Fleische, ... sondern aus Gott geboren« ist" (Augustinus, Confessiones VII, 9 [PL 32, 740f]).

III. Die bleibende Gültigkeit der jüdischen Auslegung des Christentums

(6) Nach Norbert Brox hat es alternative und bleibend gültige „jüdisch orientierte Überlieferungen des Christentums gegeben, die weit über die Zeit des Urchristentums hinausreichen und nicht oder nur wenig hellenistisch beeinflusst waren: jüdische Wege der Auslegung des Christentums, die nicht über Nikaia und Chalkedon führten".

> „Der Begriff »Judenchristentum« muss ausgeweitet werden und kann viel Wichtigeres aus der Kirchengeschichte in Erinnerung rufen als nur eine sektiererische Erstarrung oder Fehlleitung bzw. eine archaische Frühform von Kirche. Es hat jüdisch orientierte Überlieferungen des Christentums gegeben, die weit über die Zeit des Urchristentums hinausreichen und nicht oder nur wenig hellenistisch beeinflusst waren: jüdische Wege der Auslegung des Christentums, die nicht über Nikaia und Chalkedon führten."[69]

So schreibt Norbert Brox und betont dabei vor allem den „Einfluss, den die jüdische Vorentscheidung im Gottesbegriff und den auch die messianischen Rahmenvorstellungen des Judentums auf die Entfaltung der Christologie in solchen judenchristlichen Teilkirchen genommen haben"[70]. Als besonders wichtiges Beispiel greift Brox „*Das Christentum des syrischen Vaters Afrahat*" auf und beschreibt dessen semitisches theologisches Denken, das im Unterschied zum griechischen „nicht abstrakt-begrifflich, sondern symbolisch-figurativ"[71] ist. Auch Afrahat, der älteste syrische Kirchenvater (gestorben nach 345), glaubt „an die Gottheit Christi", aber

> „wie nun die Gottessohnschaft »gezeigt« wird, macht deutlich, dass diese Gedanken hier nichts mit der vornizänischen, griechischen Diskussion zu tun haben und auch nicht von dort kommen. ... Er will die Göttlichkeit Jesu erweisen, ohne die monotheistische Grundlage des christlichen Glaubens zu verlassen. Das sieht so aus: ‚Der ehrwürdige Name der Gottheit wird auch gerechten Menschen beigelegt, und sie sind würdig, mit ihm genannt zu werden, und die Menschen, an denen Gott sein Wohlgefallen hat, nennt er »meine Kinder und Freunde«. Mose, seinen Freund und Geliebten, nennt er, da er ihn auserwählt und ihn zum Haupt und Lehrer und Priester seines Volkes macht, Gott. Denn er spricht zu ihm: Ich habe dich zu einem Gott gemacht für Pharao' (Ex 7,1f; Hom. XVII,3)."[72]

69 Brox, Norbert, *Jüdische Wege* des altkirchlichen Dogmas, in: Kairos 26 (1984) 1-16; hier 1f.

70 Ebd. 3.

71 Ebd. 10f.

72 Ebd. 13. Vgl. ebd. 12: „Das sind keine Definitionsversuche, da wird nicht philosophisch gefragt und reflektiert, sondern da werden zu einer Christologie ganz einfach Metaphern gehäuft, »Namen«." Auch solche Metaphern oder Namen drücken in einem bildhaften Vergleich die reale Beziehung zwischen Jesus und Gott aus und sind Seinsaussagen, die sich auf bestimmte Elemente des metaphorisch verwendeten Prädikatsnomens beziehen (also mehr offen lassen und daher die Analogie besser wahren als Wesensaussagen). Oft handelt es sich dabei um dynamische oder relationale Eigenschaften, die aber im Sein fun-

Daher die Folgerung: „Die Gottesbezeichnung Jesu wird hier jedenfalls an den biblisch-alttestamentlichen Beispielen als innerhalb des jüdischen Monotheismus möglich und plausibel erwiesen."[73] Somit tritt Norbert Brox dafür ein, die Christologie des Afrahat nicht „archaisch" zu nennen, sondern sie als „alternativ" zu bezeichnen; andernfalls würde man „eine bestimmte Denkform und Philosophie (die hellenistische) absolut setzen, weil sie die gewohnte ist. ... Man muss es vermeiden, einen bestimmten Kulturkreis und seine Denkformen und Sprachmöglichkeiten mit der verbindlichen Identität des Christentums gleichzusetzen."[74]

Dementsprechend schreibt auch Dietmar Winkler:

> „Es gerät allzu leicht in Vergessenheit, dass im 4. Jahrhundert zwei sehr verschiedene Modelle des theologischen Diskurses nebeneinander existierten: das griechisch-sprachige, das sich vor allem während und nach der arianischen Kontroverse das analytisch-spekulative Instrumentarium ihres philosophischen Umfeldes anzueignen begann; und das syrisch-sprachige, das der terminologischen Fixierung und Definition argwöhnisch gegenüberstand ..."[75]

Über dieses zweite Modell sagt Winkler:

> „Es ist eine poetische Theologie, vor der die theologische Spekulation der griechisch-lateinischen Theologie, die das Wesen der Trinität und Christi terminologisch zu erfassen versuchte, geradezu ärmlich anmutet. ... Bei Aphrahat und Ephräm ... kommt diese Bilder-Theologie zur vollen Entfaltung. Sie zeigen uns, wie ein semitisches Christentum hätte sein können, wenn es nicht die historisch-theologischen Umstände an die Seite gedrängt hätten."[76]

diert sind. Auch hier kann man von Wahrheit im Sinn einer „Übereinstimmung mit der Wirklichkeit" sprechen.

73 Ebd. 13. Außer in der von Aphrahat zitierten Stelle Ex 7,1 für ein „Gott-Sein" des Mose in einem „funktionalen" Verständnis wird diesem in Ex 4,16 gesagt, dass er für seinen Bruder Aaron „Gott sein" wird (auch die Anrede Jesu als „Gott" im Ausruf des Thomas bei Joh 20,28 wird so zu verstehen sein). Zur Christologie Aphrahats vgl. Bruns, Peter, Das *Christusbild* Aphrahats des Persischen Weisen (Studien zur Alten Kirchengeschichte 4), Bonn 1990. Zur „christologischen Entwicklung in der ostsyrischen Kirche bis zur Schwelle des 7. Jahrhunderts" vgl. Winkler, Dietmar W., *Ostsyrisches* Christentum. Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26), Münster 2003, 42-78.

74 N. Brox, Jüdische Wege 14.

75 D.W. Winkler, Ostsyrisches 44. Vgl. ebd. 47: „Wie Bruns schlüssig aufzeigt, kommt es bei Aphrahat zu einer Verknüpfung von Christologie und Anthropologie. ... Christus stellt hierbei das »Höchstmaß des menschlich Möglichen« dar. Gemäß dem Zusammenhang von Namen und der dahinterliegenden Realität im semitischen Denken ist aber jener selbst Gott, der den Schöpfer in dieser Welt sichtbar machte ... Das Wort Gottes ist als jene Seite Gottes gemeint, die der Welt zugewandt ist; als Gottes offenbarende Anrede, verkörpert durch Christus. Der Sohn Gottes ist jener, durch den Gott erkennbar wird." Winkler beruft sich hier auf P. Bruns, Christusbild 126f, 139, 150.

76 D.W. Winkler, Ostsyrisches 54f. Ephräm der Syrer lebte bis 373.

Auch heute muss ein Anschluss an diese judenchristliche Theologie und Christologie möglich sein, wenn die Bibel der bleibende Maßstab des Glaubens sein soll. Dafür hat wieder Rahner einen Weg gezeigt mit seinen nachkonziliaren Überlegungen zu der Frage, wie die christliche Botschaft in der ganzen Welt ankommen kann:

(7) Karl Rahner schrieb nach dem Konzil, „dass wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war." Und „niemand von uns kann sagen, wie genau, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islams, vielleicht auch in Südamerika in Zukunft verkündet werden muss, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist." Also ist ein „Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft" nötig, um „das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren."

Aus dem Anliegen, dass die Kirche durch andere Inkulturationen als die hellenistische wirklich Weltkirche wird, stellte Karl Rahner nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzliche Überlegungen zur Frage alternativer Theologien in der Kirche an. Er unterschied in der Kirchengeschichte: „1. die kurze Periode des Juden-Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist."[77] Im Rückblick auf diese geschichtlichen Entwicklungsphasen wollte Rahner „die These wagen, dass wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war"[78]. Daraus folgerte er:

> „Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat."[79]

Die folgende Frage Rahners ist wohl rhetorisch gemeint:

> „Die offene Frage ist doch die, ob die Kirche bei solchen geschichtlichen Zäsuren, wie der gemeinten zweiten, Möglichkeiten legitim wahrnehmen kann, von denen sie während der zweiten Großperiode nie Gebrauch gemacht hat ... Bei dieser Aufgabe ... wird wohl unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten, die das Konzil genannt hat, ein Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft notwendig sein, um von da aus in un-

77 Rahner, Karl, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: K. Rahner, Schriften 14, 287-302; hier 294.
78 Ebd. 297.
79 Ebd. 298.

> befangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren."[80]

Das Ansinnen Rahners, die hellenistische Inkulturation des Christentums zu relativieren, um weltweit neue Inkulturationen zu ermöglichen, läuft darauf hinaus, dass es auch heute noch möglich sein muss, zu jener ersten Zäsur zurückzugehen und wieder an das biblische Christentum anzuknüpfen, dem die von Brox beschriebene „alternative" Christologie weit mehr entspricht als die platonisch-hellenistisch geprägte. Die aus der jüdischen Tradition stammenden Christen wussten am besten, wie die in ihrem Volk entstandene Bibel richtig zu verstehen ist. Ihr Christus-Glaube wurde auf dem sogenannten Apostelkonvent nicht in Frage gestellt; ganz abgesehen davon, dass mit der damals erfolgten Öffnung für das Heidenchristentum in der frühen Kirche keineswegs die spätere griechisch-philosophische Interpretation der biblischen Christologie vorweg gutgeheißen wurde (Paulus und seine Mitstreiter ahnten von ihr noch nichts und wären wohl kaum mit ihr einverstanden gewesen). Auf der Grundlage einer bibelgemäßen Christologie wäre eine neue Begegnung sowohl mit dem Judentum als auch mit anderen Religionen und Kulturen möglich. Denn die Geschichte zeigt,

> „dass das Christentum als westliche Exportware faktisch bisher bei den Hochkulturen des Ostens und in der Welt des Islams nicht angekommen ist. ... Niemand von uns kann sagen, wie genau, mit welcher Begrifflichkeit, unter welchen neuen Aspekten die alte Botschaft des Christentums in Asien, in Afrika, in den Gebieten des Islams, vielleicht auch in Südamerika in Zukunft verkündet werden muss, damit diese Botschaft wirklich überall in der Welt präsent ist."[81]

Auch die hier vorgelegten Überlegungen sind fehlbar und kritisch zu hinterfragen. Ihr Ergebnis lässt sich so zusammenfassen: Es stimmt nicht, dass der Verweis auf die Bibel die Gläubigen in der Frage der Gottessohnschaft Jesu Christi „im Nebel ließ"[82] und die Kirche deshalb in den ersten Konzilien – vor allem durch das *homooúsios* des Ersten Konzils von Nizäa – klären musste, wer Jesus von Nazareth war, wie Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. meint.[83] Es trifft auch nicht zu, dass es im Neuen Testament zwei gegensätzliche Christologien gibt – die synoptische („Sohn Gottes" als der von Gott erwählte Messias) und die johanneische („Sohn Gottes" als zweite göttliche Person) – und die Kirche sich dann in unumkehrbarer Weise für die Letztere entschieden hätte, wie Edward Schillebeeckx

80 Ebd. 299f.

81 Ebd. 298f. Hier ist noch zu ergänzen: Notwendig wäre auch eine neue Inkulturation des christlichen Glaubens in die moderne religionskritische „westliche" Welt. Vermutlich sah Rahner das deshalb nicht, weil er an der abendländischen Version des Christentums mit ihren idealistischen Prämissen festhielt.

82 J. Ratzinger, Prinzipienlehre 120f.

83 Vgl. J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., JESUS 406f.

schrieb.[84] Sondern es gilt durchaus, was Papst Benedikt sagt: „Der Jesus des vierten Evangeliums und der Jesus der Synoptiker ist ein und derselbe."[85]; allerdings nicht in dem Sinn, wie er es versteht. Vielmehr ist Jesus bei Johannes ebenso nicht Gott wie bei den Synoptikern, aber das Christusbild des vierten Evangeliums wurde im Verlauf der Platonisation des Christentums missverstanden, und die darauf beruhende Lehre von der Gottheit Jesu Christi wurde dogmatisiert.

Doch wegen der Geschichtlichkeit der menschlichen – nicht göttlichen – kirchlichen Lehren ist eine Revision dieser Dogmen möglich und aus den angeführten Gründen auch angebracht, zugleich mit einem Wiederanknüpfen an die Christologie des Neuen Testaments. Konkret würde das bedeuten, das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis, in dem „die Altlast des »homooúsios«, wie auch die der in Spannung zu Joh 17,3 stehenden forciert antiarianischen Aussage »wahrer Gott aus wahrem Gott« erhalten geblieben" ist, nicht mehr als eine für alle Christen verbindliche Glaubensnorm anzusehen, sondern dem „in allen Teilen weit deutlicher schrifttransparenten" Apostolischen Glaubensbekenntnis den Vorzug zu geben, wie Hans-Joachim Schulz aus den zwei angeführten Gründen vorschlägt.[86] Aber auch in diesem Credo müssten die Worte „et in Jesum Christum, filium eius unicum" korrekt und damit bibelgerecht übersetzt werden.[87] Statt: „Ich glaube ... an Jesus Christus, seinen *ein(zig)gebore-*

84 Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. 1975, 504f.

85 J. Ratzinger/Papst Benedikt XVI., JESUS 143.

86 Schulz, Hans-Joachim, Der „Alexandrinismus" der ersten Konzilien und der byzantinischen Liturgie. legitimiert durch die johanneische Christologie?, in: Richter, Clemens/Kranemann, Benedikt (Hg.), Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (QD 159), Freiburg i. Br. 1995, 150-186; hier 185. Allerdings schränkt Schulz diesen Vorrang des Apostolicums auf das *„lateinisch* geprägte Liturgiegebiet" ein (ebd.), obwohl diese zwei von ihm genannten Gründe doch für alle christlichen Kirchen relevant sind. Vgl. auch: Schoonenberg, Piet, Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas, in: ders. (Hg.), Die Interpretation des Dogmas, Düsseldorf 1969, 58-110, hier 73: „Es ist bemerkenswert, dass sich das alte römische Symbolum im 6. und 7. Jahrhundert zu unserem heutigen Apostolischen Glaubensbekenntnis entwickelt hat, ohne dass die Glaubensbekenntnisse von Nizäa und Konstantinopel darauf Einfluss ausgeübt haben."

87 Zur Übersetzung von *monogenés* im Apostolischen Glaubensbekenntnis vgl. McHugh, John F., Vom Sinn des *monogenés* in Joh 1.14.18, in: Schmidt, Margot/Reboiras, Fernando D. (Hg.), Von der Suche nach Gott (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Christliche Mystik. Bd. 15). FS Helmut Riedlinger, Stuttgart/Bad Cannstatt 1998, 339-349; hier 345: „Wahrscheinlich breitete sich in den Jahren 200-250 das römische Glaubensbekenntnis in lateinischer Sprache mehr und mehr aus. Die Worte *tòn hyiòn tòn monogenê* wurden mit »filium eius unicum« – also nicht »unigenitum«! – übersetzt. Diese Übersetzung herrscht vor bis in unsere Gegenwart hinein. ... Nur in Südgallien und in Alemannien stoßen wir etwa zwischen 500 und 800 auf »unigenitum«." In DH 10-36 werden die westlichen Formeln des Apostolischen Glaubensbekenntnisses ange-

nen Sohn" (wofür „unigenitum" stehen müsste) sollte es dann heißen: „... an Jesus Christus, seinen *einzigartigen*" oder „seinen *geliebten* Sohn" (nach Mt 3,17). Sinngemäß richtig wäre nach Lk 9,35 und 23,35 sowie nach Joh 1,34 in anderer Lesart[88] auch: „seinen *(aus)erwählten*", oder nach Röm 8,29: „seinen *erstgeborenen* Sohn." Eine solche Rückbesinnung auf den biblischen Christusglauben würde – jenseits von einem fundamentalistischen Absolutheitsanspruch einerseits und einem relativistischen Gleich-Gültigkeits-Standpunkt andererseits – neue Chancen eröffnen für das Gespräch mit dem Judentum und dem Islam sowie mit anderen Religionen und Weltanschauungen.[89] Dann könnten die Christen an einem „Dialog der Kulturen" auf der Grundlage der Vernunft teilnehmen und dabei Jesus von Nazareth so verstehen wie im Neuen Testament sowohl die Dämonen (Mk 1,25; Lk 4,34) als auch Petrus und die Jünger (Joh 6,69), wenn sie zu ihm sagen: „Du bist der Heilige Gottes."[90] Das bedeutet im Sinn einer revidierten Christologie: *Wahrer Mensch vom wahren Gott.*

führt, darunter in DH 25 und 27 die zwei späteren Texte mit „unigenitum". Ebd. 346 fährt Mc Hugh fort: „Hier ist »Filium eius unicum« in der Bedeutung der »eine und einzige Sohn« nicht gebraucht, um das vorinkarnatorische göttliche Wort in der Heiligsten Dreifaltigkeit zu bezeichnen, sondern den irdischen Christus, den einen und einzigen Gottessohn, der empfangen wurde durch den Heiligen Geist und geboren wurde von der Jungfrau Maria." – Zum biblischen Verständnis der Aussage „empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria" vgl. Anm. 20 und Anm. 68.

88 Zum Vorrang dieser Lesart von Joh 1,34 vgl. R. Schnackenburg, Johannesevangelium 305.

89 Vgl. P. Weß, Glaube zwischen 28-37.

90 Zu der damit aufgeworfenen fundamentaltheologischen Frage, wie sich die Wahrheit der Botschaft Jesu Christi und damit sein Gesandt-Sein von Gott und der christliche Glaube rechtfertigen lassen, vgl. P. Weß, Erfahrung.

Salzman, Todd A./Lawler, Michael G., The Sexual Person. Toward a Renewed Catholic Anthropology, Georgetown University Press, Washington D.C. 2008, 334 p., kt., 23,99 Eur[D], ISBN 978-1-58901-208-0; geb., 55,95 Eur[D], ISBN 978-1-58901-2073-3.

