

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Johannes Brantl
Bildungsziel: Lieben lernen?
Zur Tragweite einer grundlegenden Haltung
(auch) im akademischen Kontext

Johannes Schelhas
Die Quintessenz der Offenbarung Gottes

Johannes Brantl
„Dein Vertrauter aber sei nur
einer aus tausend“ (Sir 6,6)

Bischof Manfred Scheuer
Religion und Ethik im politischen Diskurs

Heribert Wahl
Freude und Hoffnung der Steuerleute,
die vorwärts rudern, und Ermutigung aller –
im Boot und außerhalb.

Elisabeth Hurth
„Dass neue Menschen werden.“
Zum Marienbild des Gründers der Schönstatt-
Bewegung Pater Josef Kentenich

Besprechungen

124. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

3 2015

INHALT

AUFSÄTZE

Johannes Brantl: Bildungsziel: Lieben lernen? Zur Tragweite einer grundlegenden Haltung (auch) im akademischen Kontext	181
Johannes Schelhas: Die Quintessenz der Offenbarung Gottes	193
Johannes Brantl: „Dein Vertrauter aber sei nur einer aus tausend“ (Sir 6,6)	215
Bischof Manfred Scheuer: Religion und Ethik im politischen Diskurs	234
Heribert Wahl: Freude und Hoffnung der Steuerleute, die vorwärts rudern, und Ermutigung aller – im Boot und außerhalb. Pastoraltheologisch-psychologische Glosse zu „Evangelii gaudium“	245
Elisabeth Hurth: „Dass neue Menschen werden.“ Zum Marienbild des Gründers der Schönstatt-Bewegung Pater Josef Kentenich	261
BESPRECHUNGEN	270

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Johannes Brantl, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Johannes Schelhas, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Bischof Dr. Manfred Scheuer, Domplatz 5, 6020 Innsbruck
Prof. Dr. Heribert Wahl, Stolzingerstraße 33, 81927 München
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50a, 65199 Wiesbaden

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14,
54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de,
www.paulinus-verlag.de
Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an
der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier
Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15.2., 15.5., 15.8., 15.11. Jahresabonnement
33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR, Einzelheft E-Book (PDF-Download) 7,50 EUR. Studentenabonnement
bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer; zuzüglich Versandkosten.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den
Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere
die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Ge-
nehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – repro-
duziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer
Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.
Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder
Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens herge-
stellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebühren-
zahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzel-
nen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

JOHANNES BRANTL

Bildungsziel: Lieben lernen?

Zur Tragweite einer grundlegenden Haltung (auch) im akademischen Kontext*

Abstract: According to Pope Francis learning to love is the most important thing to learn in life – also in a university context and especially there. Starting out from the Latin “studium” this is therefore to scrutinize more closely the connection between loving and knowing as well as that between loving and encountering in order to point out how an attitude of love is part of the profile of a truly educated person. Loving not only is a matter of feeling, it is also always something that we choose, something that we want. And we can learn to want to love – in life as well as in a university context.

1. Der wichtigste Lehrstoff im Leben

Im Verlauf seiner Asienreise vom 12. bis 19. Januar dieses Jahres hat Papst Franziskus auf dem Gelände der Santo-Tomas-Universität in Manila eine bemerkenswerte Rede gehalten. Unter anderem ging er dabei auf die Herausforderungen der modernen Wissens- und Informationsgesellschaft ein und hob hervor, dass es nicht in erster Linie darum gehen könne, immer mehr Informationen anzuhäufen. Vielmehr gelte es, die Grundlage dafür zu schaffen, die Informationen auch wirklich sinnvoll und wertorientiert einsetzen zu können. Der Papst betonte, dass es darauf ankomme, als akademisch gebildeter Mensch keine Art wandelndes Museum, sondern lebendig und weise zu sein. An die versammelten Studentinnen und Studenten gerichtet sagte der Papst wörtlich:

„Was ist der wichtigste Lehrstoff, den man an der Universität lernen muss? Was ist der wichtigste Lehrstoff, den es im Leben zu lernen gilt? Lieben lernen. Und das ist die Herausforderung, die das Leben heute an euch stellt: Lieben lernen! Nicht nur Informationen anhäufen – es kommt der Moment, in dem du nichts damit anzufangen weißt; das ist ein Museum –, sondern durch die Liebe dafür zu sorgen, dass diese Information fruchtbar sei.“¹

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der anlässlich der Rektoratsübergabe an der Theologischen Fakultät Trier am 14.04.2015 gehalten wurde. Für die Veröffentlichung wurde die sprachliche Gestalt des Vortragsmanuskriptes nur geringfügig verändert.

¹ PAPST FRANZISKUS, „Der Welt von heute fehlt das Weinen.“ Ansprache bei der Begegnung mit den Jugendlichen auf dem Sportplatz der Santo-Tomas-Universität in Manila am 18.01.2015, in: L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache) 4/2015, 11f., hier 11.

Nun wird kaum jemand – und schon gar nicht ein katholischer Moraltheologe – in Frage stellen wollen, dass die Liebe in der Tat so etwas wie das Fundament des menschlichen Lebens, den „Grundvollzug der menschlichen Person“² oder in einer Formulierung von Josef Pieper den „Quellpunkt und die Mitte der Existenz überhaupt“³ bezeichnet. In der Liebe kommen das wahre Wesen und die eigentliche Bestimmung des Menschen zum Ausdruck – so jedenfalls sieht es eine beachtlich reiche und vielfältige Tradition philosophischer und theologischer Anthropologie von der Antike bis zur Gegenwart.

Aber lässt sich das Lieben lernen? Kann wirklich davon die Rede sein, dass das „Lieben lernen“ mit Papst Franziskus gesprochen den wichtigsten Lehrstoff darstellt, den man an der Universität lernen muss?

Zumindest in Gestalt der sogenannten obersten Bildungsziele, wie sie etwa in den verschiedenen Verfassungen der einzelnen deutschen Bundesländer festgeschrieben sind, begegnet durchaus und sogar sehr dezidiert der Hinweis auf die grundlegende Haltung der Liebe. So werden beispielsweise in den Landesverfassungen von Rheinland-Pfalz, des Saarlandes und auch von Bayern nach der Ehrfurcht vor Gott jeweils gleich die Liebe zum Nächsten, die Achtung vor der Würde des Menschen, die Liebe zur Heimat sowie Verantwortungsbewusstsein, Hilfsbereitschaft oder auch Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne als die maßgeblichen Bildungsziele vor Augen gestellt.⁴

Wer sich nun allerdings von diesen idealen Vorgaben hin zu den realen Bedingungen des akademischen Bildungsbetriebes unserer Tage wendet, der wird sich schon fragen, inwiefern das „Lieben lernen“ in seinen verschiedenen Ausprägungen mit unseren mehr oder weniger unliebsamen Modulhandbüchern, Studienverlaufsplänen, Leistungspunkten, Prüfungen oder prüfungsrelevanten Studienleistungen, Akkreditierungen, Reakkreditierungen usw. überhaupt noch in eine plausible Verbindung gebracht werden kann. Konkret formuliert: Wird die Tragweite der grundlegenden Haltung der Liebe im gegenwärtigen akademischen Kontext tatsächlich wahr- und ernstgenommen? Oder droht die Liebe als Grundvollzug der menschlichen Person in der universitären Welt vielleicht sogar eher ausgetrieben als geweckt und gefördert zu werden?

Wenn dem so wäre, dann befände sich das moderne Hochschulwesen wohl in der prekären Situation eines Selbstwiderspruchs. Denn der Begriff „Studium“

² Hans ROTTER, Person und Ethik. Zur Grundlegung der Moraltheologie, Innsbruck / Wien 1993, 100.

³ Josef PIEPER, Lieben – hoffen – glauben, (Sonderausgabe) München 1986, 48.

⁴ Landesverfassung Rheinland-Pfalz: Vorspruch; Landesverfassung Saarland: Präambel; Landesverfassung Bayern: Art. 1.

als solcher steht schließlich bereits unmittelbar mit dem Phänomen der „Liebe“ im Zusammenhang. Wie der schon erwähnte Münsteraner Philosoph Josef Pieper in seinem zum Klassiker avancierten Traktat „Über die Liebe“⁵ anmerkt, kennt die lateinische Sprache zur differenzierten Bezeichnung der Erscheinungsformen von Liebe mindestens sechs verschiedene Begriffe: „amor“ und „caritas“ dürften den meisten bekannt sein; daneben finden sich aber auch noch „pietas“, „dilectio“, „affectio“ und eben erstaunlicherweise auch „studium“. Wobei „studium“ in erster Linie jene Art von liebender Zuwendung meint, die man im Deutschen wohl am ehesten als „Dienenwollen“ oder als hingebungsvolles „Zu-Diensten-sein“ umschreiben könnte.⁶

Bezogen auf die Form des akademischen Studiums im engeren Sinn kann man somit also durchaus von einer „intellektuellen Liebe“ bzw. einer Hingabe im Dienste der Wissenschaft und der Bildung – nicht zuletzt auch verstanden als Selbst-Bildung – sprechen; eine Liebe bzw. Hingabe, die es in der Tat zu lernen oder vielleicht besser gesagt, zu kultivieren und zu bestärken gilt.

Dass es freilich in diesem Zusammenhang nicht bloß um heiß begehrtes Wissen und um den Zuwachs an Information gehen kann, sondern dass das „Lieben lernen“ im akademischen Kontext noch andere, durchaus sehr grundlegende menschliche und zwischenmenschliche Aspekte mit berücksichtigen muss, scheint mir von einiger Bedeutung zu sein. Und zwar deshalb, weil „studium“ sich sehr wahrscheinlich nur dann als wirklich „intellektuelle Liebe“ zeigen und entfalten kann und nicht Gefahr läuft, zur „intellektualistischen Pose“ zu verkommen.

Ich möchte daher im Folgenden unter der Überschrift „Liebe – Zustimmung und Gutheißen eines vernünftigen Wesens“ in der gebotenen Kürze zwei aus meiner Sicht wesentliche Perspektiven beleuchten, welche die Tragweite der Liebe als Grundvollzug der menschlichen Person eben auch für ein gelingendes Leben und Lernen an der Hochschule sowie natürlich darüber hinaus vor Augen führen.

Es geht dabei zum einen um die Frage, in welchem Verhältnis die Haltung der Liebe zu unseren menschlichen Akten des Vorstellens, des Verstehens und Urteilens steht – das heißt: inwiefern „Lieben“ und „Erkennen“ aufeinander bezogen sind.

Und es geht zum anderen um die Frage, inwiefern die Haltung der Liebe unverzichtbar zum Profil einer wirklich gebildeten Persönlichkeit bzw. zu deren Verhalten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen gehört – kurz gesagt: wie „Lieben“ und „Begegnen“ korrespondieren.

⁵ Josef PIEPER, *Lieben – hoffen – glauben* (s. Anm. 3), 15-188.

⁶ Vgl. ebd., 29.

2. Liebe – Zustimmung und Gutheißen eines vernünftigen Wesens

Sobald man einmal etwas eingehender darüber nachdenkt, in wie vielen verschiedenen Zusammenhängen und mit welcher unterschiedlichen Bedeutungen verknüpft wir in der ganz alltäglichen Sprache die Wörter „Liebe“ bzw. „lieben“ verwenden, tut sich schnell eine verwirrende Vielfalt mit oft ganz feinen Nuancen auf.

Jemand, der Deutsch nicht als seine Muttersprache erlernt hat, muss schon einigermaßen fortgeschritten sein, damit er mit seiner Wortwahl auch tatsächlich den richtigen Ton und Ausdruck trifft. Denn wenn zum Beispiel eine Mitarbeiterin der Caritas-Sozialstation auch ihren Dienst der Pflege sehr liebevoll erfüllt, sollte man sie tunlichst nicht als „Liebesdienerin“ bezeichnen; eine Fast-food-Kette, die bekanntlich längere Zeit mit dem Spruch „Ich liebe es“ geworben hat, wird dadurch noch lange nicht zum lauschigen „Liebesnest“; und wenn von einer „Liebhabelei“ die Rede ist, heißt das in aller Regel auch nicht, dass es da um eine pikante Affaire mit einem Liebhaber gehen muss.⁷

Das enorme Spektrum dessen, was und wie Menschen „lieben“ können, zeigt sich erst recht in so unterschiedlichen Begriffsprägungen wie „Mutterliebe“, „Liebe zum Wein“, „Feindesliebe“, „erotische Liebe“, „Musikliebhaber“, „Tierliebe“, „Freiheitsliebe“, „platonische Liebe“ usw. Fast erscheint die Vielfalt so groß und die jeweilige Art zu lieben so verschieden zu sein, dass Zweifel aufkommen, ob es tatsächlich noch ein gemeinsames Fundament gibt, das sämtliche Erscheinungsweisen und Ausprägungen von „Liebe“ verbindet und trägt.

Vielleicht kann man aber die Grundgestalt all dessen, was „Liebe“ in ihren verschiedensten Formen ganz allgemein charakterisiert, doch folgendermaßen auf den Punkt bringen: „Jemanden oder etwas lieben heißt: diesen Jemand oder dieses Etwas ‚gut‘ nennen und, zu ihm gewendet, sagen: Gut, dass es das gibt; gut, dass du auf der Welt bist!“⁸

Es geht mit anderen Worten gesagt also beim „Lieben“ zunächst einmal darum, dass eine Person, ein vernünftiges Wesen, der Existenz einer anderen Person oder eines bestimmten Gegenstandes zustimmt und es gutheißt, dass der oder das andere überhaupt da ist. Das hört sich zunächst wenig spektakulär an, aber dennoch trifft es genau ins Zentrum: Liebe besteht grundsätzlich einmal darin, dass man für das Dasein des Geliebten – ob Person oder Gegenstand – Partei ergreift.⁹

⁷ Zu diesen und noch weiteren unterhaltsamen Beispielen vgl. Holger FINZE-MICHAELSEN, *Ohne Liebe – nichts. Roter Faden für das Leben* (1. Korinther 13), Zürich 2011, 13f.

⁸ Josef PIEPER, *Lieben – hoffen – glauben* (s. Anm. 3), 45.

⁹ Vgl. ebd., 50.

Wenn auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung das souveräne Hervorrufen allen Seins durch das wirkmächtige Wort Gottes immer wieder mit der Formel „Gott sah, dass es gut war“¹⁰ verbunden wird, dann kommt darin sehr schön zum Ausdruck, dass sich in der Perspektive des Glaubens alles, was ist, der schöpferischen Liebe Gottes verdankt. Und zwar einer schöpferischen Liebe, die sich im Unterschied zu unserer menschlichen Liebe nicht auf irgendetwas schon Vorgegebenes richtet, sondern dadurch, dass sie liebt bzw. gutheißt, überhaupt erst das Sein und das Gutsein aller Dinge bewirkt.¹¹

Trotz aller Differenz zwischen dieser radikal schöpferischen Liebe Gottes und unserem menschlichen Lieben bleibt allerdings doch auch eine gewisse Nähe und Entsprechung bestehen. Denn im Sinne einer grundlegenden Zustimmung zum Dasein dessen, was man liebt, bildet die menschliche Liebe die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung nach und schreibt sie sogar fort.

Dabei meint Liebe im Vollsinn freilich immer nur jene Liebe, die sich auf eine andere Person oder auch auf das eigene Selbst bezieht. Gemessen an dieser – wenn man so will – „personalen Liebe“ stellt das Gutheißen eines bestimmten Gegenstandes (z. B. die Liebe zum Wein, zu schnellen Autos, zu Blumen, zur Musik, zur Kunst, zur Wissenschaft, zur Technik usw.) lediglich eine Form der Liebe dar, die bei aller Berechtigung und Bedeutung im Letzten doch ausschließlich „begehrende Liebe“ bleibt und die am meisten erfüllende Erfahrung echter gegenseitiger Liebe – die philosophische und theologische Tradition spricht von „Freundschaftslove“ – nicht vermittelt.

2.1 Lieben und Erkennen

Der deutsche Physiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker hat im Jahr 1946 als junger Professor in Göttingen zwölf Vorlesungen zur Thematik „Geschichte der Natur“ gehalten und dabei nicht ohne kritischen Unterton konstatiert: „Die wissenschaftliche und technische Welt der Neuzeit ist das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das Erkenntnis ohne Liebe heißt.“¹²

In Anlehnung an ein weit verbreitetes Sprichwort, demzufolge Liebe angeblich blind macht, könnte man zunächst tatsächlich vermuten, dass der wissenschaftliche Fortschritt und der Zuwachs an Erkenntnis desto ungehinderter und

¹⁰ Gen 1,10.12.18.25 u. 31.

¹¹ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg / Basel / Wien 2007, 249f.

¹² Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER, Die Geschichte der Natur, Göttingen 1964, 126.

besser vonstattengehe, je weniger der Filter einer liebenden Zustimmung zum Erkenntnisgegenstand den nüchternen Blick des Menschen trübt.

Aber diese Vermutung ist ein Trugschluss – und zwar nicht nur aus dem Grund, weil jene sprichwörtliche Erfahrung, wonach die Liebe blind macht, sich schlicht und einfach auf ein leidenschaftliches Begehren und romantisches Verklären einer geliebten Person bezieht, um das es ja im Zusammenhang von Wissenschaft und Technik wohl kaum gehen kann. Dem Wagnis einer „Erkenntnis ohne Liebe“ bleibt vor allem deshalb mit einer gehörigen Portion Skepsis zu begegnen, weil sonst im Grunde Computer und Roboter die größten Wissenschaftler aller Zeiten sein müssten, indem sie mit kalter Berechnung eine Unmenge an Informationen verarbeiten und detaillierteste Prognosen für eine machbare und planbare Zukunft entwickeln könnten. Es bedarf bestimmt keines Philosophiestudiums, um zu erkennen, dass eine derartige Vorstellung blanker Unsinn ist; schon die Erfahrung einer ernsteren Erkrankung lehrt, dass der beste Laborrechner oder Computertomograph den guten Arzt und dessen Diagnose nicht ersetzen, sondern nur unterstützen kann.

Wenn Carl Friedrich von Weizsäcker also seinerzeit von „Erkenntnis ohne Liebe“ gesprochen und als deren Konsequenz eine gefährliche Verantwortungslosigkeit der geistigen Eliten ausgemacht hat, dann wird man ihm sicher darin Recht geben können, dass ein rücksichtsloser Machbarkeitswahn und ein unreflektierter Glaube an die Wissenschaft tatsächlich sehr viel mit einem Mangel an Liebe zu tun haben mag.

Zugleich stellt sich hier aber dennoch ganz grundsätzlich die Frage, ob die Rede von einer „Erkenntnis ohne Liebe“ überhaupt sinnvoll ist, das heißt, ob sie nicht eigentlich einen Widerspruch in sich selbst darstellt. Max Scheler, einer der Mitbegründer der modernen philosophischen Anthropologie, war jedenfalls der Auffassung, dass die Liebe – und er lehnt sich dabei auch an den Hl. Augustinus an – die Wurzel des theoretischen und praktischen Verhaltens von uns Menschen bildet und unser ganzes menschliches Vorstellen, Verstehen, Interesse-Nehmen, Wertschätzen und Urteilen überhaupt erst ermöglicht.¹³ Freilich darf man bei „Liebe“ in diesem Zusammenhang wiederum nicht an „Schmetterlinge im Bauch“ oder die ganz tiefen Gefühle denken; Scheler fasst hier Liebe vielmehr sehr formal als eine Bewegungskraft des Geistes auf, durch die wir Menschen die Grenzen des eigenen Seins und Soseins gewissermaßen aufsprengen, uns selbst transzendieren und ein teilnehmendes Verhältnis zur Welt und zur Erkenntnis der Wirklichkeit gewinnen.¹⁴ Jedes Erkennen, verstanden als ein

¹³ Vgl. Max SCHELER, *Liebe und Erkenntnis*, Bern / München ²1970, 5-28.

¹⁴ Vgl. Max SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Bern 1976, 111-113.

teilnehmendes Verhältnis zur Welt, und jedes inhaltliche Wissen, verstanden als Teilhabe des Menschen am Sosein eines anderen Seienden, setzt – so Scheler – immer schon Liebe, Hingebung voraus. Der „Liebhaver“ steht an erster Stelle, nicht der „Kenner“ – so könnte man seine Position vielleicht etwas vereinfacht formuliert auf den Punkt bringen.

Allerdings bliebe diese Sicht der Dinge doch etwas einseitig, würde man nicht mit in Betracht ziehen, dass umgekehrt jede erst noch vorläufige und ungenaue Erkenntnis ihrerseits wieder die liebende Hingabe zu befeuern vermag und dies auch soll, damit der Erkenntnisprozess als solcher in Schwung gehalten und vertieft werden kann.

Wichtig erscheint mir an dieser Stelle schließlich auch noch ein Hinweis des Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar, wonach der Mensch erst durch die liebende Zuwendung zum Gegenstand seiner Erkenntnis adäquat erfassen kann, dass in diesem stets weit mehr an Wahrheit steckt, als es unsere menschlichen Begriffe oder Systematisierungen je zum Ausdruck bringen können.¹⁵ Dies gilt nicht nur im Bereich theologischer, sondern auch jedweder profaner Wahrheit, denn die Wirklichkeit – so von Balthasar – ist „nicht nur faktisch und zufällig, sondern wesenhaft und notwendig immer reicher [...] als jedes sie erkennende Wissen“.¹⁶

Versuchen wir von diesen Gedanken her, nun die Brücke zum akademischen Studium zu schlagen, welches ich zuvor als „intellektuelle Liebe“ bezeichnet habe, dann zeichnet sich wohl schon ab, dass zwar viel von dem mit im Spiel sein muss, was wir wissenschaftlichen Eros, ein leidenschaftliches Verlangen nach dem Schatz des Wissens nennen können. Aber darin geht das Ganze nicht auf. Denn zur intellektuellen Liebe gehören ebenso auch Respekt, eine aufrichtige Achtung und Anerkennung in Bezug auf den Erkenntnisgegenstand selbst. Um noch einmal Hans Urs von Balthasar mit einem prägnanten Wort zu zitieren: „Nicht Beherrschung, sondern Dienst ist in der Erkenntnis das erste.“¹⁷

Freilich darf dies gerade in Richtung der anwendungsorientierten Naturwissenschaften und der am Erkenntnisnutzen ausgerichteten modernen Technik nicht missverstanden und überzogen werden. Denn selbstverständlich soll hier keiner naiven Vorstellung von Naturverbundenheit oder Unantastbarkeit der geschaffenen Dinge das Wort geredet werden. Die Anwendung von Wissen,

¹⁵ Zum Verhältnis von Liebe und Erkenntnis bei Hans Urs von Balthasar vgl. u. a. auch den erhellenden Beitrag von Jörg DISSE, *Liebe und Erkenntnis. Zur Geistmetaphysik Hans Urs von Balthasars*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 50 (1999) 215-227.

¹⁶ Hans Urs VON BALTHASAR, *Theologik*, Bd. I, Einsiedeln 1985, 86.

¹⁷ Ebd., 68.

damit der Mensch jene zum Teil unergründlichen Kräfte des Chaotischen und der Zerstörung beherrschen oder wenigstens eindämmen kann, die eben auch zur Wirklichkeit dieser Welt gehören, ist auf dem Boden einer biblisch-christlichen Theologie der Schöpfung alles andere als ein prinzipielles Problem.

Manche aktuellen Entwicklungen im Bereich der modernen Wissenschaft und Technik – man denke zum Beispiel an die immer radikaler werdenden Manipulationen auf dem Gebiet der menschlichen Fortpflanzung – lassen jedoch ein „Lieben lernen“ im Sinne des Respekts und der Achtung gegenüber dem Gut des Lebens heute tatsächlich als ein wichtiges Korrektiv vor Augen treten, damit der Mensch nicht letztlich zum Opfer seiner eigenen Findigkeit – von „Erkenntnis“ spreche ich hier bewusst nicht – zu werden droht.

Darüber hinaus wird man jedoch auch ganz allgemein die Bedeutung einer von Respekt, Achtung und Anerkennung geprägten Zuwendung zu den jeweiligen Gegenständen unserer Erkenntnis gar nicht hoch genug einschätzen können. Denn sie bewahrt Wissenschaftler, Lehrende wie Studierende doch wohl am ehesten davor, hochmütig oder übermütig längst alles immer schon wissen zu wollen und immer nur nach einem unmittelbaren Nutzen und allein nach der Verwertbarkeit von Wissen zu schießen, technokratisch Modulhandbücher und Studienverlaufspläne umzusetzen bzw. abzuarbeiten, keine Freude mehr an der Sache selbst zu finden und am Ende wirklich – wie Papst Franziskus es ausdrückt – ein totes Museum zu werden, angefüllt mit Informationen, die einem selbst kaum etwas bedeuten und die deshalb auch nicht zum Wohl der anderen fruchtbar gemacht werden können.

2.2 Lieben und Begegnen

Nach den Überlegungen zur Tragweite der Liebe im akademischen Kontext unter der Perspektive „Lieben und Erkennen“ soll jetzt die Frage aufgegriffen werden, inwiefern die Haltung der Liebe unverzichtbar zum Profil einer wirklich gebildeten Persönlichkeit bzw. zu deren Verhalten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen gehört.

Nun ist es zunächst freilich einigermaßen schwierig, überhaupt zu bestimmen, was Bildung denn eigentlich meint und beinhaltet. Obwohl ständig davon die Rede ist – oder vielleicht gerade deshalb –, ist heute kaum ein anderer Begriff so schillernd und überfrachtet wie „Bildung“. Schon seine historischen Wurzeln bzw. Spuren sind vielschichtig und reichen bis in die Antike zurück. Wesentliche Impulse zur weiteren inhaltlichen Prägung des Bildungsbegriffs verdanken wir

der mittelalterlichen christlichen Mystik sowie geistesgeschichtlichen Entwicklungen im 18. und 19. Jahrhundert.¹⁸

Gegenwärtig wird Bildung nicht selten identifiziert mit abrufbarem Wissen und Know-how, sie wird als ein Konglomerat von Kompetenzen und Leistungsnachweisen verstanden, als eine verwertbare Ressource, sog. „Humankapital“, zur Steigerung der ökonomischen Leistungsfähigkeit einer Nation. Zurecht erntet eine derartige funktionalistische Verengung des Bildungsbegriffs aber immer wieder deutliche Kritik, wobei dann hervorgehoben wird, dass Bildung sich keineswegs in erster Linie nach den gesellschaftlichen Bedürfnissen oder den Anforderungen von Wirtschaft und Arbeitsmarkt zu richten habe, sondern den ganzen Menschen in den Mittelpunkt stellen und ihm helfen müsse, das zu entwickeln, was in ihm steckt bzw. – theologisch gesprochen – das zur Entfaltung zu bringen, was ihm von Gott gegeben ist.¹⁹

So gesehen, zeichnet es eine gebildete Person aus, dass sie neben den Kenntnissen, über die sie verfügt, und ihren Fähigkeiten, etwas tun zu können, sich fortwährend darum bemüht, dem eigenen Leben und der eigenen Person Gestalt zu geben. Das schließt insbesondere auch das ehrliche Bemühen um Selbsterkenntnis und Selbstannahme sowie eine Kultur der Aufmerksamkeit und Sensibilität für den anderen mit ein.

Bildung ist daher zwar nicht nur, aber vor allem auch das, was man gemeinhin als Herzensbildung bezeichnet. Oder wie es der katholische Religionsphilosoph Romano Guardini in seiner „Grundlegung der Bildungslehre“ formuliert hat: Bildung ist „Formung des Tuns, des Wollens, der Gesinnung; Vertiefung, Entwicklung, Veredlung des Herzens; Prägung von Charakter“²⁰.

Spielt diese Dimension von Bildung im gegenwärtigen akademischen Kontext jedoch überhaupt noch eine Rolle, oder ist sie längst aus dem modernen Bildungsbetrieb verabschiedet worden? Von meinen eigenen Begegnungen mit vielen Menschen an drei verschiedenen theologischen Fakultäten (Passau, Fribourg, Trier) her gesehen, darf ich sagen, dass ich da gar nicht so pessimistisch bin. Und mir scheint es in dieser Hinsicht auch nicht das schlechteste Zeichen zu sein, wenn Studierende gelegentlich von ihrer Erfahrung mit der Theologischen Fakultät Trier sagen, dass sie hier einen Geist des Miteinanders und der

¹⁸ Vgl. Ernst LICHTENSTEIN, Art. „Bildung“, in: HWPh, Bd. 1, hg. von Joachim RITTER, Darmstadt 1971, 921-937.

¹⁹ Vgl. Horst KÖHLER, „Bildung für alle.“ Berliner Rede 2006 am 21.09.2006, 1-13, hier 2 (http://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Horst-Koehler/Reden/2006/09/20060921_Redde.html; zuletzt abgerufen am 10.04.2015)

²⁰ Romano GUARDINI, Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogisch-Eigentlichen (1928), Mainz 2000, 39.

gegenseitigen Wertschätzung wahrnehmen, wie sie ihn andernorts nicht unbedingt vorfinden.

Der mögliche Verdacht, da sei eben eine relativ kleine Welt harmonisch mit sich selbst zufrieden, da werde vielleicht sogar das Niveau der Leistung zu Gunsten einer weniger rauen Atmosphäre gesenkt oder die junge Generation nicht mehr zeitgemäß auf das moderne Leben vorbereitet, ist meiner Überzeugung nach hier absolut unangebracht. Ich denke vielmehr, dass eine Kultur des Miteinanders und der gegenseitigen Wertschätzung genau jenen wichtigsten Lehrstoff aufgreift und ernstnimmt, von dem der Papst in seiner Rede auf den Philippinen gesprochen hat.

Auf das gegenwärtige und zukünftige Erscheinungsbild unserer modernen Gesellschaft hin gewendet, wird übrigens das „Lieben lernen“ inzwischen mehr und mehr auch von profaner Seite als probates Heilmittel gegen manch ungesunde Entwicklung gesehen. So hat zum Beispiel unlängst die Journalistin Melanie Mühl in einem bemerkenswerten Beitrag in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ unter dem Titel „Ich kam, ich sah, ich wirke!“ die Sorge zum Ausdruck gebracht, dass immer öfter narzisstische Persönlichkeitszüge und Verhaltensweisen als regelrechte Volkskrankheit unserer Zeit um sich greifen.²¹ Egal ob in der Politik, in der Wirtschaft, im Bildungswesen, in der Kultur oder im Privaten – überall breite sich der Trend einer radikalen Selbstbezogenheit aus, die jede Möglichkeit nutzt, um Aufmerksamkeit zu erregen und sich in einem grandiosen Gefühl der eigenen Wichtigkeit zu gefallen. Mühl verweist zur Illustration unter anderem auf die Internetseite „studium-ratgeber.de“, auf der Studierenden dringend empfohlen wird, die eigene Person als Marke zu definieren und zu etablieren, um in der Bewerbungsschlacht um einen guten Job die besten Aussichten auf Erfolg, Ruhm und Reichtum zu haben. Von dezidiertem „Ego-Marketing“ ist die Rede; eine Marketing-Strategie, die sich jedoch dann in aller Regel mit einem Verlangen nach übermäßiger Bewunderung, mit starken Phantasien von grenzenlosem Erfolg und Macht, mit Neid und Überheblichkeit sowie mit ausbeuterischem Verhalten in Beziehungen bestens verbindet. Zweifellos ist es wichtig, das eigene Licht nicht unter den Scheffel zu stellen oder ängstlich seine Talente zu verbergen. Aber ein sogenannter „studium-ratgeber“, der möglichst offensive Selbstvermarktung propagiert bzw. eine Bildungsgesellschaft, in der eitle Selbstinszenierung, Imponiergehabe und Blendertum nicht mehr verlacht, sondern belohnt werden, diskreditieren sich auf ihre Weise selbst. Weil das typische Merkmal und Problem des Narzissten bekanntlich darin be-

²¹ Vgl. Melanie MÜHL, Ich kam, ich sah, ich wirke!, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.02.2015, 11.

steht, dass er bloß das an sich lieben kann, was ihn in den Augen der anderen grandios erscheinen lässt, er in der Tiefe seines Herzens aber gerade nicht dazu fähig ist, sich als der Mensch, der er eigentlich ist, anzunehmen und zu lieben, bedeutet „Lieben lernen“ hier zuallererst einmal die Aufgabe, sich selbst mit Liebe zu begegnen und ein gutes Verhältnis zu sich selbst zu gewinnen. Wer sich selbst und auf dieser Basis dann auch seine Mitmenschen zu lieben vermag, der wird wohl auch nicht leicht jene Maxime beherzigen wollen, die angeblich ein Kölner Professor für Betriebswirtschaftslehre seinen Studentinnen und Studenten in einer Vorlesung zum Thema Personalführung nahegelegt hat. Meine Damen und Herren – soll er gesagt haben –, die ideale Vorgehensweise ist, wenn Sie Ihre Kollegen und Mitarbeiter so über den Tisch ziehen, dass diese die Reibungswärme, die dabei entsteht, als gutes Betriebsklima empfinden.²²

3. Lieben ist möglich, wenn man es will

Bislang war zwar immer wieder ganz selbstverständlich vom „Lieben lernen“ die Rede, aber dennoch mag mancher etwas skeptisch sein, ob sich das Lieben überhaupt lernen lässt. Ist Liebe nicht doch eher so etwas wie ein unverfügbares Geschenk, ein mehr oder weniger stark empfundenes Gefühl, das sich nur sehr bedingt steuern, geschweige denn lernen lässt. Zweifellos haben spontane Sympathie, die man für einen anderen Menschen empfindet, oder erst recht die individuelle Anziehung einer erotischen Liebe sehr viel mit der Welt unbeständiger Gefühle zu tun. Interessant ist aber, dass der Psychoanalytiker, Philosoph und Sozialpsychologe Erich Fromm in seinem Werk „Die Kunst des Liebens“ betont, dass man selbst in der erotischen Liebe einen wesentlichen Faktor, der zu jeder Art von Liebe gehört, nicht übersehen darf – nämlich unseren menschlichen Willen. Wörtlich schreibt Fromm:

„Jemanden zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl, es ist auch eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, so könnte sie nicht Grundlage für das Versprechen sein, sich für immer zu lieben. Ein Gefühl kommt und kann auch wieder verschwinden. Wie kann ich behaupten, die Liebe werde ewig dauern, wenn nicht mein Urteilsvermögen und meine Entschlusskraft beteiligt sind?“²³

²² Vgl. Norbert FELDHOFF, „Bei euch aber sollte es mindestens so sein...“ Zur bleibenden Herausforderung kirchlicher Einrichtungen, in: Peter KLASVOGT / Heinrich POMPEY (Hg.), Liebe bewegt ... und verändert die Welt. Programmansage für eine Kirche die liebt. Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus caritas est“, Paderborn 2008, 210f.

²³ Erich FROMM, Die Kunst des Liebens (1956), Frankfurt a. M. 2003, 70.

Mit dieser Sicht der Dinge steht Fromm durchaus im Einklang mit einer langen Tradition der Philosophie und Theologie, die stets hervorgehoben hat, dass Lieben vorrangig eine Art und Weise zu wollen ist. Dementsprechend kann man die Kernaussage eines jeden Liebenden „Gut, dass es das gibt; gut, dass du auf der Welt bist!“ auch in dem Sinn verstehen bzw. in Worte fassen: „Ich will, dass es das gibt; ich will, dass du auf der Welt bist!“

Am sehr extremen Ernstfall der Feindesliebe wird zugleich aber auch deutlich, dass es nicht darum gehen kann, etwa den Feind als einen Feind, als Gegner oder als einen böse Handelnden zu wollen. Das wäre ja widersinnig. Vielmehr kommt es bei der Feindesliebe darauf an, den anderen trotz seiner feindseligen Einstellung oder Handlungsweise zu lieben, sein Dasein zu wollen, weil – so hat es der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber einmal ausgedrückt – selbst der Feind letztlich ein von Gott geliebter Mensch bleibt, in dem ein göttlicher Funke wohnt, der erweckt werden will.²⁴

Noch einmal gesagt: Lieben ist letztlich ein Wollen, dass der andere da ist und lebt, dass ihm Gutes widerfahren soll, damit sich das Gute in ihm selbst zur Entfaltung bringen kann. Lieben ist ein Wohlwollen, das dann natürlich auch im Wohltun, im Einsatz für die Belange des anderen praktisch und konkret werden will. Ein Wohlwollen und Wohltun, das sich eben durchaus auch bewusst steuern, lernen bzw. kultivieren lässt.

Wie wenig übrigens dieses „Lieben lernen“ ein eintöniges Curriculum oder gar eine berechenbare Routine darstellt, das hat Papst Franziskus in seiner eingangs von mir erwähnten Rede auf dem Campus der Santo-Tomas-Universität in Manila besonders hervorgehoben. Was er den Studierenden ans Herz gelegt hat, gilt im Grunde für jeden Menschen unserer Zeit, nämlich: „Lasst uns nicht die Psychologie des Computers haben: uns einzubilden, alles zu wissen! Wie ist das? Warte einen Augenblick, und der Computer hat alle Antworten – keine Überraschung. In der Herausforderung der Liebe offenbart Gott sich mit Überraschungen.“²⁵

²⁴ Vgl. Martin BUBER, Werkausgabe, Bd. 9: Schriften zum Christentum, hg., eingel. u. komm. von Karl-Josef KUSCHEL, Gütersloh 2011, 249: „Ein Zaddik wird von einem Schüler gefragt, ob man denn den lieben könne, der sich gegen Gott erhebt. Er antwortet: ‚Weißt du nicht, daß die Urseele aus Gott kam und jede Menschenseele ein Teil von ihr ist? Und wenn du siehst, wie einer der heiligen Funken sich verfangen hat und am Ersticken ist, wirst du dich seiner nicht erbarmen?‘“

²⁵ PAPST FRANZISKUS, „Der Welt von heute fehlt das Weinen“ (s. Anm. 1), 12.

JOHANNES SCHELHAS

Die Quintessenz der Offenbarung Gottes*

Abstract: God's revelation is ultimately to be found in Jesus Christ. This statement does not only characterize Hans Urs von Balthasar's theology in content, but also in quality. Both the lives of Jesus and of those who have been baptized are affected by the fact that Jesus was man and God. This essay constructively adds to the understanding of Christ's existence before he became human and to the understanding of the loving existence of the Word prior to the creation of the world. It does so by examining Balthasar's positions and Raphael Schulte's criticism of the NT's statements on preexistence.

„Die Nähe Gottes in der Natur, im ganzen anschaulichen Kosmos, der einst wie bruchlos an seinen Rändern in das Göttlich-Unanschauliche überging, ist gefühls- wie begriffsmäßig dahingeschwunden.“¹ Nicht anders ergeht es dem Menschen in der Welt dieser Zeit mit Jesus Christus: Der strenge Gottessohn und Richter, das humane Modell gelungenen Lebens, der Heroe und Superstar ist gefühls- wie begriffsmäßig ebenso dahingeschwunden. Was bleibt? Kein Gott Jesu Christi? Kein Christus von oben? Kein Jesus von unten? Zu Beginn des zweiten Jahrtausends hat sich die christliche Theologie, aus Gebet und Reflexion gespeist, des anderen, Fremden und jeweils Größeren an Gott dem Vater, an Jesus dem Gottessohn und an beider Heiligem Geist besonnen. Es lohnt sich, diesen Gedanken mit der geballten theologischen Einsicht der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im 21. Jahrhundert aufzugreifen und weiterzudenken.

Ein jeweils größerer Gott erhebt sich über dem toten Gott und über dem Exemplum Mensch. Der Gesuchte lässt sich entdecken erstens aus dem einfachen Lesen und Meditieren der Schrift, zweitens aus dem wissenschaftlichen Entfalten und Einfalten des Schriftwortes (vgl. ‚Dei verbum‘ Artikel 12) sowie drittens aus der weisheitlichen Kontemplation und sakramentalen Vereinigung mit dem Personwort schlechthin. Dieser Methode im zweiten Schritt folgen die nachstehenden Erwägungen. Zielführend werden sie dann sein, wenn wissenschaftliche Theologen das Ohr ihres Herzens² dem Schriftzeugnis gläubig nei-

* Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um die erweiterte und durch Anmerkungen ergänzte Fassung eines von der gleichnamigen Stiftung organisierten Vortrags, den der Verfasser zum Jahresgedächtnis für Hans Urs von Balthasar am 21.06.2014 in Basel gehalten hat.

¹ H. U. VON BALTHASAR, Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Erw. Neuausg. aus dem Nachlass, hg. und eingel. von A. M. HAAS, Freiburg 2009 (StA 7) [erstmalig 1956], 142.

² Vgl. Regula Benedicti, Prolog 1 (A. BÖCKMANN, Christus hören. Exegetischer Kommentar zur Regel Benedikts, Teil 1: Prolog bis Kapitel 7, St. Ottilien 2011, 6).

gen. Darüber hinaus gilt: „Der kirchliche Mensch von heute muss mühsam und tastend, in seiner noch unbewältigten Situation durch Besinnung vor Gott die Gedanken“ der liebenden Entäußerung und personalen Selbstmitteilung Gottes „in der heutigen Welt zu deuten versuchen“.³

1. Offenbarung und Theologie

Die christlichen Dogmatiker an der Universität und andernorts erfreut es in besonderer Weise, dass Hans Urs von Balthasar die Dogmatik als „die zentrale Wissenschaft“ der Theologie ansieht.⁴ Heutige Dogmatiker sollten indes nicht zu früh über diese Wertschätzung frohlocken und nicht alles methodische Tun für ihr Fach als gerechtfertigt oder gar erlaubt ansehen, denn der Basler Theologe fügt klar, unmissverständlich und provokant hinzu, was er darunter versteht. Er schließt erstens aus: alle möglichen und legitimen „Vorgelände und Nebengebäude“ (210) der empirischen Wissenschaften in ihrer vernünftigen Relevanz für die Dogmatik. Er schließt zweitens aus: eine von außen her den Glauben begründende rationale Durchdringung der einzelnen Glaubensgegenstände für Noch-nicht-Glaubende und – so muss inzwischen hinzugefügt werden – für Nicht-mehr-Glaubende respektive Noch-nicht-wieder-Glaubende.⁵ Und er schließt drittens aus: die rein historische beziehungsweise rein historisch-kritische, rein philologische und rein literaturwissenschaftliche Auslegung der Texte. Denn er begreift die Auslegung des Schriftwortes offenbarungstheologisch als in und von der Kirche niedergeschriebenes Zeugniswort vom lebendigen Wort Gottes, in dem „die Offenbarung uns entgegentritt“ (210). Der unauslöschliche Charakter des Offenbarungswortes im Schriftwort bringt es mit sich, dass die genannten profanwissenschaftlichen Methoden der Schriftauslegung *allein* zum sachgerechten Verstehen der Offenbarungserkenntnis unzureichend bleiben.⁶ Was von Balthasar vom Kern respektive Zentrum der Offenbarungserkenntnis insgesamt fernhalten möchte, erstreckt sich, wie er sagt, auf sämtliche „Hilfswissenschaften

³ H. U. VON BALTHASAR, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit (1952), Trier ⁵1989, 37.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, Theologie und Heiligkeit (1960; erw. und veränd. Fassung von 1948), in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie, Bd. 1 (1960), Freiburg ³1990, 195-225, 209. Die in Klammern gesetzten Ziffern im Text beziehen sich auf Seitenangaben in diesem Sammelwerk.

⁵ Der Fundamentaltheologie bringt von Balthasar eine gewisse Reserve entgegen; vgl. DERS., Zu seinem Werk, Freiburg 2000 (erw. Neuausg. des 1990 ersch. Titels: Mein Werk – Durchblicke), 79-93 (1975 – Noch ein Jahrzehnt), 85f.

⁶ Vgl. J. SCHELHAS, Christozentrische Schriftauslegung. Hans Urs von Balthasar und Karl Barth im Vergleich, Freiburg i. Br. 2012.

der Theologie, die nicht die reine Auslegung der Offenbarung aus dem Glauben für den Glauben zum Inhalt haben“ (210). Wenngleich die Sichtung der dogmatisch-theologischen Literatur zu Beginn des 21. Jahrhunderts zeigt, dass weite Teile der im deutschen Sprachgebiet in katholischer Dogmatik Forschenden und Lehrenden in dieser Radikalität sich nicht der programmatischen Auffassung von Balthasars angeschlossen haben und anschließen, so lässt seine Präzision in Hinsicht auf Gewicht und Wert, Geradlinigkeit sowie Untrüglichkeit und Irrtumslosigkeit der Offenbarungserkenntnis nichts zu wünschen übrig.