Moraltheologen deutscher Zunge haben sich in den letzten Jahren mit Veröffentlichungen zur Sexualmoral zurückgehalten – aus verständlichen Gründen. Die letzte zusammenfassende Darlegung dürfte die von B. Fraling sein (Sexualethik, Paderborn 1995). Angesichts der Missbrauchsfälle sind freilich neue Projekte in Angriff genommen worden, und entsprechende Publikationen stehen bevor. Umso mehr Beachtung verdient in dieser Situation das hier angezeigte Werk zweier amerikanischer Autoren, das in 8 Kapiteln die wichtigsten historischen und systematischen Probleme erörtert.

Das erste Kapitel bietet eine kurze Geschichte der katholischen Sexualmoral. Die Autoren verweisen dabei zunächst auf das unterschiedliche Verständnis von Sozial- und Sexualmoral in lehramtlichen Texten. KKK 2423 heißt es: „Die Soziallehre der Kirche legt Grundsätze für die Reflexion vor, erarbeitet Maßstäbe des Urteilens und gibt Wegweisungen zum Handeln." In der Sexualmoral beschränkt man sich dagegen nicht auf Wegweisungen; hier weiß man es genau. Die Autoren referieren und kommentieren dann in Kürze die Tradition: die griechische und römische Antike, Bibel, Kirchenväter, Bußbücher, Scholastik und die moderne Entwicklung (von Doms bis zu „Humanae Vitae"). Für Studierende und evtl. für einen weiteren Leserkreis wird hier ein kompetenter (und sorgfältig belegter) Überblick geboten.

Das zweite Kapitel „Natural Law and Sexual Anthropology: Catholic Traditionalists" diskutiert neben einigen Grundbegriffen vor allem die Positionen der sog. New Natural Law Theory von Germain Grisez, John Finnis und Joseph Boyle sowie die Position von Martin Rhonheimer. Die Darstellung und Kritik dieser Positionen ist gelungen und äußerst lesenswert, zumal die erstere Position im deutschen Sprachraum wenig diskutiert wird (vgl. freilich Wolfgang Mommsen, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez, John Finnis und Alan Donagan, Altenberge 1993).

Das 3. Kapitel befasst sich mit der revisionistischen Kritik traditioneller Anthropologie, darunter der von Karl Rahner, Bernard Lonergan, Louis Janssens, Richard McCormick und feministischen Theologinnen. Hier muss ich freilich gestehen, dass ich manche revisionistischen Argumente für unzureichend oder vorläufig halte. So scheint mir die Kritik an der „act-centered morality" (94) verschiedene Aspekte zu vermischen. Es ist richtig: Ein einziger Akt definiert nicht die Beziehung, wie eine einzige Lüge nicht einen Menschen definiert. Dennoch: Auch wenn der Lügner oder die Lügnerin sonst noch so vertrauenswürdig sein sollte, die Lüge ist (als einzelner Akt) zu verurteilen. Dies Problem stellt sich in der Sexualmoral vielleicht etwas anders als in anderen Kontexten. So mag man hier der Mei-

nung sein, die Ehe müsse als solche offen sein für die Zeugung von Nachkommenschaft, aber nicht jeder einzelne eheliche Akt. Es genügt aber nicht, aufs Ganze gesehen wahrhaftig zu sein. Hier ist die Beurteilung eines Menschen als sittlich gut oder schlecht von der Beurteilung einer Handlung als sittlich falsch zu unterscheiden. Davon wiederum ist die Frage zu unterscheiden, ob jede Falschaussage als solche – ohne Rücksicht auf das Wohl und Wehe der Betroffenen – sittlich unerlaubt und somit eine Lüge ist. Das ist ein Problem der normierungstheoretischen Diskussion zwischen Teleologen und Deontologen, die in dieser Veröffentlichung allerdings nicht zur Sprache kommt. Davon noch einmal zu unterscheiden sind die Probleme der *optio fundamentalis*, von kategorialer und transzendentaler Freiheit. All diese Fragen werden im dritten Kapitel leider nicht klar getrennt (was übrigens auch ein Grundproblem der Enzyklika *Veritatis Splendor* ist).

Kapitel 4 diskutiert das grundlegende Prinzip der lehramtlichen Äußerungen: die Einheit von ehelicher Liebe und sexuellem Verkehr. Die Kapitel 5 bis 8 sind Einzelproblemen der Sexualmoral gewidmet: Ehemoral und Empfängnisverhütung, Zusammenleben und Heirat, Homosexualität und künstliche Reproduktion. Wie schon der Titel des Buches andeutet, setzen sich die Autoren dabei von einem einseitig physikalistischen Verständnis von Sexualität ab. Lesenswert ist u.a. die Auseinandersetzung mit dem (u.a. von Papst Johannes Paul II propagierten) Gedanken der Komplementarität, der alle nichtreproduktiven Akte für sittlich unerlaubt hält. Hervorzuheben ist hier wie für das ganze Buch die umsichtige und zurückhaltend sachliche Auseinandersetzung, die auf jede Art von Polemik und Motivverdächtigung verzichtet. Das gilt auch für die Diskussion über Empfängnisverhütung, in der noch einmal die Position der New Natural Law Theory zur Sprache kommt.

Bezüglich des nichtehelichen Zusammenlebens unterscheiden die Autoren zunächst *committed* und *uncommitted cohabitation.* Für die Bewertung der ersteren Form verweisen sie auf Ähnlichkeiten zwischen der heutigen Praxis und der Praxis vor dem Trienter Konzil, was auf ein prozessuales Verständnis des Heiratens hinauslaufen würde. Zum Thema Homosexualität wird über den Sinn und die Tragweite der einschlägigen biblischen Stellen informiert, und die traditionellen Gegenargumente werden diskutiert. Auch das Kapitel über künstliche Reproduktion stellt eine gute Einführung in die Problemlage dar.

Insgesamt ist das Buch eine vorzügliche Einführung in die Probleme der Sexualmoral; es zeigt die Richtung, in der sich katholische Sexualmoral heute orientieren könnte. Damit sind natürlich Kontroversen in Einzelfragen nicht ausgeschlossen. Ich wäre z.B. zurückhaltender bezüglich des Adoptionsrechts für homosexuelle Paare und noch zurückhaltender als die Autoren selbst bezüglich heterologer künstlicher Reproduktion. Darüber wird es natürlich verschiedene Meinungen geben. Eine scharfe Verurteilung des Buches kommt dagegen vom „Committee on Doctrine" der US-Bischöfe; das Buch markiere „a radical departure from the Catholic theological tradition" (vgl. http://ncronline.org/blogs/ncr-today/

creighton-u-professors-book-sex-serious-error-bishops-find). Es ist bedauerlich, dass sich in diesem Dokument keine Spur von Nachdenklichkeit und von Gesprächsbereitschaft findet.

Werner Wolbert

PORSCH, Hedwig, Sexualmoralische Verstehensbedingungen. Gleichgeschlechtliche PartnerInnenschaften im Diskurs (Forum Systematik 30), Verlag Kohlhammer, Stuttgart 2008, 446 p., kt., 44 Eur[D], ISBN 978-3-17-020439-3.

Die Arbeit von P. ist eine (bei V. Eid gemachte) 2007 in Bamberg angenommene moraltheologische Dissertation. Sie bietet im ersten von 5 Teilen zunächst eine Situationsanalyse mit psychologischen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen und einem Überblick zur rechtlichen Situation in verschiedenen Ländern. Ein ausführlicher 2. Teil stellt theologische Positionen vor: neben katholischen und evangelischen auch die „Theologie der Ex-Gays" sowie Lesbisch-schwule und queere Theologie. Die ersteren sind Menschen, die zwar homosexuelle Gefühle kennen, diese aber nicht ausleben wollen oder die sich zu heterosexueller Identität entwickelt haben. Es ist verdienstvoll, dass auch diese Position, für die es keine Rechtfertigung homosexueller Praxis gibt, ausgiebig zur Sprache kommt. So wird jeder Verdacht von Einseitigkeit vermieden. Für die queer-Theorie ist Sexualverhalten „nicht der Vollzug einer vorgegebenen Natur, sondern die Bestätigung gesellschaftlicher Normierung, deren Wiederholung erst die Identität stiftet, die a priori nicht vorhanden ist" (72). Die entsprechende Theologie kämpft (anders als die lesbisch-schwule) „nicht um die Befreiung von Schwulen und Lesben, sondern um die Dekonstruktion jeglicher sexueller Identität. Wenn man bedenkt, dass die Literatur zu dieser Thematik nicht mehr zu überblicken ist (in amerikanischen Buchhandlungen findet man bei der Theologie ganze Regale mit dieser Thematik), muss man der Verfasserin für die hier gebotene Information und Zusammenschau (der dritte Teil ist eine Synopse verschiedener Positionen) äußerst dankbar sein. Das Buch kommt dieser selbst gestellten Aufgabe in hervorragender Weise nach und ist jedem(r), der (die) sich hier informieren will, zu empfehlen.

Die beiden letzten Teile („Entfaltung der Verstehensbedingungen" und „Ertrag") scheinen mir dagegen nicht ganz so gelungen. Die hier vorgetragenen Gedanken und Aspekte aus der (moral-)theologischen Diskussion sind bisweilen etwas unsystematisch zusammengestellt und deren Tragweite für das Thema des Buches nicht präzise genug herausgearbeitet. Eine Auseinandersetzung im Einzelnen würde hier zu weit führen. Gleichwohl stellt das Buch einen wertvollen Beitrag zur moraltheologischen Diskussion dar. Vor allem ist der äußerst sachliche

Stil hervorzuheben, der auf jede Polemik oder Unterstellung (nach jeder Seite hin) verzichtet.