Theologische Erwägungen über die Offenbarung und Offenbarungserkenntnis müssen sich von Balthasar zufolge gleichermaßen auf den Inhalt und die Form der Offenbarung beziehen. Diesen doppelten hermeneutischen Zugang zur Auslegung der Offenbarung schreibt von Balthasar der dogmatisch-theologischen Zunft ins Stammbuch. „Der Inhalt der Dogmatik ist die Offenbarung selbst“ (210), ist Jesus Christus als Mittelpunkt und Zentrum der Selbstoffenbarung Gottes. Gleichermäßen ist Jesus Christus die Form der Offenbarung, die einzige Form respektive Gestalt respektive Struktur der Offenbarung des dreieinigen Gottes. Wer kraft des heiligen Gottesgeistes in Christus zur Ehre des Vaters lebt, wobei ein derartiges Leben für christliche Theologen unabdingbar ist, anerkennt in der Vernunft des Glaubens die Form und realisiert sein Einwohnen in dieser Form und sein Mitleben mit dieser Form im Gehorsam des Glaubens an Jesus Christus. Die Theologen selbst sind für von Balthasar ein konstitutives Element der Theologie. Glaubwürdige Theologie, die glaubhafte Liebe auslegt, verlangt und fordert ein die gläubige Existenz des Theologen oder der Theologin in Wort und Tat. Das Theologenwort erreicht also, gelinde gesagt, wenig, wenn es nicht aus dem gläubigen Engagement des Theologen herausströmt.

Was von Balthasar bereits anno 1948 vor dem Hintergrund der Dominanz der neuscholastisch/neu Thomistisch geprägten, restaurativen Theologie der katholischen Schule über Sinn und Aufgabe der fachwissenschaftlichen Theologie geäußert hat und was als Einsicht sondergleichen anzusehen war und weitgehend noch immer ist, sollte das jüngste Konzil in seiner am 18. November 1965 verabschiedeten Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei verbum‘ Artikel 5 so formulieren:

„Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens‘ [...] zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit [...]. Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und Gott zuwenden, die Augen des Verstandes öffnen und ‚es jedem leicht machen muss, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben‘. Dieser Geist vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen.“

Auch wenn der Wortlaut des Artikels 5 der Offenbarungskonstitution explizit ohne Jesus Christus als Mittelpunkt der Offenbarung Gottes auskommt, so wird diese Offenbarung in Inhalt und Form nicht anders als durch ihn und mit ihm und in ihm seitens der glaubenden Menschen erkannt – von Menschen, die sich dem dreieinen Gott in Freiheit ganz überantworten und ihn in der doxologisch ausgerichteten Erkenntnisweise des Glaubens mit allen Kräften des Leibes anerkennen.

In geschliffener Sprache erfasst Hans Urs von Balthasar in dem vielfach beachteten theologischen Essay unter der Überschrift „Theologie und Heiligkeit“ die Kohärenz von Offenbarung und Theologie folgendermaßen:

„Die Theologie hat an der Gestalt der Offenbarung selbst den untrüglichen Maßstab für ihre eigene Form und Struktur. Das, was substantiell gesehen der Offenbarung wichtig ist, hat auch für die Theologie das Wichtige zu sein. Das, was in der Offenbarung nur wie am Rand steht, nur wie nebenbei erwähnt wird, das hat auch für die Theologie nur ein beiläufiges Thema zu bilden. Die Proportionen der Offenbarung müssen auch die Proportionen der Theologie sein. Wenn sie eine auslegende Verlängerung des Wortes der Offenbarung sein soll, dann müssen diese Verlängerungen organisch vom Zentrum der Offenbarung ausgehen, sich gleichmäßig nach allen Seiten erstrecken und dabei auf die besonderen Artikulationen der Offenbarung achthaben und ihnen feinhörig nachspüren“ (212).

Die Verflechtung von Offenbarung und Theologie hat der Basler Theologe in seiner anno 1952 vorgelegten, die Kirche in der Zeit wachrüttelnden Programmschrift „Schleifung der Bastionen“ in die konzise Formel gekleidet: Theologie ist „die Lehre vom göttlichen Offenbarungssinn der geschichtlichen Offenbarungseignisse selbst“. Erklärend fügt er hinzu: „nichts über ihnen, nichts hinter ihnen, nichts, das man ihnen abziehen und als übergeschichtlichen Gehalt behalten könnte“.⁷

Die pneumatisch erkannte Christozentrik der Offenbarung Gottes verlangt gemäß der Programmatik von Balthasars eine ebenso material wie formal christologische Theologie. Über von Balthasar hinaus bleibt im Gespräch mit der gegenwärtigen Theologie festzuhalten: Jegliche Christozentrik der Theologie bewahrt und bewährt ihre der trinitarischen Offenbarungserkenntnis entsprechende Weite, Höhe und Tiefe, wenn sie den Mittelpunkt der Offenbarung vermittelt der Vernunft des Glaubens pneumatisch und in theozentrischer Zielbestimmung reflektiert. Die Einsicht der Gegenwart setzt damit lediglich um, was zum einen Phil 2,6-11 ebenso universalgeschichtlich wie kenotisch darlegt: dass Jesus Christus Herr ist zur Ehre Gottes, des Vaters, und was zum anderen

⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Schleifung der Bastionen* (s. Anm. 3), 19.

1 Kor 15,28 eschatologisch formuliert: dass im Zielpunkt der Geschichte, im Ende also, der Sohn sich Gott, dem Vater endgültig unterworfen haben wird.

2. Präexistenzaussagen und der tönende Begriffseinspruch Raphael Schultes

Die komplexe Thematik „Christus – die Quintessenz der Offenbarung Gottes“ lässt sich detailliert an einem Thema bearbeiten, das erst kürzlich aus der christologischen Versunkenheit in die Arena der theologischen Reflexion zurückgekehrt ist.

a) Das Sachproblem

Eine Vorbemerkung zur Herangehensweise: Die Beschäftigung mit dem schwierigen Thema der Präexistenz Christi erfordert filigrane Arbeit. Der Begriff der Präexistenz Christi bezeichnet nach allgemeiner theologischer Auffassung „das Sein Christi als ewiger Sohn Gottes, als Gottes gleichwesentliches Wort vor der Erschaffung der Welt und der zeitlichen Geburt Jesu aus Maria“.⁸ Die Begriffsbestimmung wird den menschlichen Geist sogleich noch erheblich befassen. Dazu bedarf es der besagten filigranen Untersuchungen. Vermittels etlicher neutestamentlicher, früher lehramtlicher und weiterer Theologenquellen lässt sich der Sachhorizont klarer erkennen.

Eine Metapher für die konkrete Zugangsweise: Wir müssen die soeben erstarrte Lava eines jungen Vulkanausbruchs aus dem Weg schaffen und ihre Konsistenz genauer untersuchen. Was die Metapher aussagt, verlangt eine Erklärung:

Dem Vermögen, der empirischen Methoden der Wissenschaften, der Naturwissenschaften entsprechend, vernünftige Erkenntnis zu gewinnen, konstatieren christliche Theologen aufgrund historischer Präzision Folgendes: Jesus von Nazaret hat mit seinem geistigen Bewusstsein als irdischer Mensch mit allerhöchster Wahrscheinlichkeit keine Einsicht in sein vorirdisches Dasein gehabt.⁹ Gleichwohl wird Christi vorirdisches Dasein von Teilen der Urkirche bezeugt, verhalten bezeugt, allen voran liturgisch proklamiert. Bereits für die neutestamentlichen Gemeinden hat der praktische Grundsatz *Lex orandi – lex credendi*, wonach die Regel des Betens die Regel des Glaubens ist, faktisch Gültigkeit erlangt. Dies ist ein Grundsatz, der erst im 5. Jh. von Prosper von Aquitanien (gest. nach 455) als theologisches Axiom festgehalten wurde. Unsere Auf-

⁸ H. HOPING, Art. Präexistenz Christi, in: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, hg. v. W. BEINERT u. B. STUBENRAUCH, Freiburg i. Br. 2012, 536-538, 536.

⁹ Vgl. W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments, 3 Bde., Münster ²1996/1998/1999, Bd. 3, 322f.

gabe besteht darin, die früh, nachweislich seit der zweiten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. geglaubte und im Zeugnis der Schriften des Neuen Testaments bezeugte *Sache* „Präexistenz Christi“ zu beleuchten, die erst später als solche im *Begriff* bezeichnet worden ist.

Wir müssen uns, wie die 2012 veröffentlichte, in ihrem über 700-seitigen Umfang erdrückende und in ihrem Vorgehen extravagante, heutzutage auch als speziell bezeichnete Studie von Raphael Schulte OSB aufweist, mit der seinem Urteil nach so genannten Präexistenz Christi befassen, indem wir (in Punkt 2.b) die eklatante Kritik des Begriffs Präexistenz darlegen und in kritischer Unterscheidung prüfen sowie (in Punkt 3) ihren berechtigten Ertrag sichern.¹⁰ Mit diesem Wissen kann (in Punkt 4) die neutestamentlich bezeugte Sache des Wortes Präexistenz vorgestellt werden. Die Sache scheint bei Schulte, offensichtlich um seiner unerbittlichen Begriffskritik willen, ins Hintertreffen zu geraten. Aus seinem Werk lassen sich die vorhandenen Informationen über die Sache nur aufwändig und umständlich einsammeln.

b) Die den Begriff läuternde Kritik

Raphael Schulte, der von 1971 bis 1995 in Wien lehrende Ordinarius für Dogmatik, geht aus „von dem (meist unbeachtet bleibenden) Faktum, dass der Ausdruck [...] ‚Präexistenz‘ tatsächlich erst zu sehr viel späterer Zeit gebildet wurde, um mit ihm Bestimmtes sachgerecht aussprechen zu können. Offensichtlich ist er kein biblisch vorgegebener oder aus den biblischen Texten gültig zu erschließender Ausdruck“ (381). Weder biblische noch systematische Theologen würden die biblischen Aussagen, die gemeinhin als Präexistenzaussagen deklariert werden, auf ihre Legitimation hin befragen. Dies sei eine unzulässige Unterlassung. Schulte wörtlich: „Es wird nicht nach der Berechtigung gefragt, bestimmte biblische Aussagen unter die Kategorie ‚Präexistenz‘ stellen zu dürfen oder zu müssen“ (381). Schulte verweist zur Stützung seiner Auffassung, den Begriff ‚Präexistenz‘ aus der Theologie zu verabschieden, auf den Artikel Präexistenz im Historischen Wörterbuch der Philosophie (vgl. 381f.). Der Theologe zeigt auf, dass im Christentum aus dem Johannesprolog und weiteren Stellen des Neuen Testaments, insbesondere aus der Aussage: Christus war „einerseits im Voraus ausersehen vor Grundlegung der Welt“ (1 Petr 1,20; wörtliche Übers.), „zwar so etwas wie ‚Präexistenz‘ *später* aus diesen u. ä. Stellen herausgelesen (besser hineingelesen!) wurde, sie [sc. die Stellen aus der Bibel] selbst aber dieses Wort, um

¹⁰ Vgl. R. SCHULTE, Die Herkunft Jesu Christi. Verständnis und Missverständnis des biblischen Zeugnisses. Eine theologie-kritische Besinnung, Münster 2012, 374-442. Im Folgenden werden die Seitenzahlen im laufenden Text in Klammern angegeben.

so weniger den (später erst festgelegten) *Begriff* enthalten“ (382). Aus der Beschäftigung mit dem Begriff Präexistenz anhand der gängigen theologischen Fachlexika der jüngeren Vergangenheit und der Gegenwart gewinnt Schulte die Einsicht, wonach „das *später* mit dem Ausdruck [...] ‚Präexistenz‘ Bezeichnete erst ab dem 2. Jht. n.Chr., in den sog. mittelplatonischen Fragestellungen zaghaft, dann in den neuplatonischen Denkbemühungen überlegt systematisch in das philosophische und *dann* auch christlich-theologische Denken und Sprechen eingeführt worden ist“ (382). Das also später als Präexistenz Bezeichnete macht es nach Schulte erforderlich, zu fragen „ausdrücklich nach *den* Aussage-Inhalten der Bibel, die seit dem 19. Jht. und heute [...] als solche angesehen, herausgehoben und eingeordnet werden, sodass sie folglich begründet unter das *Fachwort* Präexistenzaussagen gestellt und eingegliedert werden können oder gar müssen“ (382).

Schulte wird nicht müde zu betonen, dass die so genannten Präexistenzaussagen der Bibel auf ihren Kontext hin erforscht und präzisiert werden müssen. Dies meint: Es muss unterscheidend klar hervortreten, von wem ein Präexistieren ausgesagt wird: von der Weisheit, von Gott, vom Logos Gottes, von der Tora, vom Messias Israels, von der Schöpfung, von Engeln, von Jesus Christus, von der Kirche, von der Seele respektive dem einzelnen Menschen oder vom Namen. Schultes Forderung ist zutiefst berechtigt. Es ist demzufolge eine Verkürzung der Sache, theologische Präexistenzaussagen unterschiedlicher Art, das meint: unterschiedlicher Subjekte, mit Präexistenz*christologie* gleichzusetzen respektive jene auf diese einzuschränken. Die Rede von der Präexistenz Christi müsse daraufhin überprüft werden. Es sei unzulässig, die vielgestaltige Reflexion des *Begriffs* Präexistenz unter dem Wort Präexistenz *Christi* zu führen. Die semantische Engführung müsse zuerst unter den Fachtheologen überwunden werden, damit sie die Glaubenseinsicht des Volkes Gottes stimulieren und korrigieren könne. Bei allen theologischen Klärungen sei von der Einsicht auszugehen: „Eine urchristliche Präexistenzchristologie findet sich im NT überhaupt nicht! Das ist eine theologie-*geschichtliche* Kategorie, deren Berechtigung [...] als fragwürdig erkannt ist“ (383). Und abermals, unter ontologischer Zuspitzung, emphatisch formuliert: „‚Präexistenz‘, auf Gott angewendet, ist einfach absurd“ (385).

Schulte wendet sich entschieden gegen die Eisegese, gegen das Hineinlesen des Terminus Präexistenz in jene biblischen Aussagen, die Theologen ins Umfeld des Begriffs gestellt haben und stellen. Der Zunft der Exegeten hält er vor, dass sie sich philosophischer Begrifflichkeit bediene, die hier keineswegs zu gelten habe (vgl. 378). Er fordert die Exegeten auf, die Aussage der biblischen Texte selbst zu befragen. Schulte legt mit dieser leidenschaftlich vorgetragenen Kritik zugleich seinen heuristischen Zugang zu den so genannten Präexistenzaussagen

der Bibel vor: Theologen aller Fachdisziplinen, nicht bloß die Exegeten, müssen anerkennen, „dass das biblisch Ausgesprochene doch am deutlichsten und gültigsten mit den Worten des ntl. Textes selbst ausgesagt ist und daher auch weiterhin ausgesprochen werden kann“ (378). Dem ist vollends zuzustimmen. Schulte fährt fort: „Hält man sich daran, so werden von vornherein alle Schwierigkeiten des Verwendens und Verstehens von ‚Präexistenz‘ als ungeeigneten Begriff ausgeschlossen“ (378). Dies ist sein aufrichtiger Wunsch zur Überwindung der Krankheit – von einer solchen spricht er angesichts der dargelegten Problematik (vgl. 379) –, die sowohl die biblischen als auch die systematisch-theologischen Wissenschaften befallen habe, insofern die Wissenschaften begrifflich fixiert seien und damit an der biblisch bezeugten Sache vorbeigehen würden (vgl. 379). Sein Grundsatz lautet: Man solle *zuvor* nicht begrifflich bestimmen, was man *dann* inhaltlich finden wolle – das Wort beziehungsweise den Begriff Präexistenz (vgl. 394). Vielmehr sei es geboten, „dass man die Texte [des Neuen Testaments] zunächst [...] selbst sprechen lässt und zunächst ihnen allein zuhört“ (395). Dieser sinnvollen Forderung wenden sich die Ausführungen unter Punkt 4 zu. Zuvor aber soll nicht allein aus Gründen der Übersichtlichkeit, sondern vor allem um der materialen biblischen Aussagen willen eine sachliche Unterscheidung eingeführt werden, die dazu dient, das mit dem Begriff der Präexistenz Christi Gemeinte differenziert zu verstehen.

3. Die differenzierte Rede von Christi vorirdischem Dasein

Die inhaltliche Rede von Christi vorirdischem Dasein, also die Rede von Christi später in der Reflexion so genannten Präexistenz, bezeichnet unpräzis dreierlei. Unterscheidung ist also vonnöten. Diese Schwierigkeit muss beim Bedenken und Weiterdenken der Sache berücksichtigt werden.

Vorirdisches Dasein bei Jesus Christus meint erstens: sein in der Zeit vorgeburtliches Dasein. Jesu in der Zeit der Welt vorgeburtliches Dasein, dessen abstrakte Facetten dem menschlichen Verstand nach wie vor schwer vorstellbar sind, reicht bis an die Empfängnis im Leib seiner Mutter heran. Es bleibt präziser vernünftiger Einsicht des Menschen unzugänglich. Wenn die Theologie unter dem Terminus Anamnese davon spricht, dass Gott in der Rückschau des Menschen eines Menschen ohne Unterlass, also ewig, gedenkt, kann man das in der Zeit vorgeburtliche Dasein Jesu Christi mit Gottes fortwährendem Denken an den Menschen Jesus von Nazaret, den Christus, den Gesalbten Israels, durchaus denkerisch erhellen und anthropologisch rechtfertigen. Als Beispiel für das vorirdische Dasein eines Menschen sei die biblische Aussage angeführt: Gott hat den Namen des Menschen im Himmel verzeichnet (vgl. Lk 10,20), ins Buch des

Lebens eingetragen (vgl. Offb 3,5). Der Mensch beantwortet den Eintrag ins Buch des Lebens mit dem Vertrauen auf und den Glauben an die Treue Gottes sowie mit Werken (vgl. Offb 20,12), die aus Glauben und in Liebe vollbracht werden. Gottes Eintrag, denkt man ihn zeitlich allumfassend, reicht bis hinter die irdische Geburt des Menschen zurück. Diese Sachaussage wird gestützt von Offb 13,8, wo es heißt: „Und anbeten werden [das Tier] alle auf der Erde Wohnenden, jeder, dessen Name nicht seit Grundlegung der Welt aufgeschrieben ist im Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet ist“ (eigene Übers.). Seit Grundlegung der Welt gedenkt Gott somit auch des vorirdischen Daseins Jesu Christi.

Vorirdisches Dasein bei Jesus Christus meint zweitens: seine pneumatische und nur im Glauben erkennbare Präsenz im irdischen Dasein der Gerechten Israels. Die Aussage klingt vor dem erwähnten Hintergrund der Glaubenseinsicht plausibel. Das Nicaeno-Constantinopolitanum (381) bringt das Gemeinthe in der Bekenntnisaussage des Glaubens so zum Ausdruck: „Wir glauben [...] an den Heiligen Geist, [...] der durch die Propheten gesprochen hat“, wobei das erste Konzil von Konstantinopel am Gottsein des Heiligen Geistes jeglichen Zweifel überwand (DH 150).

Vorirdisches Dasein bei Jesus Christus meint drittens: sein der irdischen Zeit und der konkreten Welt vorausgehendes, also vorzeitliches und vorweltliches, überzeitliches und überweltliches, *ewiges* Dasein im Sein respektive Wesen des transzendenten einen und dreieinen Gottes, der in der die Welt umspannenden Gemeinschaft der Kirche als der Schöpfer des Universums geglaubt wird. Dies besagt zugleich: Der ewige Vater zieht die Ewigkeit des Sohnes wie auch die Ewigkeit des Heiligen Geistes im Schlepptau mit sich. Wo die Ewigkeit des einen über die Zeit hinaus – bis vor die Zeit hin – und in die Vorzeitigkeit hinein gedacht wird, muss die Ewigkeit des anderen respektive der beiden anderen ebenso beschaffen sein. Der transzendente Ursprung der drei ist gleich, ist einer. Auch vor diesem theologisch-philosophischen Hintergrund hat die Rede vom vorirdischen Dasein Christi ihre Legitimation, freilich nicht piscatorie, nach Art der Fischer (vgl. Apg 4,13), sondern aristotelice, hier: substanzontologisch. Mit Hans Urs von Balthasar und Karl Barth wird das Aristotelice besser und konsequent als offenbarungstheologisch bestimmt.

4. Neutestamentliche Aussagen zum vorirdischen Dasein Christi

Hier soll es nicht darum gehen, inhaltliche Überlegungen zum exakten *Begriff* der Präexistenz Christi respektive der Präexistenz im Allgemeinen anzustellen. Es geht vielmehr darum, das mit dem später in der Reflexion verwendeten Begriff *Gemeinthe* aus der christlichen Heiligen Schrift herauszuschälen. Dieses, die

Sache also, bestimmt auch in unseren Tagen die materiale Überlieferung der christlichen Glaubenserkenntnis in der Kirche der Heiligen Schrift gemäß. Mit jedem der folgenden Unterpunkte wird der Radius des Kreises immer weiter gezogen. So wächst die Einsicht in die Facetten des vorirdischen Daseins Christi.

a) Die Basisaussage Phil 2,6

Phil 2,6 lautet wörtlich: „[Jesus Christus], der in göttlicher Gestalt seiend [seiend = war], hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein“. Das bedeutet: Paulus setzt eine Teilhabe des vorirdischen Christus an der Wirklichkeit Gottes voraus. Er geht noch einen Schritt weiter: Christus Jesus ist Gott gleichgestellt. Seine Gleichheit mit Gott, demzufolge sein Gottsein, sein Sohn-Gottes-Sein, ist für Christus kein Raub; das Gottsein hält Jesus Christus nicht für einen zu behaltenden Schatz. Gott und Jesus sind in ihrer Stellung gleich. Phil 2,7a deutet die Menschwerdung Jesu Christi als Selbstentäußerung (Kenosis). Seinem freiwilligen Verzicht auf die vorirdische Gleichheit mit Gott entspricht nach Phil 2,8 im Irdischen die in Gehorsam gegenüber Gott wirksame freiwillige Erniedrigung des Menschen bis zum Tod am Kreuz. Die Aussage von Christi Selbstentäußerung, also vom Ablegen seiner Gleichheit mit Gott, und von der Selbsterniedrigung des Menschgewordenen korrespondiert mit der Aussage von der eschatologischen Erhöhung Jesu Christi in Phil 2,9-11.