Werner Wolbert

SANDLER, Willibald, Der verbotene Baum im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat, Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck 2009, 208 p., kt., 11,90 Eur[D], ISBN 9-7838-3670-6896.

Der Autor versucht in diesem Band, aus dem Blickwinkel der Mimetischen Theorie das alte Rätsel um Gottes Verbot von Gen 3 so zu lösen, dass das Böse nicht – wie in der traditionellen augustinischen Erbsündenlehre – in letzter Konsequenz wieder auf Gott zurückfällt. Das Buch ist für ein breites, am Glauben interessiertes Publikum in einfacher Sprache geschrieben.

Die Ausgangsfrage ist folgende: Wieso will oder muss Gott im Paradies überhaupt etwas verbieten? Nachdem S. im ersten Kap. das Ungenügen der klassischen Positionen (und deren moderner Kritik) illustriert hat, erfolgt eine hermeneutische Positionierung: Gen 3 ist weder historischer Bericht noch nur Mythos im Sinne einer übergeschichtlichen Ätiologie des Bösen, sondern, nicht anders als andere Sündenerzählungen der Bibel, „exemplarische Geschichte" (30), die eine „typische Ereignisfolge" (31) beschreibt. Das 3. Kap. („Schöpfung: Wie der Mensch in Gott gründet") bringt eine ontologische Systematisierung der (prälapsarischen) Geschöpflichkeit des Menschen, wobei die „unverfügbare und undurchschaubare Wesensmitte" des Menschen bzw. der Person in einer „Trichter-Skizze" (43) zwar nicht direkt mit Gott identifiziert wird; die „Erfahrung menschlicher Unverfügbarkeit" könne aber für die religiöse Person zum „Referenzpunkt" werden, „von dem her sie ihre Vorstellungen von Gott immer neu aufbrechen lässt" (48): „in seiner innersten Mitte rührt der Mensch an Gott" (49). Zu einem ähnlichen Referenzpunkt führe auch die Unverfügbarkeit wechselseitiger menschlicher Liebe, wobei hier auch die „Du-Dimension Gottes" klar hervortrete (66).

Der Schlüssel zum 4. Kap. („Sündenfall: Wie man Gott verliert") ist nun die Fähigkeit des Menschen, zu dieser seiner ontologischen „Verwurzelung" Stellung zu nehmen (71). S. unterscheidet ein „dankbar angenommenes Wie-Gott-Sein", in dem der Mensch „die Schönheit seines göttlichen Grundes dankbar widerspiegelt", und ein „selbstherrliches Wie-Gott-Sein", in dem er „aus sich selbst heraus wie Gott erscheinen will" (73f). Im Sündenfall rutsche der Mensch von einem „Mit-Gott-wie-Gott-Sein" ab „zum Lebensprojekt eines Ohne-Gott-wie-Gott-Seins" (74). Dieses „Mit-Gott-wie-Gott-Sein" setzt S. in Parallele zum Genießen sämtlicher Früchte des Paradieses. Der verbotene Baum aber stehe für die Unverdanktheit all dieser Früchte, für Gottes Aus-sich-selbst-Sein, das er dem Menschen, seinem Geschöpf, aus logischen Gründen prinzipiell nicht auch noch

schenken könne (79). Ein diesbezügliches Streben ist unerfüllbar und muss „den Menschen in die Verzweiflung treiben" (80). Daher Gottes Warnung, die S. so formuliert: „Alles steht dir offen, nach allem darfst du streben. Nur vor einem warne ich dich dringend: Versuch nicht, das dir Gegebene als ausschließlich in dir gründend zu beanspruchen. Hüte dich vor den Früchten des Baums der Unverdanktheit." (81) Zwar sei dem Menschen sehr wohl schöpferische Kraft gegeben und das Paradies eben gerade kein fertiges „Schlaraffenland" (85), aber auch dieses Selbstenfaltungspotential sei „kein ab-solutes, von Gott losgelöstes" (88), sondern bleibe Gott verdankt.

Die Brücke vom derart rekonstruierten „Baum der Unverdanktheit" zum biblischen „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" (95) schlägt S. nun dadurch, dass er zeigt, wie die Selbstherrlichkeit die Wahrnehmung und das Urteil des Menschen verzerrt und zu „Scham und Stolz" führt: „Mein Blick-ohne-Gott stößt am Grunde meines Seins auf eine beängstigende Nacktheit, die ich nicht anders bewerten kann denn als *schlecht*, *übel* und *böse*. Ängstlich versuche ich, sie zu verbergen und zu verschleiern. Und alles das, womit ich erfolgreich meine Nacktheit verbergen und mich besser darstellen kann, erscheint für mich als *gut*. … Ähnlich ist es bei der Erkenntnis von Gut und Böse in Bezug auf andere Personen: Wenn ich versuche, sie losgelöst von ihrem Gegründetsein in Gott zu verstehen, dann werden sie mich entweder in ihrem Glanz faszinieren und sie erscheinen mir als *gut*, oder ich erfahre sie als *schlecht*, wenn ich ihre Blöße wahrnehme und mich aus einem Gefühl der Peinlichkeit von ihnen distanziere." (97)

Nach Exkursen zu Theodizee (108), zur „Strategie der Schlange" (112) sowie zu Scham und Sexualität (117 bzw. 120) wird im 5. Kap. unter dem Stichwort der „Feigenblätter" der Argumentationsgang wieder aufgenommen. Diese stehen „für all die Mittel unserer Zivilisation, mit denen wir versuchen, unsere existentielle Nacktheit vor anderen zu verdecken und damit uns selbst und den anderen den Zugang zu Gott zu verstellen" (125). „Feigenblätter verdecken … genau jene Stelle, wo der Mensch in Gott gründet" (126). Es komme zur Krankheit der „Transzendenzverstopfung" (130). Dies führt S. zu einem Verständnis von Gottes Strafen: „Darin gibt er ihrem Willen, sich ausschließlich aus sich selbst verstehen zu wollen, ein Stück weit nach und überlässt sie dem, was sie aus sich selber sind, – ihrer Nichtigkeit." (134) Und: „Weil Gott dem sündigen Willen der Menschen nicht *ganz* nachgibt, ist der Tod nicht die unmittelbare Folge des Sündenfalls. Aber das Gesetz des Todes ist von nun an dem menschlichen Leben eingeschrieben. An den Kindern von Adam und Eva wird es offenbar: Nicht Gott erschlägt den Menschen als Strafe für den Sündenfall, sondern ein Mensch erschlägt den anderen als innere Konsequenz des Sündenfalls." (135; kursiv i. O.) Im 6. Kap. wird dies mit Kain und Abel (137) und der Sintflut (145) illustriert.

Im 7. Kap. („Mimetische Begierde: Wie der Mensch ohne Gott tickt") wird die Mimetische Theorie nachgereicht. Dabei legt S. Wert auf den „gute(n) Kern des mimetischen Begehrens", wie er sich im „Kreis der Liebe" (63 und 151) ver-

wirkliche. Darin bestehe „die höchste menschliche Begabung der Gottebenbildlichkeit: Vermittels des mimetischen Begehrens, einer ursprünglichen Verbindung von Begehren und Nachahmung, die naturhaft gut ist, können Menschen sich in liebende Resonanz zueinander bringen" (152). Die durch die Sünde vor die Stelle Gottes getretenen Feigenblätter aber fixieren auch das mimetische Begehren auf ebendiese: „Anstelle von anderen Menschen zu Gott und damit zur staunend-dankbaren Würdigung von Mensch und Welt geführt zu werden, werde ich dazu verführt, mir die Dinge und Menschen als verfügbare Besitztümer anzueignen" (153). In der daraus erwachsenden Konkurrenzgesellschaft sei der Sündenbockmechanismus schließlich „ein teuflisch wirksames Mittel" (162) gegen den Zerfall. Das 8. Kap. expliziert die durch den Sündenfall bewirkte „Doppeldeutigkeit" der Schöpfung (166) und problematisiert die Theologie der Erbsünde (ab 167). Schließlich greift S. das biblische Bild der „Hülle, die alle Nationen verhüllt" (177; Jes 25,7) und die damit verbundene Hoffnung vom Gastmahl der Völker auf und integriert sie in seine Trichter-Skizze. Dass die biblischen Heilsangebote „den Menschen auch erreichen", sei an folgende Bedingung geknüpft: Der Mensch „muss bereit sein, sich von seinen Schalen, die er aus Stolz und Angst über seine existentielle Nacktheit aufgeschichtet hat, zu lösen" (185). Wegen der Bedrohlichkeit dieses Prozesses erscheine der Rückweg ins Paradies „verstellt durch Kerubim mit einem lodernden Flammenschwert". Wie er dennoch gelingen könne, möchte S. in einem Folgeband darlegen.

Originell ist S.s Programm, das dem Menschen gegenüber ausgesprochene Verbot Gottes, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, als eine *logische Notwendigkeit in der Schöpfung qua Schöpfung* zu erweisen. Somit wird Gott vom Vorwurf der Willkür (und deren mimetisch-rivalistischen Implikationen) entlastet. Ebenso kreativ ist S.s Relektüre der durch die Übertretung des Verbots erlangten vermeintlichen Erkenntnis als durch ebendiese aufseiten des Menschen wirkenden mimetisch-rivalistischen Mechanismen immer schon hoffnungslos verbogene und verzerrte, die die eigentliche Wahrheit Gottes und des Menschen geradezu unwiederbringlich verhüllt. Weder verbietet Gott dem Menschen also etwas, was er ihm in seiner Liebe gewähren müsste oder auch nur könnte, noch ist die vom Menschen in seiner Verblendung begehrte „Frucht" eigentlich begehrenswert. Zum springenden Punkt in seinem Selbst- und Gottesverhältnis wird für den Menschen vielmehr die Annahme oder aber Ablehnung der eigenen Verdanktheit.