Was die neutestamentliche Schriftaussage präzise als vorirdische Gleichheit Jesu Christi mit Gott bezeichnet, sollte später der theologische Begriff der Präexistenz Christi schillernd ausdrücken.

b) Sendungsformeln (Gal 4,4-5; Röm 8,3)

In Gal 4,4f. ist zu lesen: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau, [...] damit wir die Kindschaft empfangen.“ Der Satz zielt auf den soteriologischen Auftrag und die soteriologische Vollmacht des Sohnes Gottes, der zu einer bestimmten Zeit Mensch geworden ist.¹¹ Dass der Sohn ein vorirdisches Dasein hat, sagt dieser Text nicht. Verknüpft man jedoch die soteriologische Aussage von Gal 4,4f. mit der ebenfalls soteriologischen Aussage von Röm 8,3f., so findet der Gedanke vom vorirdischen Dasein des Sohnes Gottes auch nicht mehr als einen sehr dunklen Anhaltspunkt.

Röm 8,3b lautet wörtlich: „Gott sandte seinen eigenen Sohn in der Gleichgestalt [= Gleichheit] des Fleisches der Sünde.“ Der sehr dunkle Anhaltspunkt für eine indirekte Anspielung auf ein vorirdisches Dasein Christi bietet sich in Röm

¹¹ Zum Folgenden, teils bis in die Formulierung hinein: F. HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 Bde., Tübingen (2002) ²2005, Bd. 1, 208.

8,3 dar im Terminus „Gleichgestalt“ (ὁμοίωμα). Man muss jedoch den Terminus in Röm 8,3 im Sinn von Phil 2,7 auf die Menschwerdung Christi hin deuten, die unter Verzicht auf die vorirdische Gleichheit Christi mit Gott geschieht, um letztlich ein vorirdisches Dasein Christi behaupten zu können.

Es ist kühn und waghalsig, aus den Aussagen über die Sendung des Sohnes Gottes zwingend ein vorirdisches Dasein Christi herauszulesen. Man würde solches vielmehr hineinlesen.

c) Bildaussagen (2 Kor 4,4; Kol 1,15; 1 Kor 10,4b)

In 2 Kor 4,4 bezeichnet Paulus Christus als „Bild Gottes“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) (EÜ übersetzt εἰκὼν mit „Ebenbild“, was keinen Sinn macht). Der Aussage vom „Bild Gottes“ entspricht die Schriftaussage Kol 1,15, der zufolge Christus das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου) ist (EÜ übersetzt εἰκὼν wiederum mit „Ebenbild“, was keinen Sinn macht). Christi vorirdisches Dasein, welches hier interessiert, erschließt sich vor dem Hintergrund der christologischen Bildaussage so: Wie Gott der Vater ewig ist, ist es auch der Sohn Gottes.

In einem speziellen Sinn von Bild ist in 1 Kor 10,4b im Verlauf der Geschichte Israels von Christus als Bild insofern die Rede, als Christus als der „nachfolgende geistliche Felsen“ bezeichnet wird. Die Wendung zielt auf das pneumatische Wirken des vorirdischen Christus in der Geschichte Israels, dem konkreten Wirken der Propheten Gottes analog.

Wenngleich die folgende Aussage in 1 Kor 8,6b nicht zu den Bildaussagen zählt, kann auch sie das pneumatische Wirken des vorirdischen Christus zum Ausdruck bringen. Unmittelbar kommt das Motiv der Schöpfungsmittlerschaft Christi zur Sprache: „*Ein* Herr Jesus Christus, durch den alles ist [...]“ (1 Kor 8,6b). Vom binitarischen Kontext der Aussage her legt sich zugleich das Verständnis dafür nahe, hier werde das ewige Dasein Christi im Sein respektive Wesen des transzendenten differenziert-einen Gottes zum Ausdruck gebracht.

Bereits vor Paulus, bei Paulus und neben Paulus, so urteilt der evangelische Bibelwissenschaftler Ferdinand Hahn, stellt sich im Zusammenhang mit Jesu vollmächtigem Wirken die Frage nach der Voraussetzung für das Menschsein Jesu:

„Sofern Jesu irdisches Wirken den Charakter endgültiger Offenbarung hat, muss seine Person in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott stehen, was nur bedingt durch den Sendungsgedanken im Sinn von Bevollmächtigung zum Ausdruck gebracht werden kann. Es geht vielmehr um eine ursprüngliche Teilhabe an Gottes Wirklichkeit. Dann muss aber umgekehrt auch alles bisherige göttliche Handeln in

Verbindung mit Christus als Offenbarungsträger stehen, umfasst demnach nicht nur das gegenwärtige und zukünftige, sondern auch das vergangene Handeln Gottes.¹²

Den hinreichenden theologischen Aufweis für das vergangene Handeln Gottes erbringt die vorirdische Daseinsweise Christi.

d) Hebräer 1,2-3; 7,1-3

In Verbindung mit einer Aussage über die Schöpfungsmittlerschaft des Sohnes Gottes (Hebr 1,2-3) legt der Hebräerbrief¹³ eine Aussage über das ewige, also auch vorirdische Sein des Sohnes Gottes dar. Hebr 1,3a formuliert: Der Sohn ist „der Abglanz der Herrlichkeit (Gottes) und der Abdruck seiner Wirklichkeit“ (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Die Wörter „Abglanz“ (ἀπαύγασμα) und „Abdruck“ (χαρακτήρ) kennzeichnen den Sohn als von Gott (dem Vater) unterschiedenen Repräsentanten der göttlichen Wirklichkeit und als Träger göttlicher Funktionen.

Der Gedanke vom ewigen, also auch vorirdischen Sein des Sohnes Gottes tritt in Hebr 7,1-3 hinter den Zügen der Gestalt des Melchisedek hervor; in Vers 3 heißt es über den König von Salem, den Priester des höchsten Gottes: Er ist „vaterlos, mutterlos, ohne Stammbaum, die Tage seines Lebens haben weder Anfang noch Ende, er ist dem Sohn Gottes gleichgemacht (ἰσχωμοιωμένος) und bleibt Priester in Ewigkeit.“ Melchisedek ist somit eine Gestalt, die hinsichtlich ihres ewigen, also auch vorzeitlichen Daseins dem Sohn Gottes gleicht. Auch hier wird nicht (!) typologisch, also in der Übertragung des einen auf den anderen, in der Richtung von Melchisedek auf Christus, sondern klar das vorirdische Dasein Christi herausgestellt, insofern Melchisedeks vorirdisches Dasein offensichtlich von Christi vorirdischem Dasein her in Schlussfolgerung ausgesagt wird. Melchisedek ist demzufolge ein Abbild Christi. Was den Hebräerbrief „an Melchisedek fasziniert, ist Christus“.¹⁴ In seinem Kommentar führt der Exeget und Theologe Knut Backhaus zur Stelle Hebräerbrief 7,1-3 über die Verschränkung von Melchisedek und Christus unter dem Stichwort ewiges Priestertum aus:

„Dieses jenseitig-überzeitlich-messianische Priestertum des Melchisedek öffnet sich am Ende der langen Satzkomposition ganz auf Gottes ewigen Sohn. Zu beachten ist dabei, dass nicht etwa der nachgeborene Priester Jesus dem biblischen Urbild gleichförmig wird, sondern das biblische Urbild Melchisedek der himmlischen Wirklichkeit des Sohnes nachgebildet ist, sodass eigentlich vom Abbild zu sprechen wäre. Hier tritt der christozentrische Lektüreschlüssel deutlich zutage. Jesus wird nicht un-

¹² Ebd., 209.

¹³ Zum Folgenden, teils bis in die Formulierung hinein: Ebd., 428f.

¹⁴ K. BACKHAUS, Der Hebräerbrief (RNT), Regensburg 2009, 259.

ter dem Gesichtspunkt seiner irdischen Biographie betrachtet, sondern im Licht seiner ewigen Seinsart. Denn selbstverständlich weiß Hebr um Jesu Stammbaum (vgl. 7,14), Geburt und Tod. Das überzeitliche Bleiben (*ménō*) ist in mittelplatonischer Theologie wesentlich Eigenschaft der ungeschaffenen überweltlichen Sphäre [...]. Mit der achtergewichtigen Wendung ‚für immer‘ (*eis tò diēnekés*) wird der biblische Gedanke der Beständigkeit in diesem Sinn ins Griechische gefasst. So ist es letztlich der Sohn, der als ewiger Priester ins Licht rückt und wie in Kap. 1 ganz in gottheitlichen Farben gezeichnet wird. Melchisedek dient dazu, das immerwährende Priestertum des Sohnes zu beleuchten, und tritt danach gänzlich in den Hintergrund.¹⁵

Greift man die Schelte von Raphael Schulte auf, so fällt positiv auf, dass Knut Backhaus (dessen Aussagen Schulte in seinem opulenten Werk nicht explizit aufgegriffen hat) ohne den Begriff Präexistenz auskommt, um die Sache: das ewige Sein Christi, auszudrücken.

Die längere Ausführung zum Priestertum Christi, mit dem der Gedanke vom kultischen Opfer verflochten ist, war auch deshalb beabsichtigt, weil sowohl das Priestertum und Opfer Christi als auch das Priestertum und Opfer des Melchisedek *nicht* für die Deutung des sakramentalen Amtes in der Kirche herangezogen werden, nicht herangezogen werden dürfen. Das Priestertum und Opfer Christi wird insofern nicht herangezogen, als es einmalig und irreversibel und folglich nicht nachahmbar, wie auch nicht vorwegnehmbar, den soteriologischen Zugang aller Menschen zum Gott Jesu Christi eröffnet hat. Das Priestertum und Opfer des Melchisedek darf als Argument für ein so genanntes kultisch – im Lebensopfer, in der Lebenshingabe Christi – begründetes Priestertum für die Zeit nach Christi Tod und Auferstehung, eben in der Kirche, nicht herangezogen werden, weil das Priestertum und Opfer des Melchisedek nach dem Hebräerbrief Abbild Christi sind, nicht mehr als das, und weil das Priestertum und das Opfer des Melchisedek ihren Sinn von dem einzigen und wahren Mittler allen Heils, Jesus Christus, her einnehmen und in ihm sein Ziel finden sollten.¹⁶

e) Johannes 1,1-16

In der johanneischen Theologie wird das vorgeburtliche Dasein Jesu Christi sowohl mit der Schöpfungsmittlerschaft des Logos Gottes als auch mit seiner Inkarnation verbunden. Dies geht, was die Schöpfungsmittlerschaft betrifft, aus Joh 1,1-3 und, was die Inkarnation betrifft, aus Joh 1,14.16 hervor. Man geht weitgehend davon aus, dass dem Eingangsabschnitt des vierten Evangeliums ein Hymnus zugrunde liegt, der jedoch unterschiedlich rekonstruiert wird.

¹⁵ Ebd., 261.

¹⁶ Vgl. ebd., 254.

„Nach der wahrscheinlichsten Lösung liegt ein hymnischer Text zugrunde, dessen erste Strophe die Verse 1.3-5 und dessen zweite Strophe die Verse 9-12a umfassen. Dazu kommen die bekenntnisartigen Aussagen von V.14 und V.16. Der Evangelist hat bei seiner Adaption des Hymnus in V.2 die Unterscheidung des Logos gegenüber Gott nachdrücklich betont, hat in V.6-8 und V.15 Aussagen über Johannes den Täufer eingefügt, und er hat ferner in V.12b.13 sowie in V.17f den vorgegebenen Text ergänzt.“¹⁷

Der übernommene Logoshymnus hat Ferdinand Hahn zufolge¹⁸ vermutlich folgende Gestalt gehabt:

Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde auch nicht eins, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen; und das Licht scheint in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht ergriffen [Strophe 1].

Das wahrhaftige Licht, welches jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Es (das Licht)/er (der Logos) war in der Welt, und die Welt ist durch es/ihn geworden, und die Welt hat ihn nicht erkannt. Er kam in sein Eigentum, und die Seinen haben ihn nicht angenommen. Welche ihn aber annahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden [Strophe 2].

Und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, die Herrlichkeit des Einzigsten vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Denn aus seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade [Strophe 3].

Strittig in der Forschung ist, ob der Logos in Strophe 1 (das sind die Verse Joh 1,1-3.5) der Logos in der Zeit vor seiner Inkarnation ist oder ob auch hier, wie in Strophe 3 (das sind die Verse 1,14.16) von dem in der Zeit und seit der Zeitenwende inkarnierten Logos die Rede ist. Die Frage stellt sich, weil die Aussage „Und das Wort ist Fleisch geworden, und es wohnte unter uns“ (1,14a.b) einen Neuanatz anzeigt und zugleich *betont* vom Eingang des Wortes/des Logos in die irdische Welt des Fleisches spricht.

In Joh 1,1.14 geht es darum, dass der Logos nicht das erste Geschöpf Gottes ist, er ist vielmehr „im Anfang“, nicht: am Anfang, vor allen Geschöpfen der bereits „bei Gott“ existierende Logos.¹⁹ Es geht nicht um eine Distanzierung des Logos von Gott, er steht vielmehr in Einheit mit Gott. Dies ist eine Einheit, die vom Ursprung her besteht. Dieser Logos trägt personale Züge, weil er mit dem inkarnierten Logos identisch ist. Wenn in Strophe 1 die eine bestehende Auffassung über das Wesen dieses Logos auf das Sein desselben in der Zeit vor seiner Inkarnation abhebt, so hat die Aussage, die in diesem Fall das vorirdische Dasein Christi betrifft, eine umso größere Bedeutung für die Inkarnations- und Offen-

¹⁷ F. HAHN, Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1 (s. Anm. 11), 614.

¹⁸ Ebd., 614.

¹⁹ Zum Folgenden, teils bis in die Formulierung hinein: Ebd., 617f.

barungsaussagen des Logos Gottes. Die spezifische Aussage in Strophe 1 ist Teil der Inkarnations- und Offenbarungsaussagen über den Logos Gottes insgesamt. Die Inkarnationsaussage wird hinreichend erst verstanden, wenn sie das universelle Sein respektive das vorirdische Dasein des Logos Gottes, der zur Zeitenwende Mensch/Fleisch geworden ist, miteinschließt.

5. Dogmatisch-dogmengeschichtliche Ansatzpunkte

Hier sollen nur wenige schwergewichtige Aspekte des theologiegeschichtlichen Zeugnisses vom Sein des Sohnes Gottes respektive vom vorirdischen Dasein Christi im Überblick vorgestellt werden. Es reicht aus, sich auf die Glaubensbekenntnisse der ökumenischen Konzile von Nizäa und Konstantinopel primum im 4. Jh. sowie auf ein bedeutendes theologisches Zeugnis der alten Kirche aus dem 5. Jh. zu beschränken. Sodann kommt noch ein gegen Ende des 2. Jh. n. Chr. verfasster Theologentext zu Gehör, der nicht nur ohne den Begriff der Präexistenz Christi auskommt, sondern die Sache so sehr an die Inkarnation des Logos bindet, dass sich hier die Frage nach dem immerwährenden Sein respektive dem vorirdischen Dasein Christi unabdingbar gar nicht stellt.

(1) Im Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa anno 325 (DH 125) – später, auf dem ersten Konzil von Konstantinopel anno 381 zum Nicaeno-Constantinopolitanum erweitert (DH 150) – werden Zeugung respektive Geburt aus dem Vater, Schöpfungsmittlerschaft, Abstieg und Inkarnation, Auferstehung und Aufstieg in den Himmel (von „Himmelfahrt“ ist nicht die Rede) sowie das Kommen zur Parusie in eine Reihe gestellt. Der geschichtliche Bogen, der über Jesus Christus, den Sohn Gottes ausgebreitet wird, reicht nicht nur bis zur künftigen Parusie nach vorn – der griechische Text formuliert lapidar: er kommt (also nicht: er kommt wieder) –, sondern auch bis zur Zeugung respektive Geburt aus dem Vater zurück. Christi Inkarnation wird auf doppelte Weise ausgedrückt: Er ist Fleisch und Mensch geworden; wörtlich: „eingefleischt und eingemensch“²⁰ offensichtlich in Anspielung auf Joh 1,14.

Bei der Auslegung des Konzilshoros von Nizäa muss man beachten, dass die griechische und die lateinische Textfassung wörtlich einander nicht vollständig entsprechen. So spricht die griechische Fassung davon, dass der einziggeborene Sohn Gottes aus dem Vater gezeugt wurde, die lateinische spricht davon, dass der einziggeborene Sohn Gottes aus dem Vater geboren wurde. Heute muss man sprachlich hervorheben, dass die erste Stoßrichtung der einen wie der anderen Aussage darin besteht, festzuhalten, dass der Sohn kein geschaffenes Ding, kein

²⁰ R. SCHULTE, Die Herkunft Jesu Christi (s. Anm. 10), 392.

irdisches Geschöpf, sondern der Kumpan respektive das Gegenüber respektive das Bild respektive die „Frucht“ des transzendenten Vaters ist. Ferner ist zu beobachten: Die Zeugung respektive Geburt aus dem Vater wird in beiden Versionen des Bekenntnistextes nicht mit dem Attribut „ewig“ versehen. Das Glaubenssymbol von Konstantinopel anno 381 fügt genau an dieser Stelle einen Zusatz ein: Wieder spricht die griechische Fassung davon, dass der einziggeborene Sohn Gottes aus dem Vater gezeugt wurde, die lateinische spricht wiederum davon, dass der einziggeborene Sohn Gottes aus dem Vater geboren wurde. Nun wird ergänzt: Die Zeugung respektive die Geburt aus dem Vater ist „vor allen Zeiten“ geschehen. Man kann in dieser ergänzenden Formulierung von Konstantinopel einen Anhaltspunkt für den *Begriff* der Präexistenz Christi finden. Nizäa hingegen bot keinen Anhaltspunkt für den *Begriff* der Präexistenz Christi. Das Glaubenssymbol von Konstantinopel primum wird überdies in der Inkarnationsaussage ergänzt. Der Modus der Fleischwerdung – Nizäa und Konstantinopel formulieren: der „Fleisch geworden ist“ – wird mit der Aussage präzisiert: „aus heiligem Geist und Maria, der Jungfrau [lat. Fassung: vom Heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau]“. Die Einfügung wird weder mit der Sache noch dem Begriff der Präexistenz Christi verknüpft.

(2) In den christologischen Auseinandersetzungen der alten Kirche gilt der Brief „Lectis dilectionis tuae“ von Papst Leo I., dem Großen (Papst von 440 bis 461, gest. 461), an Bischof Flavian von Konstantinopel, der so genannte „Tomus [I] Leonis“ vom 13. Juni 449 als wichtiges, häufig angeführtes Lehrdokument (DH 290–295). Leo der Große spricht darin von der doppelten Geburt Christi, der „zeitlichen Geburt“ und der „göttlichen und ewigen Geburt“ (DH 291). Beide Geburten nehmen einander nichts weg und fügen der jeweils anderen nichts hinzu. Der Begriff der Präexistenz Christi kommt nicht vor. An ein ewiges Sein Christi zu denken, in der Weise, wie Gott Sein (esse) ist, liegt jedoch unzweifelhaft nahe, wenn Papst Leo ausführt:

„Indem man nämlich glaubt, dass der Vater Gott und allmächtig ist, legt man dar, dass der Sohn ihm gleich ewig ist, da er sich in nichts vom Vater unterscheidet, weil er Gott von Gott und allmächtig vom Allmächtigen ist; da er vom Ewigen geboren ist, ist er gleich ewig; nicht später in der Zeit, nicht geringer in der Macht, nicht ungleich in der Herrlichkeit, nicht getrennt im Wesen“ (DH 290).

Was der Begriff der Präexistenz Christi hinsichtlich seines, Christi, der irdischen Zeit und der konkreten Welt vorausgehenden, also vorzeitlichen und vorweltlichen, überzeitlichen und überweltlichen, ewigen Daseins im Sein respektive Wesen Gottes aussagt, drückt zumindest ebenso vernünftig der Terminus „Sein“ Christi, des Sohnes Gottes aus.

(3) In frühen Disputen mit der paganen Philosophie, in denen Theologen respektive Philosophen den Glauben an den Mensch gewordenen Gottessohn verteidigten und vernünftig darlegten, sind Auskünfte über ein vorirdisches Dasein Christi respektive über die Präexistenz Christi, die immer von spekulativer Art sind, offensichtlich nicht gang und gäbe. Heidnische Kritiker verwiesen hinsichtlich der Herkunft von Göttersöhnen auf mythische Parallelen, welche die Apologeten des christlichen Glaubens bestritten. Tertullian (ca. 160-220), der erste lateinische christliche Schriftsteller, führt in seiner auf das Jahr 197 datierten Schrift *Apologeticum* aus:

„Der Herr und Meister dieser Gnade und Lehre also, der Erleuchter und Geleiter der Menschheit wurde angekündigt als der Sohn Gottes, ohne jedoch so gezeugt worden zu sein, dass er sich des Namens ‚Sohn‘ oder der väterlichen Abstammung hätte schämen müssen. Nicht durch Inzest mit einer Schwester oder durch die Schändung einer Tochter oder der Frau eines anderen bekam er einen göttlichen Vater [...]. Jupiter ist es, von dem ihr solch menschliche Dinge berichtet. Aber Gottes Sohn hat keine Mutter, deren Keuschheit verletzt worden wäre; auch die er zu haben scheint, hatte keinen Mann gehabt.“²¹

Tertullian setzt nicht auf unvernünftig abgehobene Spekulationen zur Behauptung eines vorirdischen Daseins Christi, sondern baut auf vernünftige Argumente, die Inkarnation des ins Fleisch gekommenen und Mensch gewordenen Sohnes Gottes darzulegen. Aus dem Nicht-erwähnt-Sein des schillernden Begriffs der Präexistenz Christi lässt sich allerdings nicht schlussfolgern, es gäbe die Präexistenz Christi als Gegenstand spekulativer Durchdringung, als Sache, nicht.

6. Heutige Ausdrucksmöglichkeiten von Christi vorirdischem Dasein

Die Sache des problematischen Begriffs der Präexistenz Christi ist auch heutzutage unverzichtbar. Dem tönenden Begriffseinspruch Raphael Schultes ist dahingehend Beachtung entgegenzubringen, insofern der Begriff der Präexistenz Christi selbst der Präzisierung unterworfen werden muss. Seine Semantik muss klar gefasst werden, oder der Begriff taugt nicht als solcher. Jene theologischen Ausdrücke und Theologumena, die von der Heiligen Schrift her herangezogen werden, das vorirdische Dasein Jesu Christi ebenso differenziert wie sachgerecht zu verstehen, taugen jedoch dazu, dass sie, die allesamt neutestamentlich geprägt sind, noch stärker begriffsbildend eingesetzt werden – wie Erlösung, Sendung des Sohnes, Schöpfungsmittlerschaft und Gottsein Jesu Christi. Eine Familie

²¹ Tertullian, *Apologeticum* 21,7-9 (CChr.SL 1, 123f.); zitiert nach: M. FIEDROWICZ, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004, 490 (Nr. 387).

von geeigneten sprachlichen Ausdrücken schickt sich auch in der theologischen Reflexion unserer Tage an, die Würde Jesu Christi, des Sohnes Gottes, der ebenso Logos und Wort wie Fleisch und Mensch ist respektive geworden ist, in sachlich vollständiger und begrifflich klarer Weise sprachlich auszudrücken. Helmut Hoping favorisiert folgende Formulierung: „Als verbum incarnandum existiert Gottes Wort von Ewigkeit her, um in der Zeit als verbum incarnatum Gottes Liebe zu offenbaren.“²²

Es bleibt in Hinsicht auf den Weg der Erkenntnisgewinnung zu beachten, dass „den Glaubenden erst von der Erfahrung mit Christus im Heute her die Frage bedeutsam [wird], wie ihr erhöhter Herr sich zum Urgrund der Welt (und damit, was wir nicht übersehen dürfen, auch zur Sinnstruktur ihres Alltags!) verhält.“²³ Was der Hebräerbrief und der Johannesprolog mit großer Klarheit herausstellen, ist für die Methode der Theologie in der Gegenwart ebenso angezeigt: Philosophisch-theologische Fragen, die den Ursprung und Anfang eines Menschen, eines Seienden und des Seins, ja Gottes überhaupt betreffen, gehören ins zweite Glied! Im ersten Glied wird mit Verstand und Herz um die Heilsfrage der Menschen gerungen. Ihre Antwort, die nicht weniger als eine Person ist, betrifft stets des Menschen Jetzt-Existenz.

7. Das liebende Sein des Wortes im Vater vor Anbeginn der Welt

Die abschließenden Erwägungen zeigen, wie die heutige christliche Theologie mit Hans Urs von Balthasar das vorweltliche Sein Jesu Christi in ihre Reflexion einbeziehen kann. Das ewige Sein Jesu Christi als liebendes Sein des universalen wie konkretesten Wortes Gottes reflektiert von Balthasar unter dem schriftgemäßen Aspekt der Rede, der verbalen Kommunikation Jesu – von Worten also, die der Mensch Jesus fortwährend „auf seine Existenz und auf den Vater“²⁴ transzendiert. Die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz Jesu in seinen Worten und Taten hat der allgegenwärtige Vater seinem personalen Wort als Sendungsvollmacht verliehen. Diese nicht anders als trinitarisch näher zu bestimmende Vollmacht realisiert Jesus Christus in seinem irdischen Leben als Mensch ohne Abstriche. Jesus Christus ist niemals nur der gleichnamige Mensch in seiner singulären Existenz – „in allem uns gleich außer der Sünde“ (vgl. Hebr 2,17; 4,15). Wenn

²² H. HOPING, Art. Präexistenz Christi (s. Anm. 8), 538 (Hervorh. des Originals getilgt).

²³ K. BACKHAUS, Der Hebräerbrief (s. Anm. 14), 84.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, Die Implikationen des Wortes (1959), in: DERS., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie, Bd. 1 (1960), Freiburg ³1990, 48-72, 55. Die in Klammern gesetzten Ziffern im Text beziehen sich auf Seitenangaben in diesem Sammelwerk.

von Balthasar Jesus Christus als Gestalt respektive Offenbarungsgestalt bezeichnet, so zielt er mit der Bezeichnung auf die ebenso göttlich-trinitarische wie menschliche Person als Haupt und in den Gliedern seines Leibes. Die Selbsttranszendenz der Gestalt geschieht erstens in das volle Menschsein Jesu Christi. Die Selbsttranszendenz der Gestalt geschieht zweitens in die Geschichte seines vorirdischen Lebens, somit in das mit der Gründung und Erhaltung der Schöpfung einhergehende, geschichtlich offenbare, liebende Sein und Leben Gottes. Die Selbsttranszendenz der Gestalt der Offenbarung geschieht drittens in die Offenbarung der Trinität des einen Gottes selbst, welche die Offenbarung der Gestalt in der Schöpfung transzendiert. Diese dreifache Selbsttranszendenz der Gestalt ist ein einziges und einzigartiges Spezifikum der Offenbarungslogik Gottes, das „eine völlige Unvergleichbarkeit“ (55) mit sich bringt. Die Gestalt des Wortes schlechthin, die Gott der Sohn, unser Herr Jesus Christus, ist, ist „mit Blutwährung gedeckt“ (55), wie von Balthasar mit starker eucharistischer Metaphorik ausdrückt. Deshalb finden die drei Dimensionen der Selbsttranszendenz Christi – ins volle Menschsein, in seine vorirdische Geschichte sowie in das Leben mit dem Vater vor Anbeginn der Welt – erst in der äußersten Stunde des Lebens Jesu ihre unübertreffbare Bestätigung; die Aussage spielt auf das Schriftwort von der Liebe εἰς τέλος, bis ans Ende, bis ins Ziel (Joh 13,1) an. Die Jünger und wir mit ihnen nehmen die im Geist gewirkte Bestätigung der Selbsttranszendenz Jesu Christi als nachträgliche Beglaubigung der Sendung des lebendigen Wortes wahr. Von Balthasar fügt mit scharfem Anwendungssinn hinzu: „Jede Projektion dieser einmaligen Logik auf die Ebene der allgemein-einsichtigen Gesetze misslingt“ (59).

Mit dem Verstehenwollen der Dimensionen des Wortes fällt der Blick des Menschen „in das Unfassliche Gottes“²⁵. Der Basler Theologe wird nicht müde zu betonen, dass wir von der ersten, höchsten und abstraktesten Dimension der Offenbarung: von der Raum und Zeit sprengenden Offenbarung der Trinität, einen größeren Teil nicht einzusehen imstande sind als jener Teil groß ist, den wir einsehen können. Die theologische Tradition des Denkens weiß sich an diesem Punkt ihrer reflexiven Rede von Gott der Formulierung des Lateranense quartum von 1215 verpflichtet, wo über das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf und folglich für das Gotterkennen der Menschen gesagt wird: „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre“ (DH 806). In diesem Zusammenhang stellt von Balthasar heraus,

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, Wort und Schweigen (Erstveröff.), in: DERS., Verbum Caro (s. Anm. 24), 135-155, 141.

dass die Offenbarung des Wortes immer aus dem Schweigen des Vaters hervorgeht; die Stille des Vaters zeugt respektive gebiert²⁶ das gottmenschliche Personwort (vgl. 139). Der Raum ist „nicht leer, sondern durch schweigendes ‚Tun‘ und ‚Sein‘ des Wortes – das zuletzt schweigendes Leiden ist – ausgefüllt“ (139). „Das ‚Wort‘ mag in der Offenbarung noch so positiv, historisch und gesetzhaft wirken, es ist dennoch überall und von Anfang an Ausdruck des gottmenschlichen connubiums [sic!], dessen Vollzug notwendig das Wortlose ist, im Allerletzten nicht das Ich-Du, sondern der Blitz des Zusammenfalls“ (151). Der Blitz des Zusammenfalls des Wortes, das Gott der Sohn ist, mit dem Wort, das im Zenit der Zeit der menschgewordene Logos geworden ist – im Bild der Hochzeit: die Vermählung (connubium) –, ist also bereits vor Grundlegung der Welt zur Zündung der Liebe zubereitet.

In seinem erstmals 1974 vorgelegten klassischen Werk „Jesus der Christus“ verknüpft Walter Kasper die Aussagen über die Präexistenz Jesu Christi eng mit dem trinitarisch-christologischen Sendungsmotiv des Gottessohnes. Es geht bei derartigen Aussagen „nicht um eine Verlängerung der Zeit in die Ewigkeit hinein, sondern um eine Fundierung der Heilsgeschichte in der Ewigkeit Gottes“²⁷. In der Tendenz vergleichbar hat Hans Urs von Balthasar schon etliche Jahre zuvor „eine sich durchhaltende Wesensidentität“²⁸ des Menschen Jesus Christus mit der trinitarisch-göttlichen Person des Logos konstatiert.

Indes bleibt zu beachten, dass von Balthasar dem diskursiven Denken der Theologen über das trinitarische Sein und Leben des Wortes Gottes bei Gott im Zustand vor der Inkarnation verhältnismäßig geringe Aufmerksamkeit entgegenbringt. Die Offenbarungsgestalt gebietet dies. Sie versagt den Theologen dort Spekulationen anzustellen, wo sie selbst – die Gestalt – noch im Verborgenen verbleibt. Der Basler Theologe erkennt folgendes Gesetz, nach dem sich die Offenbarungsgestalt verhält: „Je deutlicher das konkrete und geschichtliche Relief des Menschlichen heraustritt, umso tiefer schürft sich uns auch die Offenbarungswahrheit; hier zeigt sich eins der großen antignostischen Gesetze, ein Gesetz der Menschwerdung.“²⁹ Mit einem Seitenhieb auf jene Theologen, die Philosopheme des Idealismus in ihr Denken absorbieren, um *auf dieser Basis* dogmatisch-theologische Schlussfolgerungen zu ziehen, wendet sich von Balthasar ge-

²⁶ Zu beiden Verben vgl. bereits den unterschiedlichen Wortlaut des zweiten Artikels des nizänischen Glaubensbekenntnisses anno 325 (DH 125).

²⁷ W. KASPER, Jesus der Christus (GS 3), Freiburg i. Br. 2007 (mit einem Vorw. zur Neuausg.) [neue Paginierung], 260 / Mainz (1974) ¹²1998, 204.

²⁸ H. U. VON BALTHASAR, Die Implikationen des Wortes (s. Anm. 24), 61 (Hervorh. des Originals getilgt).

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, Gott redet als Mensch (1958), in: DERS., Verbum Caro (s. Anm. 24), 73-99, 75.

gen die abstrakte Rede vom reinen Selbstvollzug des Menschen in Freiheit.³⁰ Gleichwohl erhebt er keine Einwände gegen die im Gehorsam des Glaubens gelebte Freiheit der Kinder Gottes. Reifes Menschsein liest der Basler Theologe urbildlich-kirchenbildend an Maria ab. Mutter wird sie „im Sichüberlassen gleichzeitig an Gottes Willen unmittelbar und an die in ihrer fraulichen Natur liegenden, darin inkarnierten Fügungen“ (66). Mutter wird Maria also in der Hingabe an Gott den Vater und im Hören auf die Stimme ihres Herzens. Heutige Theologen applizieren das reife Menschsein im Wissen um die Grenze der Analogie auf den menschengewordenen Logos, um das trinitarische Sein und Leben des Wortes Gottes bei Gott material und formal als gehorsam liebendes Sichüberlassen Jesu Christi an den Vater einsichtig zu machen. Die dogmatische Theologie tut gut daran, den christologisch-trinitarischen Bezugspunkt reifen, heiligen Menschseins nicht aus dem Auge zu verlieren. Vor diesem Hintergrund erschließt sich folgende Warnung von Balthasars: „Wo jene humane Dimension“ der personalen Übereignung an Gott den Vater weder in die göttlich-trinitarische Logik noch „in die kirchliche Heiligkeit impliziert erscheint, schlägt die Pathetik einer ‚nackten‘ soteriologischen Dialektik allzu leicht in professorale Abstraktionen um“ (66). Die unmissverständliche Diagnose liest sich derzeit als deutliche Mahnung, die dogmatisch-theologischen Überlegungen zur so genannten Präexistenz Jesu Christi, zu seinem trinitarischen Sein und Leben nicht wie Unkraut aus dem Erdreich sprießen zu lassen. Systematische Erwägungen zur Erkenntnis dieser Dimension der Offenbarung sind gleichwohl unabdingbar, insofern die „eine einzige Geschichte [...] der Menschheit vom Paradies bis zum Jüngsten Tag“ sich in ihrem Sinn „nicht erschöpft durch das Faktum des Sündenfalls Adams und seiner eschatologischen Rettung durch Christus“ (70). Es kommt noch etwas hinzu: Der in die Geschichte der Welt von außen und oben eingepflanzte göttliche Same der sich entäußernden Liebe geht in seiner Heilsfrucht auf *auch* aus den Enzymen des trinitarischen Seins und Lebens des Wortes Gottes bei Gott im Zustand vor der Inkarnation. Dies ist nicht mehr als ein Teil, aber es ist und bleibt ein Teil *gläubiger* Offenbarungserkenntnis, der nicht zuletzt soteriologisch unverzichtbar ist.

Der andere große Basler Theologe vom reformatorisch-reformierten Bekenntnis, Karl Barth, erfasst die soteriologische Bedeutung des vorirdischen Daseins des Menschen (!) Jesus, das er keineswegs von dessen Sein und Leben „vor Grundlegung der Welt“ (Joh 17,24; 1 Petr 1,20) in Gott loslöst, im neutesta-

³⁰ Vgl. H. U. VON BALTHASAR, Die Implikationen des Wortes (s. Anm. 24), 66. Den Hintergrund erhellt der Theologe in der Schrift „Eschatologie in unserer Zeit“ (1955), in: DERS., Eschatologie in unserer Zeit. Die letzten Dinge des Menschen und das Christentum, Freiburg (2005 Erstveröff.)²2010 (StA 6), 9-85, 24-27.

mentlichen Begriff der Prädestination. Der Mensch Jesus ist vor der Welt und vor der Zeit, von Ewigkeit her, in Gott gegründet; Gott gedenkt ewig dieses und jedes anderen Menschen. Nach Barth ist ebendiese singuläre und theozentrische Verankerung des *Menschen* Jesus die höchste Weise menschlichen Seins. „Die Präexistenz des Menschen Jesus fällt [...] auf dieser letzten und höchsten Stufe [...] zusammen mit seiner ewigen Prädestination, mit seiner Erwählung, in der die Erwählung Israels, die Erwählung der Kirche und endlich die Erwählung jedes einzelnen Gliedes seines Leibes eingeschlossen ist.“³¹

Die Sendung Gottes, die das Wort vor der Zeit und in der Zeit ausführt, stimuliert die reale Existenz der Völker der Welt in ihrem pneumatischen Wachstum auf Gott hin. Der Überstieg des Wortes in die Welt und das geistige Wachstum der Völker im umfassenden Sinn auf Gott den Vater hin sind nach der Einsicht von Balthasars im Wort, also christologisch respektive in einer trinitarischen Wort-Gottes-Theologie, miteinander verschränkt: „Die Logik des senkrechten Einbruchs des Wortes Gottes in die Geschichte muss unbedingt immer zugleich eine Logik sein, die die waagrechte Existenz des Volkes zu ihrer Rechtfertigung benützt.“³² Die christologische Logik des Wortes Gottes, die die Welt kraft der Liebe Gottes wandelt, entspringt *zu einem Teil* dem ewigen trinitarischen Leben des Wortes. Das Wort führt dieses Leben vor Anfang der Zeit bei Gott und in Gott. Es lebt oder west oder ist so der Welt voraus. Dies ist von Balthasar zufolge ein Moment der Allzeitlichkeit und „Allgeschichtlichkeit“ des ur- beziehungsweise allzeitlichen respektive ur- beziehungsweise allgeschichtlichen Wortes „in seinem Ereignischarakter“,³³ welches Gott der Sohn in differenzierter Einheit mit Gott dem Vater ist. Das – in Hinsicht auf einleuchtende Klarheit der Offenbarungserkenntnis – nachgeordnete Moment des der Welt Vorauslebens des Wortes bleibt ein dennoch unverzichtbarer Reflexionsgegenstand der Dogmatik in der gegenwärtigen Zeit. An der christologischen Logik des Wortes Gottes leuchtet hingegen mehr und eher ein, dass der in der Geschichte jeweils jetzt kommende Herr sakramental „immer neu am Kommen“ bleibt.³⁴ Das fleischgewordene und als Mensch zum Vater hingegangene Wort ist auf pneumatisch wie liturgisch erfahrbare Weise präsent, bis es kommt in Herrlichkeit.

³¹ K. BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III: Die Lehre von der Schöpfung, III/1 (1945); III/2 (1948); III/3 (1950); III/4 (1951), Studienausgabe (in 31 Bänden), Zürich 1986-1993 [Sigel: KD mit Band/Teilband der Erstausgabe], hier KD III/2, 582 (Hervorh. des Originals getilgt).

³² H. U. VON BALTHASAR, Gott redet als Mensch (s. Anm. 29), 82.

³³ H. U. VON BALTHASAR, Wort und Schweigen (s. Anm. 25), 146.

³⁴ H. U. VON BALTHASAR, Licht des Wortes. Skizzen zu allen Sonntagslesungen (1987; ²1992 Neuausgabe), Freiburg ³2001, 22.

JOHANNES BRANTL

„Dein Vertrauter aber sei nur einer aus tausend“ (Sir 6,6)

Vom besonderen Wert der Freundschaft im Horizont
einer theologischen Ethik*

*Peter Fonk, dem geschätzten theologischen Lehrer,
Kollegen und Freund, zum 60. Geburtstag*

Abstract: The high esteem that good ties of friendship enjoy is a phenomenon constant through all age groups for which reason the term friendship is closely connected with the notion of a successful life. One essential prerequisite for true friendship is self-acceptance: only someone having a good relationship with himself is able to make friends and to grow morally in the course of a friendship. From a Christian perspective though the act of God communicating himself to man not only characterizes the relationship between God and man as one of deep and cordial communion but it is also the essential prerequisite for making all human ties of friendship possible in general.

1. Aktualität der Freundschaft

Im vergangenen Dezember hat eine an sich recht unspektakuläre pädagogische Maßnahme ein erstaunlich großes Medienecho hervorgerufen. Nachdem die Leitung der bekannten Internatsschule Schloss Salem in einer kurzen Pressemitteilung bekanntgegeben hatte, dass sie künftig den Schülern der Mittelstufe ihre Smartphones in der Zeit von 21.30 Uhr abends bis 14.15 Uhr des folgenden Tages entziehen und damit dem exzessiven Medienkonsum vieler Jugendlicher begegnen wolle, griffen sowohl Printmedien als auch Hörfunk und Fernsehen – von digitalen Medien einmal ganz abgesehen – diese Entscheidung als regelrechte Sensationsmeldung auf.

„Salems Schüler auf Entzug. Handyverbot im Internat“¹ titelte einigermaßen reißerisch gleich einen Tag nach der Pressemitteilung am 9. Dezember die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, „Handyverbot im Internat Salem: Elite off-

* Dieser Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen des gemeinsamen wissenschaftlichen Symposions der Universität Trier und der Theologischen Fakultät Trier am 23.01.2015 gehalten wurde.

¹ Heike SCHMOLL, Salems Schüler auf Entzug. Handyverbot im Internat, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 09.12.2014, 4.

line“² war süffisant der entsprechende Bericht vom 13. Dezember bei SPIEGEL ONLINE überschrieben, und am 22. Dezember brachte die Landesschau des SWR Fernsehens eine eigene Reportage zum Thema „Schlossschule Salem – Bildung geht auch ohne Handy“³ – um hier nur eine kleine Auswahl der medialen Reaktionen zu zitieren.

Die öffentliche Kontroverse um die pädagogische Berechtigung einer solchen Einschränkung der Internetnutzung, die zwar von Lehrern und Eltern überwiegend befürwortet, seitens der betroffenen Schüler allerdings in erster Linie als Zumutung und Blindheit gegenüber sozialen Realitäten erachtet wurde, führte dazu, dass der Schulleiter von Schloss Salem wiederholt die Hintergründe und Motive, welche zu dem zeitweiligen Entzug der Smartphones Anlass geben, erläutern bzw. rechtfertigen musste. In einem ausführlichen Brief an die Redaktion der Frankfurter Allgemeinen Zeitung schrieb Direktor Bernd Westermeyer dabei unter anderem Folgendes:

„Wir erlebten innerhalb und außerhalb des Unterrichts Jugendliche und Kinder, die ihr Smartphone als integralen Teil ihrer realen Existenz, ihres Lebens betrachteten, die im ‚Offline‘-Modus tot zu sein glauben. Wir erlebten Schüler, die schweigend nebeneinandersaßen, aber Whatsapp-Nachrichten austauschten. Wir erlebten inmitten einer Gemeinschaft aus über 200 Schülerinnen und Schülern einsame Kinder mit Hunderten von Facebook-‚Friends‘, die offenkundig keinen einzigen echten Freund besaßen.“⁴

Viele dürften schon ganz ähnliche Beobachtungen gemacht haben und sich dabei gelegentlich auch gefragt haben, welche Auswirkungen die zunehmende Präsenz internetfähiger Geräte im Alltagsleben insbesondere der jüngeren Generation wohl auf deren Fähigkeiten zu konzentrierter Aufmerksamkeit und stabiler sozialer Bindung haben mag.

Bezogen auf das uns im Rahmen der Überlegungen dieses Vortrages vor allem interessierende Phänomen der Freundschaft gehen pessimistische Einschätzungen davon aus, dass es durch die zunehmende Verbreitung internetbasierter Kommunikation und Beziehungspflege vermutlich zu einem Abbau tragfähiger zwischenmenschlicher Beziehungen, zu einer Aushöhlung enger Freundschaften zugunsten virtueller Bekanntschaften und zu einer semantischen Verflachung

² Lena GREINER, Handyverbot im Internat: Elite offline, in: SPIEGEL ONLINE vom 13.12.2014 (<http://www.spiegel.de/schulspiegel/leben/schloss-salem-handy-verbot-fuer-schueler-an-elite-internat-a-1007724.html>; zuletzt abgerufen am 10.01.2015).

³ Landesschau Baden-Württemberg vom 22.12.2014 (<http://swrmediathek.de/player.htm?show=a6efb3f0-86e4-11e4-bdcb-0026b975f2e6>; zuletzt abgerufen am 10.01.2015).