Diese Lösung ist allerdings deutlich apologetisch ausgerichtet und wirkt teilweise etwas erzwungen. Problematisch erscheint etwa die vorwiegend formal-ontologische Bestimmung des Gottesbegriffes („Trichter-Skizze", 43): Wenn auch die „unverfügbare" und „undurchschaubare" Mitte der menschlichen Person nicht unmittelbar mit Gott gleichgesetzt wird, so gibt doch die sehr zuversichtliche Überblendung dieser menschlichen Leerstelle mit dem traditionellen Gottesbegriff theologisch und auch philosophisch einige Fragen auf. Wieso etwa sollte mit der

Anerkennung einer abstrakten „Verdanktheit" des Menschen auch schon der Gott der (biblischen bzw. späteren kirchlichen) Tradition anerkannt sein? Andere Lösungswege für die von S. immer wieder herausgestellte Problematik der „existentiellen Nacktheit" und damit der „Scham" mit ihren mimetisch verderblichen Folgen, so z.B. eine reife Annahme der eigenen Endlichkeit in einem mimetisch aufgeklärten, auch naturalistischen Kontext, kommen so nicht in den Blick. Würde S. hier mehr Interpretationsspielraum andeuten, würde sich wohl auch der für ihn so wichtige Übergang vom „Baum der Unverdanktheit" (81) zum „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse" hermeneutisch entspannen. Was letzterer bei S. nämlich – wenn auch in aller Üppigkeit – trägt, sind genaugenommen lediglich „Feigenblätter". Sind die Erkenntnis-*Früchte*, die der biblische Text in Aussicht stellt, denn wirklich Illusion?

Trotz und wegen der einer so weit ausholenden Konzeption anhaftenden Probleme eine äußerst bereichernde und anregende Lektüre!

Maximilian Paulin

Amaladoss, Michael, Jesus neu sehen. Indische Denkanstöße (Theologie der Dritten Welt 38), Verlag Herder, Freiburg 2010, 219 p., kt., 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-33034-6.

„Jesus Christus in Asien verkünden", lautete ein Kernthema der Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien (18.4.-14.5.1998), die sich der besonderen Herausforderung bewusst war, im Kontext einer ungeheuren Vielfalt religiöser und kultureller Traditionen und einer tief gehenden Prägung durch nichtchristliche Soteriologien von Jesus Christus zu sprechen. „Die Kirche", betonten die Synodenväter, „muss für die neuen und überraschenden Wege offen sein, durch die das Antlitz Jesu heutzutage in Asien dargestellt werden kann" (*Ecclesia in Asia*, Nr. 20). Zu den asiatischen Theologen, die durch ihre Arbeiten zu einer „Wiederentdeckung des asiatischen Antlitzes Jesu" (ebd.) beigetragen haben, zählt vor allem *Michael Amaladoss SJ*. 1936 im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu geboren, interessierte er sich früh für die Religion der Hindus, die sein Lebensumfeld von Kindheit an prägte. Nach dem Eintritt in den Jesuitenorden 1953 absolvierte Michael Amaladoss eine Ausbildungszeit im *Aikiya Ashram* in Chennai, setzte sich mit indischer Philosophie auseinander und studierte (als einziger Christ) am *Tamil Nadu College of Music* südindische klassische Musik. Die Zeit seines Theologiestudiums, das er 1965-1969 in *Kurseong* im Norden Indien absolvierte, bot ihm Gelegenheit, wichtige Pilgerstätten der Hindus zu besuchen und sich noch intensiver mit den religiösen Traditionen Indiens zu befassen. Als Theologieprofessor am renommierten *Vidyajyoti* Kolleg in Delhi entwickelte Michael

Amaladoss wegweisende Beiträge zu einer indischen Theologie, die sich vor allem den Ansprüchen eines hinduistisch-christlichen Dialogs verpflichtet weiß. Seine Tätigkeit als Assistent des Generaloberen der Gesellschaft Jesu in Rom (1983-1995) war eine weitere Gelegenheit, interkulturelle, weltkirchliche und interreligiöse Spannungsfelder als theologische Lernerfahrung fruchtbar zu machen; zahlreiche Publikationen, von denen allerdings nur wenige auf Deutsch übersetzt wurden (zum Beispiel Beiträge in der Zeitschrift *Concilium*: Vgl. Michael Amaladoss, Die Utopie der Menschheitsfamilie in den Weltreligionen, in: Concilium 37 (2001) 604-611; Ders., Der eine Geist und die vielen Gottheiten, in: Concilium 45 (2009) 462-471.), dokumentieren die Kreativität und den Weitblick dieses Autors, der zweifellos zu den prominentesten Theologen Asiens gehört (vgl. das biographische Interview: Michael Amaladoss SJ, „Faith meets faith". Living with cross-cultural experiences, in: JKTh 6 (1998) 7-36). Gegenwärtig ist Michael Amaladoss Direktor des *Institute for Dialogue with Cultures and Religions* in Chennai.

Das 2005 in Delhi veröffentlichte Buch *The Asian Jesus* wurde nun von Ulrike Kaps auf Deutsch übersetzt und in der Reihe „Theologie der Dritten Welt" herausgegeben. Diese Reihe, die für die Wahrnehmung kontextueller Theologie im deutschen Sprachraum von eminenter Bedeutung ist, erscheint seit dreißig Jahren und wird vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio herausgegeben (z.B. Wilfred, Felix, Theologie vom Rand der Gesellschaft. Eine indische Vision [TDW 35], Freiburg 2006; Magesa, Laurenti, Ethik des Lebens. Die afrikanische Kultur der Gemeinschaft [TDW 36], Freiburg 2007; de Vallescar Palanca, Diana, Ordensleben interkulturell. Eine neue Vision [TDW 37], Freiburg 2008. Weitere Bände sind in Vorbereitung. Geplante Autoren: Ghislain Tshikendwa, Ignacio Ellacuría). Michael Amaladoss legt „keine Christologie im üblichen Sinn" (15) vor, und dies aus einem dreifachen Grund: Es geht ihm *erstens* nicht um eine Diskussion über Begriffe und Formeln, denn „[a]bstrakte, eindeutige Konzepte zu bevorzugen, heißt einfach, die kulturelle und philosophische Tradition der Griechen zu bevorzugen" (14). Nicht, dass dogmatische Sätze keine Wahrheit vermitteln würden; aber sie sind historisch und kulturell begrenzt. Deshalb verwendet er *zweitens* Bilder und Symbole, die den Menschen Asiens im Allgemeinen und Indiens im Besonderen vertraut sind: „Ich behaupte nicht, außerhalb der Kulturen und Religionen Asiens zu stehen. Vielmehr fühle ich als Inder und als asiatischer Christ, dass mir asiatische Kulturen und Religionen nicht fremd sind" (16). Wichtig ist der Hinweis von Amaladoss, dass es nicht um eine Uminterpretation hinduistischer in christliche Bilder geht, sondern um das Aufgreifen von Bildern, die *allen* Indern vertraut sind. So weist er zum Beispiel darauf hin, dass das Bild des *Gurus* „mehr den Indern als den Hindus gehört" (17) und deshalb von indischen Christen auch unbefangen herangezogen werden kann. *Drittens* schließlich möchte der Autor keine Vergleiche mit anderen christologischen Zugängen anstellen. Es ist, wie er sagt, „die Welt der komparativen Philosophie bzw. Theologie, die ich zu meiden suche" (18). Amaladoss möchte nichts anderes, als die Gestalt und Bot-

schaft Jesu in asiatischen Bildern neu sehen zu lernen und zu lehren – im Bewusstsein, dass es auch andere Perspektiven gibt. Weder richtet sich diese Form der „Betrachtung" *gegen* andere Zugangsweisen noch lehnt sie die dogmatischen Sprachregelungen der Kirche ab, aber sie möchte die Bedeutsamkeit Jesu hervorheben, die darin besteht, das Leben von Menschen zu verändern. Aus diesem Grund wurde dieses Buch „nicht in erster Linie für Angehörige anderer Religionen geschrieben", sondern für „[g]anz gewöhnliche asiatische Christen" (19).

Amaladoss nähert sich nach einem Blick auf die Jesusbilder der christlichen Geschichte (z.B. Herr, Wort, Befreier) und Jesusbilder von Anhängern anderer Religionen in Asien (z.B. Sittenlehrer, Advaitin, Bodhisattva) neun Bildern an, die als Schlüsselmotive indischer/asiatischer Christologie angesehen werden können: Jesus wird vorgestellt als der Weise, der Weg, der Guru, der Satyagrahi (der an der Wahrheit Festhaltende), der Avatar, der Diener, der Mitleidende, der Tänzer und als der Pilger. Mit einfachen Worten, einem starken biblischen Bezug und einer sensiblen Wahrnehmung menschlicher Fragen und Nöte gelingen dem Autor Zugänge zur Person Jesu, die gleichermaßen klar und überraschend sind. Deutlich präsent sind die Motive der Kenosis und der Harmonie, so etwa in den Ausführungen zur „Selbstlosigkeit" (171) Jesu als Diener oder zur „kreative[n] Harmonie" (211), die Jesus, der Tänzer, schafft. Die Betrachtungen lenken den Blick auf verschiedene Aspekte des Lebens Jesu, nicht um theologische „Feststellungen" zu treffen oder alternative Deutungen auszugrenzen, sondern – wie gesagt – um die Bedeutung Jesu zur Geltung zu bringen und das Leben zu ändern. In diesem Zugang steckt nicht nur ein großes Maß an Weisheit, sondern auch das Prinzip der Ignatianischen Exerzitien, zu einer inneren Erkenntnis Jesu Christi anzuleiten, um ihn je mehr zu lieben und ihm nachzufolgen (vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen, Nr. 104.). Von daher erweist sich Amaladoss' Christologie als Mystagogie, die den Dreischritt Erkenntnis – Liebe – Nachfolge im Kontext Asiens nachvollzieht: „Ich hege die Hoffnung", so beschließt der Autor sein Buch, „dass uns diese Bilder helfen werden, den asiatischen Jesus zu entdecken, ihm auf eine für Asien typische Weise nachzufolgen und ihn vor anderen Asiaten so zu bezeugen, dass er Bedeutung für sie bekommt" (217).