⁴ Bernd WESTERMEYER, Einsame Facebook-Friends ohne echte Freunde, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.12.2014, 15.

des Freundschaftsbegriffs im Sinne der „Freundschaft per Mausclick“ kommen werde.⁵ Eher optimistische Einschätzungen machen hingegen geltend, dass die Möglichkeiten des virtuellen Raumes ganz neue Formen der Solidarisierung und Vergemeinschaftung hervorbringen werden und durchaus eine sinnvolle Erweiterung bzw. Ergänzung jener Freundschaften darstellen können, die auch jenseits der medial vermittelten Sphäre bestehen.⁶

Noch ist sicher eine wirklich zuverlässige Aussage darüber verfrüht, ob eher die Pessimisten oder Optimisten mit ihrer Sicht der Dinge recht behalten werden. Erste soziologische Studien zum Problemfeld Beziehung und Freundschaft im digitalen Zeitalter legen allerdings nahe, dass es zumindest gegenwärtig noch keinen Grund für die Befürchtung gibt, die wachsende Bedeutung virtueller Kommunikation und entsprechender Kontakte mache aus jungen Menschen so etwas wie emotional verwaiste Sonderlinge.

So hat zum Beispiel auch eine teilstandardisierte Online-Befragung von Nutzern sozialer Netzwerke, die im WS 2010/11 an der Universität in Trier im Fachbereich Soziologie von einer Examenskandidatin durchgeführt wurde, recht klare Ergebnisse in dieser Hinsicht gezeigt⁷: Die meisten Befragten (87%) gaben an, dass sie sehr wohl auch im realen Leben über einen besten Freund/eine beste Freundin verfügen; lediglich 4% der Befragten hatten diesen/diese über das Internet kennengelernt – die meisten engen Freundschaften werden auch nach wie vor noch in Schule, Studium oder Beruf sowie in der Nachbarschaft, bei privaten Treffen mit anderen Freunden oder in Vereinen geschlossen; und selbst unter jenen Befragten, die ein soziales Netzwerk intensiv nutzten, tauschte sich die Hälfte (49%) regelmäßig nur mit 6-20 Personen im Internet aus.

Alles in allem scheint es doch eher so zu sein, dass eine Vielzahl von sog. Facebook- oder WhatsApp-Freundschaften weit mehr funktional ergänzend zum engsten bzw. besten Freund im realen Leben wirkt, als dass sie einen solchen ersetzen oder verhindern würde.⁸ Und nach wie vor sind die Ansprüche an die Qualität einer veritablen Freundschaft hoch. Gute Freunde zu haben, nimmt in

⁵ Vgl. Elmar KOS, Freundschaft im digitalen Zeitalter, in: Marco HOFHEINZ / Frank MATHWIG / Matthias ZEINDLER (Hg.), Freundschaft. Zur Aktualität eines traditionsreichen Begriffs, Zürich 2014, 309-339, hier 309f.

⁶ Vgl. ebd., 337.

⁷ Vgl. Sabrina DAHLHEIMER, Freundschaft im Zeitalter virtueller Netzwerke. Eine explorative Studie zur Bedeutung von Freundschaften im Kontext spätmoderner Gesellschaften, in: Neue Praxis 42 (2013) 109-128.

⁸ Vgl. ebd., 123.

entsprechenden Umfragen – so zum Beispiel in der Schell-Jugendstudie⁹ – meist eine, wenn nicht gar die Spitzenposition unter jenen Werten bzw. Gütern ein, die im persönlichen Leben als besonders bedeutungsvoll und erstrebenswert erachtet werden.

Diese hohe Wertschätzung guter Freundschaftsbeziehungen ist selbstverständlich nicht auf die jüngere Generation beschränkt. Sie zeichnet sich quer durch alle Altersgruppen und soziale Schichten ab, wobei vielen eine „Wiederkehr der Freundschaft“ bzw. ein „neues Interesse an der Freundschaft“ gerade auch mit Blick auf den demografischen Wandel in den modernen Industrienationen plausibel erscheint.¹⁰ In einer zunehmend alternden Gesellschaft, in der außerdem die überlieferten Sozialformen von Ehe und Familie brüchig geworden sind und der Pflegenotstand droht, könnte mehr als zuvor die Freundschaftsbeziehung zu einer Art Rettungsanker in den Stürmen und Untiefen des Lebens werden.

Es wären dann nicht zuletzt eine gesunde Skepsis gegenüber dem Leistungsvermögen der Betreuungsinstitutionen des Wohlfahrtsstaates sowie das Motiv der gegenseitigen Unterstützung und Fürsorge im Alter, welche den Nährboden für eine neue Wertschätzung der Freundschaft darstellten. Der Aachener Politikwissenschaftler Helmut König schreibt in diesem Zusammenhang:

„Mit dem Hintergrundmotiv der Fürsorge wird die Freundschaft gegenwärtig zum ersten Mal in der Geschichte aus einer Domäne der Männer zu einer Angelegenheit der Frauen. Und sie wird vor allem von den Älteren geschätzt, die sich, zwischen Bangen und Hoffen, die Frage stellen, wie es weitergeht, wenn keine Kinder da sind beziehungsweise wenn ihre ‚Kinder der Globalisierung‘ (Ulrich Beck) möglicherweise fernab ihren Aufenthaltsort haben.“¹¹

Inwieweit eine solche Perspektive, dass sich alleinstehende Senioren in freundschaftlichen Verbänden ein Netzwerk zur Betreuung und Pflege aufbauen, tatsächlich realistisch ist oder doch in mancher Hinsicht illusorisch bleiben muss,¹² sei hier einmal dahingestellt. Allerdings drängt sich spätestens in diesem Zusammenhang die Frage auf, welche Vorstellungen und Erwartungen mit der Größe „Freundschaft“ überhaupt verbunden werden.

⁹ SHELL DEUTSCHLAND HOLDING (Hg.), Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich, Bonn 2010, 197: Die Freundschaft bildet mit 97% den obersten Wert.

¹⁰ Vgl. Helmut KÖNIG, Freundschaft, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 67 (2013) 893-904.

¹¹ Ebd., 896.

¹² Im Sinne einer differenzierenden Einschätzung vgl. etwa Janosch SCHOBIN, Sorgende Freunde. Nichtverwandtschaftliche Beziehungen als Familienersatz, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 158 (2011) 7-9.

Gibt es so etwas wie die wahre Freundschaft, und was sind ihre Merkmale? Vermag Freundschaft womöglich sogar die Antwort schlechthin auf jenes tief im Menschen verwurzelte Sehnen zu sein, ein personales Gegenüber zu haben, von dem er sich in einem umfassenden Sinn angenommen und geliebt weiß? Oder spricht doch manches für die Auffassung Arthur Schopenhauers, dass der Egoismus der menschlichen Natur den Erfordernissen wahrer Freundschaft so sehr entgegenstehe, dass die Freundschaft den „kolossalen Seeschlangen“ gleiche, von denen man auch nicht weiß, ob sie lediglich ins Reich der Fabeln gehören oder tatsächlich existieren.¹³

Als katholischer Moralthologe neigt man mit der eigenen anthropologischen Option sicher nicht zum Pessimismus Schopenhauers und rechnet eher mit einer durchsetzungsstarken Anlage des Menschen zum Guten und zur uneigennütigen Wertschätzung des Anderen. Aber es gilt doch zugleich, auch einen gesunden Realismus zu bewahren und nicht nur Idealvorstellungen zu entwickeln, die an der kontingenten Wirklichkeit dieser Welt zwangsläufig scheitern müssen.

Grundsätzlich besteht freilich aus Sicht einer theologischen Ethik kein Zweifel daran, dass die Erfahrung einer Freundschaft, die auf Freiheit, Zuneigung, Respekt und Anteilnahme beruht, trotz ihrer unvermeidlichen Grenzen, zu jenen Erfahrungen gehört, die ganz wesentlich zum Gelingen des menschlichen Lebens beitragen. Aristoteles fasste eine sicher zeitlos gültige Einsicht in Worte, wenn er gleich zu Beginn des achten Buches seiner Nikomachischen Ethik schreibt, dass die Freundschaft zum Notwendigsten im Leben gehört: „Denn keiner möchte ohne Freunde leben, auch wenn er alle übrigen Güter besäße.“¹⁴

2. Freundschaft – Facetten einer schillernden Größe

a) Begriffliche Klärungen

So selbstverständlich die alltägliche Rede von Freundschaft und von Freunden auch ist – ihr begrifflicher Inhalt bleibt oft unscharf und verwirrend vielfältig. Hin und wieder wird das Wort Freundschaft bzw. Freund oder Freundin in einem Kontext verwendet, der berechtigte Fragen nach dem tatsächlichen Sinngehalt einer solchen Rede aufwirft – man denke beispielsweise an Politiker, die neuerdings ihre Parteigenossen pauschal und kollektiv als „Liebe Freundinnen

¹³ Vgl. Arthur SCHOPENHAUER, Aphorismen zur Lebensweisheit, in: Werke in fünf Bänden, hg. von Ludger LÜTKEHAUS, Bd. IV, Zürich 1988, 450.

¹⁴ ARISTOTELES, Eth. Nik. 1155 a 5.

und Freunde“ titulieren und dabei vielleicht sogar die Franz Joseph Strauß zugeschriebene Klimax „Feind, Todfeind, Parteilfreund“ im Hinterkopf behalten.

Von seiner Etymologie her verweist das deutsche Wort „Freund“ – wie auch das englische Wort „friend“ – auf das althochdeutsche „fri“, was so viel wie „lieb, erwünscht“ bedeutet und in der germanischen Rechtsordnung „zu den Lieben (zur Sippe) gehörend (daher geschützt sein)“ meint.¹⁵ Auch in anderen Sprachen steht das Wort „Freund“ in aller Regel in Verbindung mit Begriffen der Nähe, der Zugehörigkeit, der Liebe, der Blutsverwandtschaft und auch der Freiheit.

Naheliegend ist es in diesem Zusammenhang allerdings, inhaltliche Fassungen eines engen, eines erweiterten und eines sehr weiten Begriffes von Freundschaft zu unterscheiden.¹⁶

Einem engen Begriff von Freundschaft zufolge handelt es sich in erster Linie um eine Beziehung zwischen zwei Personen, die entscheidend vom Merkmal der Freiwilligkeit geprägt ist, in einer affektiven Zuneigung gründet, sich in gemeinsamen Gesinnungen und Werthaltungen artikuliert und eine dauernde Zugehörigkeit stiftet, die prinzipiell aber jederzeit beendet werden kann.

Mit einem erweiterten Begriff von Freundschaft tritt das Merkmal der Freiwilligkeit der Beziehung, wie es für den engen Begriff charakteristisch ist, in den Hintergrund. Die Rede von freundschaftlichen Beziehungen kann demnach hier auch auf bereits vorgegebene, unter Umständen institutionell verankerte und rechtlich geregelte Relationen von Menschen Anwendung finden. Familienmitglieder oder Verwandte werden etwa in dieser Hinsicht als Freundinnen und Freunde betrachtet, wenn sich zwischen ihnen eine Beziehung gegenseitiger Zuneigung, der Anteilnahme und des Wohlwollens entwickelt hat, die weitgehend der Freundschaft im engen Sinn gleicht.¹⁷

Von einem sehr weiten Begriff von Freundschaft schließlich wird man sprechen dürfen, wenn die Ebene eines unmittelbar persönlichen Kontaktes verlas-

¹⁵ Günther DROSDOWSKI (Hg.), Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Bd. 3, Mannheim 1993, 1153.

¹⁶ Vgl. Katja VOGT, Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49 (2001) 517-532, hier 522f.

¹⁷ Es ist im Übrigen wenig verwunderlich, wenn im Sinne des erweiterten Begriffes von Freundschaft die Übergänge zwischen Verwandtschaftsbeziehungen und Freundschaftsbeziehungen fließend werden, denn enge Bindungsstrukturen entwickeln sich zunächst in der Familie und finden dann zunehmend auch in Freundschaften außerhalb der verwandtschaftlichen Nahverhältnisse ihre Fortsetzung, um dort im Grunde ähnliche Funktionen (Schutz, Zuverlässigkeit, Identitätsbildung, Verlässlichkeit, Angenommen-Werden usw.) zu übernehmen. Vgl. dazu u. a. Kathrin JÜTTE / Helmut KREMERS, Voraussetzung Urvertrauen. Gespräch mit dem Psychoanalytiker Horst Petri über Freundschaftsfähigkeit und unterschiedliche Formen der Freundschaft, in: zeitzeichen 10 (2009) 29-32.

sen und mithin die Besonderheit einer Relation zum Ausdruck gebracht wird, wie sie etwa zwischen den Mitgliedern einer Vereinigung,¹⁸ einer größeren Institution oder sogar zwischen verschiedenen Völkern und Staaten bestehen soll. Die Rede von der deutsch-amerikanischen oder deutsch-französischen Freundschaft gehört ebenso zu diesem sehr weiten Begriff von Freundschaft wie der Vorschlag, die Gemeinschaft der Kirche nicht allein in der Bruder- und Schwesterbegrifflichkeit zu fassen, sondern auch als „Freundesgemeinschaft“¹⁹ zu bezeichnen.

Für die Freundschaft als Thema der Theologie allgemein und der theologischen Ethik im Besonderen kommt zweifellos dem engen Begriff der Freundschaft die maßgebliche Bedeutung zu; mit der Einschränkung freilich, dass die reflektierte religiöse Erfahrung einer Freundschaft des geschaffenen Menschen mit dem unendlichen Gott – wie sie in besonderer Weise Thomas von Aquin als Herzstück seiner Tugendlehre ausgewiesen hat²⁰ – stets die Grenzen der Analogie zur freundschaftlichen Beziehung unter Menschen mit zu bedenken hat.

b) Vollkommene Freundschaft und differenzierte Freundschaften

Aristoteles, der zweifellos die wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Theorie zum Thema Freundschaft in der antiken Philosophie entwickelt hat, prägte in der Nikomachischen Ethik die Unterscheidung dreier verschiedener Formen von Freundschaft. Als Unterscheidungskriterium diente ihm dabei das jeweils zur Freundschaft vorherrschende Motiv: die Nützlichkeit des Anderen, die Annehmlichkeit des Gegenübers oder aber seine Bestheit, seine Tugend bzw. das, was er als Mensch an sich ist.²¹

Allein die letztgenannte Form – so Aristoteles – könne als die „vollkommene Freundschaft“²² oder vielleicht modern gesprochen als die wahre „Charakterfreundschaft“²³ gelten, weil sie auf einem echten Interesse an der Person des Freundes selbst beruht. Sie ist eine Freundschaft, in der die Beteiligten einander

¹⁸ Man denke beispielsweise an die Mitglieder des Rotary Clubs, die sich unabhängig von einer tatsächlich bestehenden persönlichen Beziehung im deutschsprachigen Raum als „Freundinnen“ und „Freunde“ titulieren.

¹⁹ Hans-Josef KLAUCK, Kirche als Freundesgemeinschaft? Auf Spurensuche im Neuen Testament, in: Münchener Theologische Zeitschrift 42 (1991) 1-14.

²⁰ Vgl. dazu u. a. Eberhard SCHOCKENHOFF, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott. Das Proprium der Caritas-Lehre des Thomas von Aquin, in: Internationale katholische Zeitung 36 (2007) 232-246.

²¹ Vgl. ARISTOTELES, Eth. Nik. 1156 a 5-b 24.

²² Ebd., 1156 b 7.

²³ Nathalie VON SIEMENS, Aristoteles über Freundschaft. Untersuchungen zur Nikomachischen Ethik VIII und IX, Freiburg / München 2007, 24 u. ö.

von Herzen Gutes gönnen können, sich nach Kräften uneigennützig unterstützen und letztlich zu einer Art „alter ego“²⁴ werden.

Aristoteles scheut sich sogar nicht, die besondere Form der Mutterliebe als Beispiel heranzuziehen, um das Wesen der vollkommenen Freundschaft zu illustrieren. Ganz so, wie eine Mutter ihrem Kind das umfassende Gut des Lebens und Daseins wünscht und bereit ist, alles für ihr Kind auf sich zu nehmen, verhält sich der wahre Freund. „Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.“ (Joh 15,13) – So bringt Jesus im Neuen Testament den Aspekt der Hingabe im Kontext wahrer Freundschaft, der bei Aristoteles durchaus zum Tragen kommt, radikal auf den Punkt.

Die anderen Formen von Freundschaft, also sozusagen die Nutzenfreundschaft und die Genussfreundschaft, sind freilich nicht unbedingt moralisch verwerflich, aber sie erweisen sich doch meist als recht labil im Vergleich zur vollkommenen Freundschaft bzw. Charakterfreundschaft. Weil sich Nutzenfreunde und Genussfreunde nicht in erster Linie um ihrer selbst willen schätzen, sondern aufgrund von Eigenschaften, die ihnen lediglich akzidentell zukommen, kann die Basis für die freundschaftliche Beziehung schnell brüchig werden: Die so unternehmungslustige und angenehm heitere Freundin fällt durch einen Schicksalsschlag in eine schwere Depression; der hoffierte Freund mit seiner einflussreichen beruflichen Position geht in Ruhestand – und schon kann sich der Freundeskreis ganz erheblich reduzieren.

Allerdings ist – und das darf bei dieser aristotelischen Unterscheidung der verschiedenen Formen von Freundschaft nicht missverstanden werden – jene vollkommene Freundschaft, die sich durch Vertrauen, Loyalität, Zuneigung sowie die Bereitschaft, Freuden und Leid miteinander zu teilen, auszeichnet, in allen noch so begrenzten Formen der Nutzen- und Genussfreundschaft immer mit da. Freundschaftsformen, die in erster Linie auf der Nützlichkeit oder Annehmlichkeit des Anderen basieren, lassen sich also nicht trennscharf von der wahren „Charakterfreundschaft“ abgrenzen; sie hängen vielmehr wie Modifikationen von der vollkommenen Freundschaft ab, deren wahres Wesen sie aber nur eingeschränkt erkennen lassen.²⁵

Des Weiteren ist auch nicht auszuschließen, dass sich Freundschaften, die zunächst zum gemeinsamen Amüsement oder zur Erlangung bestimmter Vorteile geschlossen wurden, mehr und mehr in ihrer personalen Tiefe entwickeln und

²⁴ Vgl. ARISTOTELES, Eth. Nik. 1166 a 31.

²⁵ Vgl. Hans Georg GADAMER, Freundschaft und Selbsterkenntnis. Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik, in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. VII, Tübingen 1991, 396-406, bes. 400.

sich der Charakterfreundschaft annähern. Einschränkend merkt der erfahrungsorientierte Ethiker Aristoteles jedoch zugleich an:

„Mit vielen befreundet zu sein ist in der Weise der vollkommenen Freundschaft nicht möglich, wie man auch nicht viele zugleich lieben kann. Das gleicht nämlich dem Übermaß, und seiner Natur nach bezieht sich ein solches Verhältnis immer nur auf einen einzigen.“²⁶

Ob eine solch strenge Exklusivität stets gewahrt bleiben muss, mag man in Frage stellen können. Aber auch der Weisheitslehrer und Verfasser des biblischen Buches Jesus Sirach, das den Titel dieses Beitrages geliefert hat, bestätigt Aristoteles gerade mit Blick auf neue Erfahrungen des Lebensgefühls inmitten einer aufblühenden städtischen Kultur seiner Zeit. Zahlreiche Kontakte in der Öffentlichkeit lassen viele Personen durchaus angenehme und erfreuliche Geselligkeit erleben bzw. Gespräche führen; doch gilt es, in Anbetracht oberflächlicher Kontakte auch verstärkt vor vermeintlichen Freunden auf der Hut zu sein, die sich in schwierigen Lebenssituationen von einem abwenden oder gar zu Feinden werden können. Ein Mensch, der wirklich zum treuen Freund, zum engen Vertrauten taugt, der zeigt sich als solcher erst nach einer längeren Zeit der Prüfung; und erfahrungsgemäß bleiben oft nur sehr wenige, die den Vorzug des uneingeschränkten Vertrauens verdienen.²⁷

Dass eine vollkommene Freundschaft keineswegs nur in der Theorie zu verorten ist, belegt ein sehr schönes Zeugnis aus der Feder des französischen Philosophen und Politikers Michel de Montaigne (1533-1592), der im 16. Jahrhundert einen berühmt gewordenen Essay mit dem Titel „De l’Amitié“, „Von der Freundschaft“²⁸, verfasst hat. Montaigne geriet im Alter von 30 Jahren in eine schwere Lebenskrise, nachdem sein bester Freund Étienne de la Boétie – nur drei Jahre älter als er selbst – an der Ruhr gestorben war. In Erinnerung an den verstorbenen Freund und an die Tiefe ihrer Verbundenheit schreibt Montaigne:

„Im Übrigen ist das, was wir gemeinhin Freunde und Freundschaften nennen, nichts weiter als Bekanntschaften und Vertraulichkeiten, die durch irgendwelche Anlässe und Bequemlichkeiten angeknüpft sind, mittels deren unsere Seelen sich miteinander unterhalten. In der Freundschaft, von der ich spreche, mischen und vereinigen sie sich beide in dermaßen völliger Verschmelzung, dass sie ineinander aufgehen und die Naht, die sie verbindet, nicht mehr finden. Wenn man in mich dringt, zu sagen, wa-

²⁶ ARISTOTELES, Eth. Nik. 1158 a 11f.

²⁷ Vgl. Georg SAUER, Jesus Sirach / Ben Sira, ATD Apokryphen, Bd. I, Göttingen 2000, 78-83, bes. 81.

²⁸ Michel DE MONTAIGNE, Von der Freundschaft. Aus dem Französischen von Herbert LÜTHY; mit einem Nachwort von Uwe SCHULTZ, München 2005.

rum ich ihn liebte, so fühle ich, dass sich dies nicht aussprechen lässt, ich antworte denn: Weil er er war; weil ich ich war.“²⁹

Eine so geartete Seelenfreundschaft, die regelrecht Züge einer mystischen Erfahrung annimmt und nicht zuletzt das romantische Freundschaftsideal geprägt hat, halten viele moderne Denker jedoch für eine Freundschaftsform, die der Lebenswirklichkeit von heute nur schwer zu vermitteln sei.