Dieses Buch ist eine unaufdringliche, aber ungemein inspirierende Anleitung, den Anspruch Jesu auf neue Weise wahrzunehmen, und dadurch jenes Defizit zu beheben, das die Asien-Synode als „merkwürdig" beschrieb, dass nämlich „der in Asien geborene Erlöser der Welt bis heute den Menschen eben dieses Kontinents weitgehend unbekannt geblieben ist" (*Ecclesia in Asia*, Nr. 2).

Franz Gmainer-Pranzl

ELLACURÍA, Ignacio, Philosophie der geschichtlichen Realität. Eingeleitet und übersetzt von Raúl Fornet-Ponse (Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monographien 50), Verlagsgruppe Mainz in Aachen, Aachen 2010, 539 p., kt., 42,- Eur[D], ISBN 978-3-861-30596-5.

Der am 16. November 1989 ermordete Rektor der UCA (Universidad Centroamericana) in San Salvador, Ignacio Ellacuría SJ, hat als Befreiungstheologe inzwischen große Aufmerksamkeit und Bekanntheit erlangt. Dass Ellacuría aber vor allem Philosoph war und von Xavier Zubiri (1898-1983), bei dem er mit dem 1000seitigen Werk *La principalidad de la esencia en Xavier Zubiri* promovierte (Madrid 1965), zeitlebens inspiriert war, ist weniger bekannt. Die vorliegende Übersetzung des unvollendet gebliebenen Werks *Filosofía de la realidad histórica* trägt in besonderer Weise dazu bei, Ignacio Ellacuría als Fachphilosophen vorzustellen und mit einigen Gedankengängen vertraut zu werden, die auch für die befreiungstheologische und gesellschaftskritische Entfaltung seines Denkens relevant geworden sind. Im Vorwort des Übersetzers (9-11) wird die zentrale These der Überlegungen vorgestellt: „... für Zubiri und Ellacuría ist die geschichtliche Realität der eigentliche und wahre Gegenstand der Philosophie, das Objekt der Philosophie" (9).

In der Einleitung (9-43) zu seiner Studie bringt Vf. den Leitgedanken auf den Punkt: „Die ‚geschichtliche Realität' ist das »letzte Objekt« der Philosophie" (39); diese Realität weist einen „respektiven Charakter" (30) auf, weil sie sich immer *auf etwas* bezieht, und ist „ursprünglich dynamisch" (32), insofern sie sich nicht als statisch oder als vollständig mit sich selbst identisch erweist. Wichtig ist hier die These, dass „die geschichtliche Welt eine einheitliche, wenn auch widersprüchliche" (43) ist: Die Einheit der vielfältigen Realität dieser Welt ist dialektisch gegeben und kommt „unglaublich schmerzhaft für den größten Teil der Menschheit" (ebd.) zur Geltung. Diese geschichtsphilosophischen Grundlinien zieht Vf. in fünf Abschnitten weiter aus: Im ersten Kapitel zur *Materialität* der Geschichte (45-153) markiert Vf. eine Position, die für das gesamte Werk maßgeblich bleibt: die Geschichte mit all ihren Ideen, Idealen und Entwicklungen bleibt unauflöslich mit der „materiellen Natur" (45) verbunden, ohne deshalb materialistisch reduziert oder auf das Paradigma des historischen Materialismus festgelegt zu werden. Geschichte ist nicht ohne einen evolutionären Prozess zu denken, ohne aber mit diesem identisch zu sein; in diesem Sinn unterscheidet Vf. zwischen evolutionärer Origination und geschichtlicher Generierung (vgl. 96) und versteht Freiheit nicht als „Bruch mit der Notwendigkeit", sondern als „Annehmen der Notwendigkeit" (127). Die Überlegungen zur *sozialen Komponente* der Geschichte im zweiten Kapitel (155-269) knüpfen an der Kongruenz und Differenz von Evolution und Geschichte an und stellen den Menschen als Wesen vor, das sich nicht nur mit biologischen Stimuli, sondern „mit den Dingen als Realitäten" (175) auseinanderzusetzen hat: „Der Mensch ist ein offenes Wesen, intellektiv of-

fen, wollend offen, empfindsam offen; offen für seinen eigenen Realitätscharakter und für den Realitätscharakter alles anderen" (ebd.). Dass der Mensch für die Realität *als Realität* offen ist, sich dadurch „realisiert" und eine Antwort auf diese Realität sucht (vgl. 178), zeichnet ihn in besonderer Weise aus, wie Vf. an dieser wichtigen Stelle seines Buches unterstreicht. Zudem weist er auf den Anspruch erfahrener Alterität hin, der die Gestaltung des eigenen Lebens befördert und dialektisch weitertreibt: „Dabei wird die eigene Menschlichkeit in der Menschlichkeit der anderen entdeckt, sodass man die anderen als Menschen entdeckt, während man bereits durch die anderen zum Menschen gemacht wurde" (188). Als eigenen Begriff führt der Verfasser „(soziale) Habituität" (span. *habitud*) ein, womit er nicht ein Verhalten, sondern „einen primären Modus, mit etwas zu tun zu haben" (205), meint.

Im dritten Kapitel, das die *personale Komponente* der Geschichte (271-344) behandelt, werden die bisherigen Überlegungen anthropologisch zusammengeführt. Es gehört zur menschlichen Grundherausforderung, angesichts einer „realen Situation" verantwortlich zu handeln: „Intelligenz ist hier der eigene und totale Modus, sich mit den Dingen als reale auseinanderzusetzen" (277). Genau das macht das menschliche Leben aus: „Leben bedeutet sich selbst zu besitzen, sich selbst real als Realität gehören" (302). Das vierte Kapitel über die *zeitliche Struktur* der Geschichte (345-425) arbeitet übergreifende Zusammenhänge geschichtlicher Realität heraus. Der gesamte Prozess der Realität ist als „Wachstum an Realität" (364) zu begreifen, und d.h. „als ein Wachstum an Freiheit" (365). Im Kontext von Armut und Unterdrückung verwirklicht sich diese Dynamik allerdings als ein „Prozess der Befreiung" (384), stellt Vf. mit Blick auf einen Großteil der Menschen in der gegenwärtigen Welt fest. Die *formale Realität* der Geschichte schließlich, so die Überlegungen des fünften Kapitels (427-522), kommt darin zum Ausdruck, Formen des in-der-Realität-Seins zu tradieren: „Das Geschichtliche besteht also aus der tradierenden Übertragung von Formen, sich in der Realität zu befinden, insofern sich diese für den Menschen in Realitäten verwandeln. Da die Möglichkeiten unbestimmt sind, können sie nur durch Aneignung real werden" (460). An dieser Stelle wird nochmals deutlich, dass Vf. Geschichte nicht als einen „Mechanismus" (504) versteht, sondern von der Respektivität der Realität her interpretiert, der zufolge jede Realität „nur ist, was sie ist, wenn sie sich auf die anderen bezieht" (513). Die Respektivität der Dinge dieser Welt und die Offenheit des Menschen korrelieren in einem Prozess geschichtlicher Dynamik, der Realität als eine „Macht" (515) enthüllt – mit dieser These beschließt Vf. seine – wie gesagt – unvollendeten Ausführungen (vgl. dazu die Erläuterungen des Übersetzers: 493, Anm. 79). Es geht schlussendlich, so Vf. in seinem Schlusswort (523-525), um die Einsicht, „dass die geschichtliche Realität den angemessenen Ort für die Offenbarung oder Enthüllung der Realität darstellt" (523) – eine Position, die für eine befreiungsphilosophische bzw. befreiungstheologische Weiterentwicklung tatsächlich von fundamentaler Relevanz ist.

Mit diesem Beitrag ist eine echte Forschungslücke, was das Verständnis der Voraussetzungen der Philosophie und Theologie Ignacio Ellacurías betrifft, geschlossen worden. Mit sorgfältigen Erklärungen in einer Reihe von Fußnoten erschließt der Übersetzer einen Text, der durch manche eigenwillige Begriffsbildungen auch im spanischen Original nicht leicht zu erfassen ist. Das angefügte Namen- und Sachregister sowie vor allem das detaillierte Literaturverzeichnis von und zu Ignacio Ellacuría (527-530) machen diese Übersetzung zu einer wertvollen Hilfe, um einen Zugang zu einem der kreativsten christlichen Denker des ausgehenden 20. Jahrhunderts zu gewinnen. Der Ansatz einer „Philosophie der geschichtlichen Realität" ist auf jeden Fall als origineller und durchaus widerständiger Beitrag zur Reflexion gesellschaftlicher Entwicklungen zu werten, der eine qualifizierte Position einer anthropologischen, gesellschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Interpretation verfolgt, die sich weder von einem „materialistischen Menschenbild" noch einer „Idealisierung der Geschichte" (148) vereinnahmen lässt und gerade so ein emanzipatives Potential entwickeln kann.