So hat etwa bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts Georg Simmel, Philosoph und Mitbegründer der Soziologie in Deutschland, für die fortgeschrittene Moderne sehr helllichtig die Entwicklung zu einer individualistischen Kultur verzeichnet, welche eine völlige wechselseitige Vertrautheit zwischen Freunden immer seltener werden lasse und vielmehr eine deutliche Tendenz zu segmentären und partiellen Freundschaften plausibel mache.³⁰ Das bedeutet: Der moderne Mensch ist derart individualisiert und vielschichtig, dass ein einziger Freund nicht mehr genügt, um all seine Eigenarten und Vorlieben teilen zu können. Menschen in einer differenzierten Gesellschaft neigen zu differenzierten Freundschaften, die jeweils nur eine bestimmte Seite der Persönlichkeit erfassen. Simmel schreibt – und er findet in dieser Hinsicht bis heute rege Zustimmung:

„Vielleicht hat der moderne Mensch zu viel zu verbergen, um eine Freundschaft im antiken Sinne zu haben, vielleicht sind die Persönlichkeiten auch, außer in sehr jungen Jahren zu eigenartig individualisiert, um die volle Gegenseitigkeit des Verständnisses, des bloßen Aufnehmens [...] zu ermöglichen. [...] Diese differenzierten Freundschaften, die uns mit einem Menschen von der Seite des Gemüts, mit einem anderen von der geistigen Gemeinsamkeit her, mit einem Dritten um religiöser Impulse willen, mit einem vierten durch gemeinsame Erlebnisse verbinden [...]; sie fordern, dass die Freunde gegenseitig nicht in die Interessen- und Gefühlsgebiete hineinsehen, die nun einmal nicht in die Beziehung eingeschlossen sind und deren Berührung die Grenze des gegenseitigen Sich-Verstehens schmerzlich fühlbar machen würde.“³¹

Hier scheint mir eine besondere Herausforderung nicht zuletzt auch an die Adresse der Theologie formuliert: Ist der moderne Mensch so gesehen überhaupt noch fähig und offen für eine die Person insgesamt und in der Tiefe ihrer Existenz erfassende Form der Freundschaft? Droht mit solchen Voraussetzungen nicht doch die eigentliche Faszination der Freundschaft verloren zu gehen, die darin besteht, eine andere Person in möglichst all ihren Facetten kennenzulernen und sich gegenseitig sprichwörtlich das Herz ausschütten zu können?

²⁹ Ebd., 13.

³⁰ Vgl. Georg SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908), Berlin ⁵1968, 268f.

³¹ Ebd., 269.

3. Freundschaft mit Gott und gelingendes Leben

a) Gottes Selbstmitteilung als Basis der Freundschaft

Ganz gleich, welche Form der Freundschaft jemand eingeht oder pflegt – er oder sie liebt irgendetwas oder irgendwen. Das kann im Sinne der vorher angesprochenen Nutzenfreundschaft die Liebe zum beruflichen Erfolg, zum Geld, zur Macht, zur Bildung, zur körperlichen Fitness oder ähnlichem sein; bei der Genussfreundschaft bezieht sich die Liebe, das heißt das Streben nach einem für wertvoll erachteten Gut, auf intellektuell anregende Gespräche, auf abwechslungsreiche Freizeitgestaltung, sexuelle Erfüllung, „Fun“ oder was auch immer; und je mehr sich eine Beziehung der vollkommenen Freundschaft, der Charakterfreundschaft annähert, desto unmittelbarer richtet sich die Liebe auf die Person des Anderen selbst.

Dieses vielgestaltige Lieben ist allerdings eine notwendige, jedoch noch keine hinreichende Voraussetzung dafür, dass es zum Entstehen einer Freundschaft kommt. Im Unterschied zur leidenschaftlichen Liebe beispielsweise, die jemand durchaus auch einseitig für einen anderen Menschen empfinden kann, gehört zur Freundschaft – egal in welcher Form – nämlich stets ein Moment der Gegenseitigkeit, der freien Wahl und der Gleichheit. „Denn“, so hat es Aristoteles in der Nikomachischen Ethik auf den Punkt gebracht, „beide Teile tun und wünschen einander dasselbe oder tauschen eines gegen das andere, wie etwa Lust um Nutzen.“³² Damit ist jetzt nicht ausgeschlossen, dass es auch bei einer mehr oder weniger großen Ungleichheit der beteiligten Partner zu einer freundschaftlichen Verbindung kommen kann; aber wenn diese Ungleichheit zwischen ihnen so extrem wird, dass sie zu einer Differenz führt, die nicht mehr auszugleichen ist, dann findet jede Freundschaft ein Ende.

Es verwundert daher kaum, dass es unter diesen Voraussetzungen und auf der Basis seiner philosophischen Vorstellung der Gottheit als dem „unbewegten Beweger“ für Aristoteles eine Freundschaft zwischen Gott und dem Menschengeschlecht unmöglich geben kann.³³ Und interessanterweise stimmt ihm Thomas von Aquin vom philosophischen Standpunkt her gesehen zunächst durchaus zu, wenn er kommentierend zur Nikomachischen Ethik schreibt: „Wo (zwei Partner) zuviel trennt, wie dies zwischen den Menschen und Gott zu sein

³² ARISTOTELES, Eth. Nik. 1158 b 2.

³³ Ebd., 1159 a 5.

scheint, existiert keine Freundschaft, von der wir (als Philosophen) gehandelt haben.³⁴

Aber mit Blaise Pascal gesprochen: Der Gott der Philosophen ist nicht der Gott der Bibel. Das biblisch orientierte Gottesbild hat keinen unbewegten Bewegter vor Augen, sondern einen Gott, der die Liebe ist, der sich aus dieser Liebe heraus nach der antwortenden Liebe der Menschen sehnt, ihre Nähe und den Austausch mit ihnen sucht. Sein Übermaß der Liebe bewegt Gott – so die fundamentale christliche Überzeugung – dazu, sich in einer Weise dem Menschen mitzuteilen, dass er den unendlichen Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf überwindet, indem er selber dem Menschen gleich wird.

Nicht von ungefähr rückt deshalb auch das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung den Freundschaftsbegriff in die Mitte des theologischen Denkens, wenn es dort heißt:

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen.“³⁵

Kurz gesagt: Gottes Initiative ist es, die dem Menschen im Geschehen der Inkarnation eine Auszeichnung und Würde verleiht, welche ihn vom „Knecht Gottes“ zum „Freund Gottes“ machen kann, sofern der Mensch seinerseits in freier Wahl die Einladung zur Gemeinschaft annehmen will.

Eine solche Charakterisierung bzw. Ausprägung des Verhältnisses von Gott und Mensch gemäß dem Modell der tiefen freundschaftlichen Verbundenheit bleibt selbstverständlich nicht ohne Konsequenzen für die Theorie und Praxis einer christlichen Moral.³⁶ Das Wesen der Moral besteht dann eben nicht zuerst in einer Forderung an den Menschen, sondern in seiner Antwort auf die zuvor-kommende Liebe Gottes; christliche Moral lehrt nicht die Liebe zur Idee des Guten, sondern die Liebe zu Gott und den Mitmenschen; es geht im Kern nicht

³⁴ THOMAS VON AQUIN, In Eth. VIII, 9 (nr. 1635); zit. nach: Holger DÖRNEMANN, Freundschaft. Die Erlösungslehre des Thomas von Aquin, Würzburg 2012, 141.

³⁵ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Art. 2, in: Karl RAHNER / Heribert VORGRIMLER (Hg.), Kleines Konzilskompandium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br. / Basel / Wien ²⁶1994, 367f.

³⁶ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott (s. Anm. 20), 237.

um den Gehorsam gegenüber einem abstrakten Gesetz der Vernunft, sondern um die Freundschaft des Menschen mit Gott, die dem ganzen Leben eine neue Richtung vorgibt und eine besondere Bedeutung verleiht. Der Freiburger Moralphilosoph Eberhard Schockenhoff führt dazu aus:

„Der Gedanke der Selbstmitteilung Gottes ermöglicht es der christlichen Ethik, das moralische Handeln des Menschen als aktive Teilnahme an Gottes Handeln in der Welt zu denken: Gott handelt nicht anders in der Welt als durch unser Handeln, das er in seiner schöpferischen Liebe trägt und hervorbringt. [...] Insofern der Mensch in der Freundschaft mit dem lebendigen Gott die Grenzen seines natürlichen Daseins übersteigt, liegt auch der christlichen Ethik die Vorstellung einer letzten Lebenssteigerung zugrunde – jedoch nicht als Steigerung eines triebhaft-dionysischen Lebensrausches, sondern als Vollendung dessen, was den Menschen in seinem Menschsein auszeichnet: seiner Fähigkeit, Gott und den Nächsten zu lieben und in seinem Denken, Fühlen und Handeln dem Licht der Vernunft zu folgen.“³⁷

Nun kann man freilich kritisch fragen: Ist das nicht bloße theologische Theorie oder eine fromme Fiktion? Wie kann der transzendente Gott als vertrauter Freund des Menschen in der harten Realität des Alltags erfahren werden?

Der genuine Ort einer solchen Erfahrung ist sicher das Gebet, das den Grundakt des Glaubens schlechthin darstellt und das – wie es der Psychiater und Philosoph Viktor E. Frankl ausgedrückt hat – „die Intimität der Transzendenz“³⁸ zu leisten vermag. Sich Gott im Gebet ganz nahe zu wissen, obwohl er dabei immer noch der unendlich Größere, der Verborgene und Unbegreifliche bleibt, das gehört zur gläubigen Existenz zahlreicher Menschen, nicht nur herausragender Mystiker. Trotzdem sei in diesem Zusammenhang das geistliche Selbstzeugnis einer großen Mystikerin und Kirchenlehrerin zitiert, an deren Geburt vor genau 500 Jahren (28. März 1515) in diesem Jahr erinnert wird. Theresia von Avila schreibt über das Gebet: „Das Gebet ist meiner Ansicht nach nichts anderes als das Verweilen bei einem Freund, mit dem wir oft und gern allein zusammenkommen, um mit ihm zu reden, weil wir sicher sind, daß er uns liebt.“³⁹

b) Sich selbst Freund sein

Von der antiken Philosophie bis zur modernen Lebensratgeber-Literatur wird als wesentliche Voraussetzung dafür, dass ein Mensch überhaupt in einem charakterlich tiefen und nicht bloß oberflächlich nutzen- oder vergnügungsorien-

³⁷ Ebd., 239f.

³⁸ Viktor E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern ²1996, 237.

³⁹ THERESIA VON AVILA, *Freundschaft mit Gott*, München ²1990, 19.

tierten Sinn zur Freundschaft fähig ist, das Moment der Selbstannahme, der Selbstliebe bzw. der Freundschaft mit sich selbst in den Vordergrund gerückt. Wer zu sich selbst kein gutes Verhältnis hat, der kann auch zu anderen kein gutes Verhältnis gewinnen; wer das Verhältnis zu sich selbst nicht geklärt hat, der bleibt in aller Regel viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt, als dass er sich anderen zuwenden könnte.

Hier wird bereits deutlich, dass Freundschaft mit sich selbst eben keine narzisstische Selbstverliebtheit meint. Denn das typische Merkmal und zugleich unbewältigte Problem des Narzissten besteht ja gerade darin, dass er sich selber im Grunde nicht annehmen kann, dass er an sich nur das zu lieben vermag, was ihn in den Augen der anderen grandios erscheinen lässt. Die dunkle Seite seiner Persönlichkeit, die Summe aller negativen Eigenschaften oder – mit Carl Gustav Jung gesprochen – seinen „Schatten“⁴⁰ will er hingegen ausblenden und absolut nicht wahrhaben.

Sich selbst Freund sein zu können, setzt mithin voraus, dass ein Mensch bereit und fähig ist, die leiblich-natürlichen Bedingungen seiner Existenz insgesamt bejahen und sich selbst in seinem konkreten Dasein annehmen zu können. Im Zentrum steht die alles entscheidende Frage: „Kann ich damit einverstanden sein, der zu sein, der ich bin?“

Und es steht viel, im Grunde alles für den Menschen mit der Antwort auf diese Frage auf dem Spiel. Denn allein auf der Basis einer grundsätzlichen Annahme des eigenen Selbst und seiner Unvollkommenheit können das menschliche Leben des Einzelnen und seine Beziehungen zu den Mitmenschen überhaupt gelingen.

In einer kleinen, aber gedanklich sehr tiefen Schrift zu diesem Thema hat der katholische Religionsphilosoph Romano Guardini sowohl die Schwierigkeit als auch die erlösende Wirkung dieser Lebensaufgabe der Annahme seiner selbst vor Augen geführt.⁴¹ Guardini betont, dass an der Wurzel einer geglückten menschlichen Existenz das Einverständnis des jeweiligen Menschen liege, der zu sein, der er ist; wobei dieses Einverständensein mit bequemer Selbstgefälligkeit oder gar einem blinden Fatalismus nichts zu tun hat. Die „Annahme seiner selbst“ trägt vielmehr dem Sachverhalt Rechnung, dass sich der Mensch selbst und in seinem Schicksal weder erklären noch beweisen, sondern eben lediglich annehmen kann. Um Guardini direkt zu zitieren:

⁴⁰ Karl Gustav JUNG, Die Archetypen und das kollektive Unbewußte, Gesammelte Werke, Bd. 9/1, Oltern 1976, 30 ff. u. ö.

⁴¹ Romano GUARDINI, Die Annahme seiner selbst (1960), Ostfildern ¹⁰2010.

„Und die Klarheit und Tapferkeit dieser Annahme bildet die Grundlage alles Existierens. Diese Forderung kann ich auf bloß ethischem Wege nicht erfüllen. Ich kann es nur von etwas Höherem her – und damit sind wir beim Glauben. Glauben heißt hier, dass ich meine Endlichkeit aus der höchsten Instanz, aus dem Willen Gottes heraus verstehe. [...] Die Fragen der Existenz: Warum bin ich der, der ich bin? Warum geschieht mir, was mir geschieht? Warum ist mir versagt, was mir versagt ist? Warum bin ich so, wie ich bin? Warum bin ich überhaupt, und nicht vielmehr nicht? – diese Fragen bekommen ihre Antwort nur in der Beziehung auf Gott.“⁴²

Es ist die im Glauben an Gott gründende existentielle Selbstannahme, die sich in dem ebenso einfachen wie elementaren Satz „Er ist Der, der mich mir gegeben hat“⁴³ ausdrücken lässt, welche eine außerordentlich befreiende Wirkung für den einzelnen Menschen entfalten kann und ihn zum liebenswerten, vertrauenswürdigen und treuen Freund für andere macht.

c) Freundschaft und moralisches Wachstum

Im ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums findet sich eine Perikope (vgl. Joh 1,35-42), die im Zusammenhang des Entstehens der Jünergemeinschaft um Jesus Christus einen bemerkenswerten Dialog wiedergibt: Als Jesus sieht, wie ihm zwei ehemalige Jünger des Täufers Johannes auf dessen Hinweis hin folgen, fragt er sie: Was wollt ihr? Die beiden wiederum antworten ihrerseits mit einer Frage: Rabbi, wo wohnst du? Und Jesus fordert sie auf: Kommt und seht! Da gingen sie mit und sahen, wo er wohnte, und blieben jenen Tag bei ihm.

Hier klingt durchaus an, was generell für das Entstehen, die Entfaltung und die Vertiefung einer Freundschaftsbeziehung eine herausragende Rolle spielt: der Zugang zum persönlichen Lebensbereich, konkrete Begegnungen von Angesicht zu Angesicht, gemeinsame Erfahrungen und Erinnerungen, miteinander verbrachte Zeit. Auch heute bildet die Einladung zu sich nach Hause meist die Overtüre eines freundschaftlichen Umgangs, denn es gilt als erster Vertrauensbeweis, dass man die Türen zur Privatsphäre im wörtlichen wie im übertragenen Sinn öffnet.⁴⁴

Vieles spricht dafür, dass zur Freundschaft tatsächlich nach wie vor ein gewisses Maß des Zusammen-Lebens gehört, auch wenn dabei sicher nicht an eine auf Dauer angelegte *vita communis* zu denken ist. Aber jeder, der schon einmal mit Freunden mehrere Tage Urlaub verbracht hat, wird bestätigen können, dass man

⁴² Ebd., 20f.

⁴³ Ebd., 21.

⁴⁴ Vgl. Andreas SCHINKEL, Freundschaft. Von der gemeinsamen Selbstverwirklichung zum Beziehungsmanagement. Die Verwandlungen einer sozialen Ordnung, Freiburg i. Br. 2003, 47.

sich dabei mitunter auf eine ganz neue Art kennenlernen und je nachdem tiefer verbunden oder auch entfremdet fühlen kann.

Mit dieser Erfahrung eines immer besseren Kennenlernens im Verlauf einer Freundschaft durch gemeinsames Erleben und den Austausch im Gespräch über getrennte Erlebnisse erschließt sich eine Perspektive, die man als gegenseitige Förderung im Guten, oder etwas moderner ausgedrückt als „moralisches Wachstum“⁴⁵ bezeichnen kann. Wie die Entwicklung sittlicher Haltungsbilder – Tugenden – ganz wesentlich darauf angewiesen ist, dass der einzelne Mensch Vorbilder kennt, an denen er sich orientieren kann, so bleibt auch das moralische Urteilsvermögen einer Person – das Gewissen – eingebunden in eine konkrete Lebensgeschichte, die in hohem Maße von den tragenden menschlichen Grundbeziehungen sowie dem Maß der empfangenen Liebe und des Vertrauens geprägt wird.

Die Vermittlung sittlicher Werte und moralischer Regeln setzt einen komplexen, im Grunde lebenslang dauernden Prozess der Sozialisation voraus, der gewöhnlich bei den Eltern und in der Familie beginnt und sich dann mehr und mehr auf den Kreis anderer wichtiger Bezugspersonen hin öffnet.

Der Philosoph Hans Georg Gadamer hat zudem in einem Aufsatz unter dem Titel „Freundschaft und Selbsterkenntnis“⁴⁶ darauf aufmerksam gemacht, dass der Drang zur Illusion über sich selbst in jedem Menschen stark ausgeprägt sei und der Freundschaft auch deswegen eine entscheidende Rolle für die moralische Identität einer Person zukomme, weil der gute Freund seinen Freund kennt – manchmal besser als er sich selbst kennt – und ihn in kritischen Situationen begleiten und beraten kann.⁴⁷

Selbstverständlich schließt das gelegentlich auch eine deutliche Kritik am Standpunkt des Anderen mit ein, die mitunter aber gerade deshalb, weil Freunde einander vertraut sind und die Schwächen und Stärken des Anderen kennen, als besonders schmerzlich, ja verletzend empfunden werden kann. Aufrichtigkeit in Verbindung mit Empathie und Takt bilden daher die entscheidende Voraussetzung dafür, dass eine berechtigte Kritik auch tatsächlich ihre beabsichtigte Wirkung zur Veränderung im Denken und Handeln entfalten kann. Im berühmten Werk des Freiherrn Adolph von Knigge „Über den Umgang mit Menschen“

⁴⁵ Marilyn FRIEDMAN, Freundschaft und moralisches Wachstum, in: Axel HONNETH / Beate RÖSSLER (Hg.), Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen, Frankfurt a. M. 2008, 148-167, 148 u. ö.

⁴⁶ Hans Georg GADAMER, Freundschaft und Selbsterkenntnis (s. Anm. 25).

⁴⁷ Vgl. ebd., 403.

findet sich dazu eine einschlägige und von der etwas altertümlichen Diktion einmal abgesehen doch auch gegenwärtigen Anforderungen genügende Passage:

„Man muß das Herz haben, Wahrheit zu sagen und Wahrheit anzuhören, auch dann wenn diese Wahrheit hart ist und unser Innerstes erschüttert. Der Freibrief eines Freundes, dem Anderen die Wahrheit nicht zu verhehlen, berechtigt ihn aber nicht, dies mit Anmaßung, mit Grobheit, mit Ungestüm, mit Zudringlichkeiten zu tun, ihn durch zu lange Predigten zu ermüden und zu erbittern oder mit ängstlichen Besorgnissen zu erfüllen, wenn seinem Temperamente oder den Umständen nach gar kein Nutzen davon zu erwarten steht.“⁴⁸

Was letzten Endes die moralische Selbstreflexivität auf der Basis eines personalen bzw. mündigen Gewissens anbelangt, so darf zwar ein entsprechendes Urteil nicht einfach vom Urteil anderer abhängig gemacht werden, aber nichtsdestoweniger kann auch hier die ehrliche und selbstkritische Überprüfung des eigenen Standpunktes an der folgenden Frage eine wichtige Orientierung bieten: Könnten ein Freund oder eine Freundin, von deren Lauterkeit ich überzeugt bin und die ich sehr schätze, mir ebenfalls weiterhin ihre Wertschätzung und ihr volles Vertrauen schenken, wenn sie wüssten, wie ich jetzt konkret handle und welche Motive mich bei meinem Handeln leiten?

4. Schlussbemerkung: Kirche – eine Gemeinschaft von Freunden?

Bislang konzentrierten sich die Überlegungen dieses Beitrages fast ausschließlich auf einen engen Begriff von Freundschaft, der die freiwillige Beziehung zwischen zwei Personen in den Blick nimmt, die sich in affektiver Zuneigung und in gemeinsamen Gesinnungen bzw. Werthaltungen verbunden wissen. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass für die Perspektive des Moraltheologen in erster Linie individuelle ethische Akzente von Interesse und Bedeutung sind.

Es wäre allerdings ein grobes Missverständnis, wenn die Sozialform der Freundschaft im christlichen Kontext als eine streng exklusive Zweisamkeit oder Verbundenheit im kleinen harmonischen Kreis aufgefasst werden würde. Der mitunter doch recht enge Rahmen des antiken Freundschaftsideals wird – so der Exeget Hans-Josef Klauck – im Neuen Testament vor allem auch beim Evangelisten Lukas mit Nachdruck erweitert.⁴⁹ Während zum Beispiel im antiken Umfeld zum Essen nur die Freunde eingeladen werden, stellt Jesus im 14. Kapitel des Lukasevangeliums die Forderung auf, Arme, Krüppel, Lahme und Blinde zum Gastmahl einzuladen (vgl. Lk 14,12f.). Denn:

⁴⁸ Adolph FREIHERR VON KNIGGE, *Über den Umgang mit Menschen* (1788), Berlin / München 1966, 144.

⁴⁹ Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft?* (s. Anm. 19), 6f.