Auf einige wenige *Corrigenda* sei noch hingewiesen: 74, 6. Zeile v. u.: zweites „*von der*" ist zu streichen; 155, 11. Zeile: „*uns*" ist zu streichen; 156, 10. Zeile v. u.: *das* (nicht „dass"); 188, 10. Zeile v. u.: „*Menschlichen*".

Franz Gmainer-Pranzl

Bsteh, Andreas/Mirdamadi, Seyed Abdolmajid (Hg.), Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. St. Gabriel vom 27. bis 30. Mai 2008, Verlag St. Gabriel, Mödling 2010, 276 p., kt., 25,40 Eur[D], ISBN 978-3-85264-622-0.

Der wesentlich vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel (Mödling) und seinem Leiter Andreas Bsteh SVD angestoßene iranisch-österreichische Dialogprozess hat nun seinen vierten Dokumentationsband vorzuweisen, der die Referate und Diskussionsbeiträge der im Titel genannten Konferenz enthält. Insofern es zentrales Anliegen des bisherigen Dialogprojekts (Vgl. die bisherigen Bände: Andreas Bsteh, Seyed A. Mirdamadi (Hg.), Gerechtigkeit in den internationalen und interreligiösen Beziehungen in islamischer und christlicher Perspektive. 1. Iranisch-Österreichische Konferenz Teheran, 25. bis 28. Februar 1996. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. Mödling 1997; Andreas Bsteh, Seyed A. Mirdamadi (Hg.), Werte – Rechte – Pflichten. Grundfragen einer gerechten Ordnung des Zusammenlebens in christlicher und islamischer Sicht. 2. Iranisch-Österreichische Konferenz Wien, 19. bis 22. September 1999. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. Mödling 2001; Andreas Bsteh, Seyed A. Akrami, Seyed A. Mirdamadi (Hg.), Friede, Gerechtigkeit und ihre Bedrohung in der heutigen Welt. 3. Iranisch-Österreichische Konferenz Teheran, 22. bis 26. Februar 2003. Referate

– Anfragen – Gesprächsbeiträge. Mödling 2005.) war, zu suchen, „was dem Frieden dient" (Andreas Bsteh, Vorwort, 5), wurde die Frage nach einem angemessenen Verständnis der politischen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen eines möglichen Friedens – und damit das Problem der *Hermeneutik* – immer dringlicher. Schon bei den Diskussionen der dritten Dialogkonferenz in Teheran (2003) zeichnete sich diese Thematik ab.

Insgesamt elf Beiträge gehen auf unterschiedliche hermeneutische Problemfelder ein. Die ersten drei Referate greifen sehr direkt die Frage nach einer „Hermeneutik heiliger Texte" auf. *Ahmad Vaezi* von der Universität al-Olum (Qom) unterscheidet deutlich zwischen einer „traditionellen" und einer „postmodernen" Methodik der Textauslegung und wirft der zweiten Position vor, „keinen Unterschied zwischen heiligen und anderen Texten" (12) vorzunehmen. Der Koran als Offenbarungstext mache hingegen „ein besonderes Lesemodell erforderlich" (13), das nicht einer „Theorie der Leserorientierung" (18) folge, sondern danach strebe, „dem Text ‚zuzuhören' und die wahre Sinnabsicht seines Urhebers in ihm zu erkennen" (19). *Karl-Heinz Peschke* (Emeritus an der Theologischen Hochschule St. Gabriel) spricht mit Blick auf das Christentum ebenfalls von einer „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten" (35), betont aber zugleich, dass der „Kontext der gläubigen Gemeinde" (ebd.) sowohl bei der Abfassung als auch bei der Lektüre der biblischen Texte eine entscheidende Rolle spiele. *Martin Karrer* von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal geht auf eine noch grundsätzlichere Ebene; er betont, dass die christliche Schriftauslegung und Hermeneutik sowohl „das bleibende Gespräch mit Israel" (56) verlange als auch auf Übersetzungen in je neue Sprachen ausgerichtet sei. Die Vielfalt kultureller und sprachlicher Verstehenszusammenhänge sei demnach kein Hindernis, sondern Ausdruck des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens. „Die hermeneutische Freiheit und Verantwortung des Christentums", so Karrer, „beginnt also in den Evangelien selbst" (68).

Die bereits im ersten Teil des Buches wahrnehmbare Spannung zwischen religiöser Identität und hermeneutischer Vermittlung verschärft sich in den Beiträgen zum Demokratieverständnis weiter. Das Thema „Demokratie" führt unweigerlich zur Frage nach der Einschätzung säkularer Entwicklungen. In mehreren Stellungnahmen iranischer Referenten wird der „Säkularismus" als westliche Ideologie abgelehnt, so etwa bei *Gholam Ali Khoshroo* (Teheran), der mit Blick auf das frühere Schah-Regime feststellt: „Im Falle des Irans hatte eine diktatorische, säkularistische Regierung dem Volk seine westlich orientierte Politik (freilich ohne deren demokratische Elemente) aufgezwungen" (177). Abgesehen von der (nicht nur hermeneutisch) schwierigen Frage, wann eine Regierung als „Zwang" gilt und wann nicht (bzw. wie Menschen artikulieren dürfen, ob sie Politiker als „aufgezwungen" erleben oder nicht), übersieht der hier vorausgesetzte Vergleich „zwischen dem Islam und dem Westen" (ebd.), dass es auch im Westen religiös-fundamentalistische Entwicklungen und innerhalb des Islams säkular-philosophi-

sche Traditionen gibt. (Vgl. polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 17 (2007): Philosophie im Islam.) Die vom selben Referenten präsentierte Vorstellung einer „religiösen Demokratie" (vgl. 178) löste eine durchaus kontroverse Diskussion aus, wie der entsprechende Dokumentationsteil zeigt (vgl. 179-187) und macht einen beträchtlichen Dissens offenkundig. Hier wird deutlich, wie Heinrich Schneider (Universität Wien) hervorhebt, „dass sich die Konkretisierung der ideellen und strukturellen Prinzipien der rechtsstaatlichen Demokratie nicht von selbst versteht. Sie erfordert die Analyse und Bewertung von rechts- und politikwissenschaftlich rekonstruierbaren Realisierungsmustern einerseits und der jeweils in einer Gesellschaft gegebenen sozialökonomischen Verhältnisse, Weltbilder und Denktraditionen, Mentalitäten und politischen Kräftekonstellationen anderseits" (214). Mit anderen Worten: die Frage nach der Hermeneutik religiöser Texte, kultureller Traditionen und historischer Entwicklungen führt zur Auseinandersetzung mit dem soziopolitischen Kontext bestimmter Diskurse und Denkformen. Überzeugungen, von denen Menschen geprägt sind, gilt es nicht nur zu „verstehen", sondern mit Blick auf gesellschaftliche Verhältnisse und kulturelle Machtkonstellationen zu rekonstruieren und zu dekonstruieren.

Einer der interessantesten Vorschläge, die in diesem Band dokumentiert sind, betrifft die – oft zitierte – Gadamersche „Horizontverschmelzung". Dieser Begriff hängt, wie im vorliegenden Hermeneutikband weniger deutlich wird, vor allem mit dem Problem historischen Verstehens zusammen: „Der Entwurf des historischen Horizontes ist also nur ein Phasenmoment im Vollzug des Verstehens und verfestigt sich nicht zu der Selbstentfremdung eines vergangenen Bewusstseins, sondern wird von dem eigenen Verstehenshorizont der Gegenwart eingeholt. Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt" (Hans-Georg Gadamer, Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik [Gesammelte Werke, Band 1, UTB 2115]. Tübingen 1999, 312).

Die Gadamersche „Horizontverschmelzung" wird hier interpretiert als Äquivalent interkultureller Begegnungen (*Abbas Manoochehri* von der Universität „Tarbiyat Modares" in Teheran, vgl. 146-148). Eine in diesem Sinn kultur- und gesellschaftssensible Explikation und Transformation der Hermeneutik könnte in der Tat dem christlich-muslimischen Dialog weiterführende Impulse vermitteln und die oft in der Alternative „religiös"/„säkular" bzw. „westlich"/„islamisch" festgefahrene Diskussion für die aktuelle Realität interkultureller und interreligiöser Begegnungen öffnen. Nicht zuletzt stellt sich hier die Frage, ob interreligiöse Dialoge nicht einen dritten, philosophisch-säkularen Gesprächspartner brauchen, der genau jene Aspekte benennt, die im Gegenüber zweier religiöser Traditionen ausgeblendet werden – ein Vorschlag übrigens, den Ingeborg Gabriel bereits vor Jahren beim vierten „Vienna International Christian-Islamic Round Table" einbrachte. (Vgl. die Wortmeldung von Ingeborg Gabriel, in: Erziehung zu Gleichbe-

rechtigung. Eine Antwort auf Ungerechtigkeit und Intoleranz. 4. Vienna International Christian-Islamic Round Table Mödling, 29. Juni bis 2. Juli 2006 (Vienna International Christian-Islamic Round Table. Hg. vom Religionstheologischen Institut St. Gabriel, Band 4). Mödling 2007, 174.)

Bei der letzten Gesprächs- und Diskussionsrunde gab Andreas Bsteh der Hoffnung Ausdruck, dass „unser Dialogprozess mit dieser Tagung eben nicht zu Ende geht, sondern wieder einen geistigen Impuls erhält, der stark genug ist, für die kommenden Jahre eine neue Gesprächsrunde vorzubereiten" (244). Inzwischen wurde das „Zentrum Theologie interkulturell und Studium der Religionen" der Universität Salzburg um die Fortführung dieses iranisch-österreichischen Dialogs gebeten und bei der Präsentation dieses Bandes am 23. Juni 2010 in der Akademie der Wissenschaften (Wien) offiziell damit betraut. Vf. dieser Rezension durfte vom 1.-3. November 2010 verschiedene islamisch-wissenschaftliche Institutionen in Teheran und Qom (Iran) besuchen und einer Reihe von islamischen TheologInnen und PhilosophInnen begegnen, die durch ihr Interesse an einem Austausch mit christlichen AkademikerInnen aus Österreich die Hoffnung nähren, dass die kommenden Begegnungen und Gespräche nicht nur *über* Hermeneutik erfolgen, sondern die „Kunst des Verstehens" auch im wechselseitigen Dialog praktizieren.

Franz Gmainer-Pranzl

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

Bowker, John/Halliday, Sonia/Knox, Bryan (Hg.), Das Heilige Land aus der Luft. Atlas der historischen Stätten. Übersetzt von Haupt, Michael, Primus Verlag Darmstadt 2010, 256 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-89678-821-4.

Brinkman, Martien E., The Non-Western Jesus. Jesus As Bodhisattva, Avatara, Guru, Prophet, Ancestor, and Healer, Equinox Publishing London 2009, 376 p., Trade paper $24.95, ISBN 978-1-84553-398-4.

Bucher, Rainer/Pock, Johann (Hg.),Klerus und Pastoral (Werkstatt Theologie 14), LIT Münster 2010, 384 p., Pb, 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50056-4.

Burg, Avraham (Hg.), Hitler besiegen. Warum Israel sich endlich vom Holocaust lösen muss. Übersetzt von Bischoff, Ulrike, Campus Verlag Frankfurt 2009, 280 p., geb. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-593-39056-7.

Chung, Ilkwaen (Hg.), Paradoxie der weltgestaltenden Weltentsagung im Buddhismus. Ein Zugang aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards (Beiträge zur mimentischen Theorie 28), LIT Verlag Münster 2010, 312 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50129-5.

Danz, Christian (Hg.), Einführung in die evangelische Dogmatik (Einführung Theologie), WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Verlag Darmstadt 2010, 168 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-15080-9.

Grotehusmann, Dieter, Religion und Riten der Aymarà. Feldforschungen in der Region um den Titicacasee in Bolivien und Peru (Religionen in der pluralen Welt - Religionswissenschaftliche Studien 10), LIT Münster 2010, 392 p., Pb 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10493-9.

Hoff, Gregor M/Klein, Christoph/Volkenandt, Matthias (Hg.), Zwischen Ersatzreligion und neuen Heilserwartungen. Umdeutungen von Gesundheit und Krankheit, Alber Freiburg 2010, 185 p., Pappe 26,00 Eur[D], ISBN 978-3-495-48303-9.

Kahl, Thede/Lienau, Cay (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa 11), LIT Münster 2010, 368 p., geb. 44,90 Eur[D] , ISBN 978-3-643-50058-8.

Kim, Sung Ryul (Hg.), Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 9), Theologischer Verlag Zürich 2010, 407 p., Pb. 36,00 Eur[D] , ISBN 978-3-290-17555-9.

Kolfhaus, Florian (Hg.), Pastorale Lehrverkündigung - Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu "Unitatis Redintegratio", "Dignitatis Humanae" und "Nostrae Aetate" (Theologia mundi ex urbe 2), LIT-Verlag Münster 2010, 376 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10628-5.

Löffler, Alexander (Hg.), Religionstheologie auf dem Prüfstand. Jacques Dupuis im Dialog mit dem Zen-Meister Thich Nhat Hanh und dem Dalai Lama (Religion in der Moderne 21), Echter Verlag Würzburg 2010, 298 p., Pb. 30,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03217-3.

Müller, Matthias, Christliche Theologie im Angesicht des Judentums. Bausteine einer Phänomenologie des Wartens, Kohlhammer Stuttgart 2009, 368 p., Pb 32,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-021105-6.

Peng-Keller, Simon (Hg.), Einführung in die Theologie der Spiritualität (Einführung Theologie), WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) Verlag Darmstadt 2010, 168 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-23048-8.

Sand, Shlomo, Die Erfindung des jüdischen Volkes. Israels Gründungsmythos auf dem Prüfstand, Propyläen Verlag Berlin 2010, 512 p., geb. 24,95 Eur[D], ISBN 978-3-549-07376-6.

Skudlarek William OSB, God's Harp String. The Life and Legacy of the Benedictine Monk, Swami Abhishiktananda, Lantnern Books Brooklyn 2010, 154 p., Pb., $ 20,00, ISBN 9781590561812.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), Joseph Ratzinger - Gesammelte Schriften / Kirche - Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. (8/2), Herder Freiburg 2010, 691 p., geb. 50,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-30218-3.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), Joseph Ratzinger - Gesammelte Schriften / Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien. Bd. 2, Herder Freiburg 2009, 912 p., Hc, 65,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-30130-8.

Ratzinger, Joseph (Benedikt XVI.), Joseph Ratzinger - Gesammelte Schriften / Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz. Bd. 11, Herder Freiburg 2010, 757 p., Hc., 50,00 Eur[D], ISBN 978-3-451-29947-6.

Winkler, Dietmar W. (Hg.), Diakonat der Frau. Befunde aus biblischer, patristischer, ostkirchlicher, liturgischer und systematisch-theologischer Perspektive (orientalia - patristica - oecumenica 2), LIT Münster 2010, 160 p., Pb 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50181-3.

Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments (hg. Von Janowski, Bernd), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2010, 414 p., geb. 29,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-08096-3.

Zimmerling, Peter (Hg.), Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2003, 310 p., Pb. 42,90 Eur[D], ISBN 978-3-525-56700-5.

Zulehner, Paul M., Christenmut. Geistliche Übungen, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh, 160 p., geb. 16,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-06545-8.

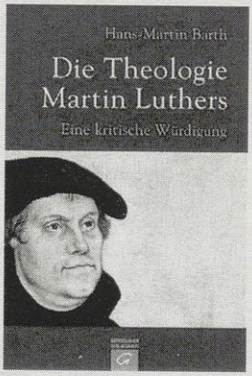
Hans-Martin Barth

Authentisch glauben
Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums

Gütersloher Verlagshaus 2010
416 p., 39,95 € [D]
ISBN: 978-3-579-08099-4

Glauben heißt vertrauen, aber auch: sich auseinandersetzen. Glaubende stellen Fragen, prüfen Antworten und gewinnen dabei Einsichten, die ihnen helfen, ihr Leben tiefer zu verstehen. In der Begegnung mit Atheismus, Pseudoreligiosität, konkurrierenden Religionen und eigenen Zweifeln machen sie Erfahrungen, die sie miteinander teilen und an andere weitergeben können. Auf diese Weise vollzieht sich ein Prozess, in dem sie lernen, mit theologischen Schwierigkeiten umzugehen und unkonventionelle eigene Antworten zu wagen. Damit ändert sich zugleich das Selbstverständnis des Christentums insgesamt: Traditionelle dogmatische Aussagen und ethische Grundsätze erscheinen in einem neuen Licht. – In fünf thematischen Abschnitten versammelt dieser Band z.T. bisher unveröffentlichte Aufsätze zum Thema »Glauben« in christlicher und interreligiöser Perspektive.

Hans Martin Barth



Die Theologie Martin Luthers
Eine kritische Würdigung

Gütersloher Verlagshaus 2009
geb., 29,95 Eur[D]
ISBN : 978-3-579-08045-1

Von den einen bewundert als allein seinem Gott verpflichteter Reformator, abgelehnt von anderen als rüpelhafte, dem Mittelalter zugehörende Gestalt - wie ist Martin Luther heute zu verstehen? Hat er uns noch etwas zu sagen? Ein Forscherleben lang hat Hans-Martin Barth sich mit Luther beschäftigt. Hier nun lässt er sich auf eine kritische Auseinandersetzung mit dem Reformator ein. Am Anfang steht die Frage nach Antisemitismus, Intoleranz, Opportunismus oder gar Aberglaube bei Luther. Ausgehend von gegenwartsbezogenen Fragestellungen werden sodann die klassischen Themen der Theologie Luthers vorgestellt. Am Ende jedes Kapitels steht eine kritische Würdigung, die durch ökumenische und interreligiöse Wahrnehmung sowie aus der Sicht gegenwärtiger theologischer Diskussion gewonnen ist. Ohne sich mit historischen Nebensächlichkeiten aufzuhalten, arbeitet Barth die systematischen und existenziellen Pointen Lutherscher Theologie heraus. Er bilanziert, was an Theologie des Reformators unverzichtbar ist, was es zu verabschieden gilt und an welchen Punkten evangelische Theologie mit Luther über Luther hinausgehen muss.

Die kritische Würdigung des großen Reformators
- Wo ist Luther zu verabschieden, wo ist er unverzichtbar?
- Ein Markstein auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017
- Ein herausragender Beitrag zur 2007 eröffneten Lutherdekade

Buchbinderei EHE
Radolfzell
07 2013
Säurefrei
RAL - RG - 495