„Freundschaft darf, so Lukas, christlich gesehen und am jesuanischen Vorbild orientiert, keinesfalls dazu führen, dass sich ein elitärer Zirkel von Gleichgesinnten etabliert und andere Menschen, vor allem hilfsbedürftige Menschen ausgeschlossen bleiben (vgl. auch Lk 6,30-35).“⁵⁰

Berühmt geworden sind zudem noch zwei weitere Stellen im lukanischen Doppelwerk, die Kapitel 2 und 4 der Apostelgeschichte, in denen Lukas an das Ideal der Gütergemeinschaft als Lebensform philosophischer Schulen und Freundeskreise in der Antike anknüpft und mit den Worten „sie hatten alles gemeinsam“ (Apg 2,44; 4,32) bzw. sie „waren ein Herz und eine Seele“ die Jerusalemer Urgemeinde als einen idealen Freundesbund beschreibt. Bis heute lebt dieses Modell eines sog. „christlichen Urkommunismus“⁵¹ gewissermaßen in den Ordensgemeinschaften oder in anderen kleinen, überschaubaren, religiös aktiven Gemeinschaften fort. Auf Gesellschaft und Kirche insgesamt lässt sich eine solche Ordnung der Gütergemeinschaft unter Freunden erwiesenermaßen nicht übertragen. Interessant ist allerdings die Frage, warum andere, durchaus übertragbare Merkmale einer Freundschaftsethik mit Blick auf das Wesen und Erscheinungsbild von Kirche nach wie vor in der theologischen Diskussion und kirchlichen Verkündigung relativ selten aufgegriffen werden.

Sicher, im Neuen Testament selbst findet sich für die Bezeichnung und Charakterisierung der gläubigen Gemeinschaft weit häufiger die Rede von den Brüdern und Schwestern, was nicht nur deutlicher die Traditionslinie des Alten Testaments fortführt,⁵² sondern auch große inhaltliche Vorzüge hat: Die gemeinsame Gotteskindschaft der Glaubenden wird dadurch besser zum Ausdruck gebracht, eine stärkere Verbindlichkeit und Unverfügbarkeit der Beziehung lässt sich assoziieren, und vielleicht bildet das geschwisterliche Paradigma mit seinen integrativen Momenten der Rivalität in mancher Hinsicht sogar ehrlicher die konkrete Wirklichkeit von Kirche ab.

So gesehen wird man dem Geschwistermodell gegenüber dem Freundschaftsmodell in ekklesiologischer Hinsicht bleibend einen Vorrang einräumen

⁵⁰ Ebd., 7.

⁵¹ Wolfgang OCKENFELS, *Kleine Katholische Soziallehre. Eine Einführung – nicht nur für Manager*, Trier 1989, 24.

⁵² Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Kirche als Freundesgemeinschaft?* (s. Anm. 19), 11: „Trotz einiger Ansätze im hellenistischen Kult- und Vereinswesen hat der übertragene Gebrauch von Bruder und Schwester für Angehörige der gleichen Religionsgemeinschaft seine Wurzeln im Alten Testament, hier näherhin in der deuteronomischen Überlieferung, und im Judentum. Dort gewinnt er seine besondere Relevanz dadurch, dass sich die Angehörigen des einen Volkes Israel tatsächlich durch Bande des Blutes verbunden fühlen. Die ersten christlichen Gemeinden kamen aus dem Judentum und brachten dieses Erbe mit. Es wurde bewahrt, weil es auch zum Selbstverständnis des neuen Gottesvolkes aus Juden und Heiden gut passte.“

müssen, und im Übrigen bestehen ja ohnehin zwischen den beiden Modellen weit mehr Affinitäten und Konvergenzen als Unterscheidungsmerkmale. Wenn es aber zutrifft, dass „die gesellschaftlichen Freisetzung- und Ausdifferenzierungsprozesse und die damit einhergehende Privatisierung der Lebensbereiche und Wertewelt Jugendlicher zugleich dazu geführt hat, dass junge Menschen ihren ‚Wertekosmos‘ vor allem in der Sozialform Freundschaft neu entwerfen bzw. vorfinden“⁵³, dann spricht doch einiges dafür, in Zukunft die theologische Rede und das Bemühen um eine konkrete Gestalt von Kirche als „Gemeinschaft von Freunden“ stärker zu akzentuieren, als dies bisher der Fall ist.

Dass darin keine geringe Herausforderung liegt, illustriert allein schon ein persönliches Erlebnis, von dem der bereits erwähnte Neutestamentler Hans-Josef Klauck im Rahmen seiner exegetischen Ausführungen zum Thema „Kirche als Freundesgemeinschaft“ berichtet. Als er – so Klauck – Freunden und Kollegen erzählte, dass ihn gerade intensiv das genannte Thema beschäftige, habe er als erste Reaktion meist ein Lachen geerntet – verbunden mit Aussagen wie: „Das ist doch völlig utopisch!“, „Dafür gibt es doch keinerlei Verwirklichungschancen!“ oder „Da macht man besser vier Fragezeichen hinter statt einem!“⁵⁴

Solche Äußerungen – zumal aus dem Mund von Theologen – stimmen doch recht nachdenklich. Welche Erfahrungen von Kirche oder welches persönliche Selbstverständnis als Glied der Kirche kommen darin zum Ausdruck? Ist es wirklich so, dass man im kirchlichen Leben praktisch nichts von einem Band der Freundschaft bemerkt?

Meine eigenen Erfahrungen gehen da – ohne dass ich leichtfertig die vielen beschämenden Seiten kirchlicher Wirklichkeit ausblenden möchte –, um ehrlich zu sein, doch in eine andere Richtung. Ich halte eine Kultur der Freundschaft innerhalb der Kirche nicht für eine fromme Utopie, sondern im Prinzip für eine theologische Selbstverständlichkeit. Wo schließlich soll sich die gläubige Freundschaftsbeziehung mit Gott in den konkreten menschlichen Freundschaften darstellen und auswirken, wenn nicht beginnend in der Gemeinschaft der Glaubenden?

⁵³ Holger DÖRNEMANN, Von Freundschaft her den Glauben denken. Jugend und Wertestudien in religionspädagogischer Perspektive, in: Münchner theologische Zeitschrift 53 (2002) 121-135, 132.

⁵⁴ Vgl. Hans-Josef KLAUCK, Kirche als Freundesgemeinschaft? (s. Anm. 19), 14.

Religion und Ethik im politischen Diskurs

Abstract: It is obvious today that the fundamental values and goals of our free democratic basic order are on a downswing. Can in this respect religion be the ethical foundation of politics? You don't need religion to justify moral behaviour but it can be helpful to answer the question, if doing good does make sense. The Church claims the authority to comment on political issues. And ethics in politics is committed to a culture of reflection and reflexivity which also poses the fundamental questions of a society's foundation and goal.

Etsi Deus non daretur

In Westeuropa hat eine wachsende Mehrheit der Bevölkerung aufgehört, an der traditionellen Religionsausübung teilzunehmen.

„Liberaldemokratische Gesellschaften tolerieren und achten [...] die Religionsfreiheit des Einzelnen. Aber infolge des erfolgreichen Drucks, die Religion in die Privatsphäre zu verbannen, der in Europa zu einer vom Bild der modernen, säkularen Gesellschaft nicht mehr zu trennenden Selbstverständlichkeit geworden ist, fällt es hier viel schwerer, der Religion im öffentlichen Leben und in der Organisation und Mobilisierung kollektiver Gruppenidentität eine legitime Rolle zuzuerkennen.“¹

Das Heidelberger Unternehmen Sinus Sociovisions² untersucht seit über zwanzig Jahren gesellschaftliche Phänomene und hat ein Modell entwickelt, das unsere Gesellschaft in zehn unterschiedliche „Milieus“ unterteilt. Die Kirche erreicht demnach mit ihren Angeboten derzeit vor allem Menschen aus drei von zehn Milieus. Die Menschen aus den anderen sieben Milieus sind entweder noch in einem wohlwollend-kritischen Abstand zur Kirche oder schon in einer ausgeprägten Distanz zum kirchlichen Leben.

Die Diskrepanz zwischen den vielfältigen Bemühungen um Ehe und Familie der Kirche einerseits und der Mentalität und gelebten Praxis auch vieler gläubiger Christen andererseits wächst zunehmend.³ Die Kluft zwischen dem, was die

¹ José CASANOVA, Der Ort der Religion im säkularen Europa, in: Transit. Europäische Revue 27 (2004) 86-106, 96f.

² Milieuhandbuch. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, hg. von der Medien-Dienstleistungsgesellschaft (MDG), München 2006, 16ff.

³ 2008 wurden 38,5% aller in Österreich geborenen Kinder außerehelich geboren. Das Zusammenleben junger Paare vor der Eheschließung ist in unserer Gesellschaft weithin selbstverständlich geworden, auch unter Katholiken. Die Zahl der Christen nimmt zu, die nach einer Scheidung in einer neuen Partnerschaft leben oder in einer zweiten zivilen Ehe.

Kirche lehrt, und dem Lebensgefühl der Menschen ist im europäischen Raum am deutlichsten spürbar. In Bezug auf die Geburtenregelung bzw. die Lehre der Sexualmoral ist die Kirche schon seit langem in einer ersten Glaubwürdigkeitskrise. Aber auch die theologische Ethik erscheint vielen als Minderheitenprogramm, etwa in der Bioethik. Ihr wird der Wissenschaftscharakter abgesprochen, weil sie nicht empirisch arbeite und zudem nicht frei in der Forschung arbeiten könne aufgrund der kirchlich-lehramtlichen Autoritätsbindung.

José Casanova, der gegenwärtig international wohl bedeutendste und bekannteste Religionssoziologe, sieht einen globalen Prozess der Säkularisierung als eine strukturell verschränkte Konstellation der modernen kosmischen, sozialen, moralischen und säkularen Ordnungen. Alle drei Ordnungen sind als vollkommen immanente säkulare Ordnungen ohne Transzendenz zu verstehen, die „etsi Deus non daretur“ funktionieren.⁴

Politik als Technologie?

Vor fünfzig Jahren haben die Frankfurter Kritiker Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas vor der Halbierung der Vernunft durch den Szientismus gewarnt.⁵ Das ist lange her und scheint uns kaum noch etwas zu sagen. Oder doch? Gegenwärtig gibt es nicht etwa nur in der Pädagogik, sondern auch in Medizin, Ethik und Politik einen starken Trend Richtung „Wissenschaftlichkeit“, „Faktenorientierung“ und Technologie. Man erhofft sich, die bloß „anekdotische“ Evidenz des Erfahrungswissens durch datenbasierte wissenschaftliche Evidenz ersetzen zu können. Weil sich aber die Lebenswirklichkeit stets komplexer darstellt als jedes wissenschaftliche Modell, bedeutet die Umsetzung von Wissenschaft in Technologien stets, dass jede Menge nicht erwartete und unerwünschte Folgen eintreten, die bald zu Revisionen zwingen, deren Fehlleistungen weitere Revisionen erfordern. Die in Technologien umgesetzte Wissenschaft ist deshalb

Nach „Statistik Austria“ wurden in Österreich im Jahr 2007 49,5%, im Jahr 2008 47,8% aller zivilen Ehen geschieden. Vgl. http://www.statistik.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/scheidungen/index.html.

⁴ José CASANOVA, Europas Angst vor der Religion. Berliner Reden zur Religionspolitik, hg. von Rolf SCHIEDER, Berlin 2009, 98f.

⁵ Theodor W. ADORNO / Hans ALBERT / Ralf DAHRENDORF / Jürgen HABERMAS / Harald PILOT / Karl R. POPPER, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied / Berlin 1969.

eher die Ursache vieler Probleme als das verlässliche Instrument ihrer Lösung.⁶ „Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.“⁷

Ein Feld der Lobbys?

Nach Hannah Arendts einflussreicher Analyse stehen Wahrheit und Politik auf Kriegsfuß miteinander.⁸ Die Politik kämpft mit der „Neigung, Tatsachen in Meinungen aufzulösen, bzw. den Unterschied zwischen beiden zu verwischen.“⁹ Das hat damit zu tun, dass Politik kontingentes Geschehen und nicht Notwendigkeiten regelt. Politik findet in der Sphäre menschlichen Handelns statt, in der die Dinge stets anders sein könnten, als sie sind. Aufgrund des Gespürs dafür, dass die Dinge anders kommen könnten, haben wir es mit einer natürlichen Verbindung von Politik und Lüge zu tun: „Da alles, was geschieht, auch anders hätte kommen können, sind die Möglichkeiten, die dem Lügen offen stehen, unbegrenzt.“¹⁰ Die Lüge ist also die ständige Begleiterin und gewissermaßen die natürliche Versuchung der Politik, in deren Kontexten Wahrheitsansprüche als Machtansprüche wahrgenommen werden: „Vom Standpunkt der Politik gesehen ist Wahrheit despotisch; und dies ist der Grund, warum Tyrannen sie hassen und sie Konkurrenz mit ihr fürchten.“¹¹ Wenn sich die Sphäre des Politischen nicht an einer moralischen Ordnung ausrichtet, die wiederum auf dem Anspruch von Wahrheit beruht, verlieren Ideen den stabilen Bezugsrahmen und können aus Machtgründen manipuliert werden (CA 46).¹²

Ist Ethik nur das Feld der Lobbys mit dem Durchsetzen von subjektiven, persönlichen, klassenspezifischen, nationalen, politischen und ökonomischen Eigeninteressen? Es stellt sich die Frage nach den dominanten Ideen, nach den herrschenden Meinungen in den Feuilletons, nach der Hoheit über die Stammtische, nach der Macht der Überschriften; das stellt die Frage nach der Leitwissenschaft und den „Leit“kulturen, nach den gemeinsamen Grundlagen einer Gesellschaft oder auch der Möglichkeit einer multikulturellen Gesellschaft. Was

⁶ Niklas LUHMANN, Organisation, in: Willi KÜPPER / Günther ORTMANN (Hg.), Mikropolitik. Rationalität, Macht und Spiele in Organisationen, Opladen 1988, 165-185; DERS., Organisation und Entscheidung, Wiesbaden 2006.

⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. ¹⁰1975, Nr. 6.4321.

⁸ Hannah ARENDT, Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München ³1987.

⁹ Ebd., 56.

¹⁰ Ebd., 83; vgl. auch ebd., 9.

¹¹ Ebd., 61.

¹² JOHANNES PAUL II., Enzyklika Centesimus annus zum hundertsten Jahrestag von *Rerum Novarum*, Rom 1991.

soll untergehen, was wird der Vergangenheit zugerechnet? Was wird systematisch ausgeblendet oder auf Zeit bzw. auf Dauer einfach vergessen? Nicht selten heißt es: Darüber, etwa über Abtreibung und Euthanasie, sollte man im 21. Jahrhundert nicht mehr diskutieren müssen. Es gibt die Hegemonie von Ideen, eine Kolonisierung des Bewusstseins,¹³ so, dass die Seelen verhext werden, das Miteinander langfristig vergiftet, dass auf Sinn verzichtet wird.¹⁴

Kommunikation und Kooperation im Hinblick auf Menschenwürde und Menschenrechte oder im Hinblick auf Gemeinwohl und Gerechtigkeit müssen in einer Sackgasse enden, wenn es nur noch parteiische Standpunkte bzw. Meinungen gibt und damit Lösungen von Unrecht eo ipso neues Unrecht bringen. Der Preis dieser Skepsis ist die Auflösung jeder belangvollen Form von Recht und Gerechtigkeit. Die Frage nach Recht und Unrecht wird in der Folge ähnlich der Frage nach dem Wetter eine Position der Laune. Die Unterscheidung zwischen Humanität und Barbarei liegt dann auf der Ebene der bloßen Emotion oder des Durchsetzungsvermögens.¹⁵ Ethische Fragen zu Leben oder Tod verkommen zu einer Frage des Geschmacks, Wahrheit oder Lüge eine Frage der besseren Taktik, Liebe oder Hass eine Frage der Hormone, Friede oder Krieg eine Frage der Konjunktur. Im Zeitalter des kulturellen Pluralismus neigen nicht wenige dazu, die widersprüchlichsten Auffassungen im Bereich der Ethik oder Religion gelten zu lassen (Günter Anders).¹⁶ Wer an dieser unterschiedslosen Liberalität, an dieser schlechten Gleichheit Anstoß nimmt, gilt als intolerant. Aus einer solchen Liberalität, „aus der unterschiedslosen Güte gegen alles droht denn auch stets Kälte und Fremdheit gegen jedes“.¹⁷

In letzter Konsequenz führt dies aber zur totalen Nivellierung: Wenn die Erkenntnis der Wahrheit als törichter Versuch erklärt wird, dann wird „Tugend

¹³ Jürgen HABERMAS spricht hier von der Kolonisierung der Lebenswelt durch systemische Intervention. Besondere Bedeutung kommt hier dem Recht zu, das – als kulturelle Institution – einerseits die Medien, Macht und Geld lebensweltlich verankern kann, auf der anderen Seite – als systemisch verfasster Handlungszusammenhang – auf nicht-kommunikative Art in die Lebenswelt interveniert. (Jürgen HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1981, 522ff.)

¹⁴ Zum Verzicht auf Sinn durch das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft und zur Verhexung des Bewusstseins vgl. Max HORKHEIMER / Theodor W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1971, 9 u. 28.

¹⁵ Vgl. Georg F. W. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Sämtliche Werke*, hg. von H. GLOCKNER, Stuttgart 1927 ff., Bd. 7, 19-37.

¹⁶ Günter ANDERS, *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*, München 1984.

¹⁷ Vgl. dazu Theodor W. ADORNO, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (= *Ges. Werke* 4, hg. von R. Tiedemann), Darmstadt 1998, 85.

und Laster“, „Ehre und Unehre“, „Kenntnis und Unwissenheit“ gleichgemacht, dann gibt es keine Unterscheidung mehr zwischen sittlichen Prinzipien und verbrecherischen Grundsätzen. Subjektive Zwecke, Meinungen und Gefühle hätten die gleiche Würde wie objektives Recht und Wahrheit. Die Nivellierung und Aufhebung der Wahrheitsfrage würde die Zerstörung „der inneren Sittlichkeit und des rechtschaffenen Gewissens, der Liebe und des Rechts unter den Privatpersonen, wie auch die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze“ implizieren.¹⁸

Macht und Ohnmacht, diese Frage ist zu stellen an das Gefüge von Politik, Wissenschaft, Medien, Medizin, Ethik und Ökonomie. Es geht um die Reichweite von Theorien, um Ansprüche von Leitwissenschaften. Wem wird die Definitionsgewalt über den Beginn und das Ende des Lebens zugeschrieben oder wer reißt sie an sich? Können wir der Naturwissenschaft die Entscheidung darüber, was der Mensch ist, welches Leben lebenswert ist und welches nicht, überlassen? Die Versuchung, den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten. Gibt es von der Evolution her eine Gerechtigkeit für die Opfer der Geschichte, eine Gerechtigkeit für die Toten? Welche Regeln braucht der Markt, damit die Wirtschaft dem Menschen dient, damit der Mensch nicht auf einen Produktionsfaktor reduziert wird?

Wo liegt das Problem?

José Casanova sieht nun nicht die Religionen als ein Problem für Europa, sondern die Annahme, dass nur säkulare Gesellschaften demokratische Gesellschaften sein können. Die säkular gewordene freiheitliche Gesellschaft ist trotz aller großen Leistungen von ihrer Wurzel her bedroht. Ein rein emanzipatorisches Freiheitsverständnis schneidet sich in der Logik der eigenen Entwicklung von den Wurzeln ab, aus denen es einmal groß geworden ist. Letztlich treibt ein rein emanzipatorisches Freiheitsverständnis ins Bodenlose des Nihilismus hinein. Das gilt auch für die Maxime, dass selbstbestimmtes Leben im Sinn einer unbezüglichen Freiheit das einzige Kriterium für sittliches Handeln etwa bei Abtreibung oder Sterbehilfe sein darf.¹⁹

¹⁸ Georg F. W. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (s. Anm. 15), 30.

¹⁹ „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod *ist* als Ende des *Daseins* im

Eine Erosion der unsere freiheitliche Ordnung tragenden Werte und Ziele ist heute denn auch unübersehbar. So ist die Gesellschaft um ihres eigenen Überlebens willen auf von ihr unabhängige Instanzen angewiesen, die für den Sinn der Freiheit eintreten und zum Einsatz für die Freiheit aller ermutigen. Der Staat und das Land leben von Voraussetzungen, „die er selbst nicht garantieren kann“. Weil er nicht vollkommen ist, ist „er zu seiner eigenen Fundierung und Erhaltung auf andere Kräfte angewiesen“ (E. W. Böckenförde).²⁰

Ist nun Religion das notwendige, unverfügbare ethische Fundament der Politik? Für Jürgen Habermas ist Religion nicht ersetzbar im Bereich individueller Tröstung und in Bezug auf eine Form quasi-politischer Praxis.²¹ Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation können wir Europäer, so Habermas 1988, nicht ernstlich verstehen, „ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen“.²² Und 2001 erinnerte Habermas daran, dass Glaube nicht notwendig zum Fürchten ist, sondern zur Selbstkontrolle einer diesseitig-demokratischen Bürgerschaft hilfreich, wenn nicht unentbehrlich. Dabei hatte er die Bioethik im Blick und gab zu verstehen, dass in religiösen Überlieferungen wie dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen Einsichten liegen, die auch eine weltliche Gesellschaft nur zu ihrem Schaden vernachlässigen kann.²³

Religion ist nicht nötig für die Begründung von moralischem Handeln, aber für die Frage nach der Sinnhaftigkeit guten Handelns angesichts der faktischen Geschichte stellt sich die Frage nach Gott unbedingt. Angesichts fortgesetzter, beschleunigter Veränderung hinkt Politik immer hinterher. Für die Suche nach Orientierung, z. B. im Bereich der Bioethik oder der Wirtschaftsethik ist das Potential der religiösen Tradition unaufgebbar.

Sein dieses Seiendes zu seinem Ende.“ (Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen 1967, 258 f.)

²⁰ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Staat – Gesellschaft – Kirche* (= *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XV*), Freiburg i. Br. ²1982, 5-120, hier 67.

²¹ „Die einfachen Wahrheiten des common sense und die geschichtlichen Kontinuitäten können freilich nicht allein die Bürde der erhofften geistig-moralischen Erneuerung tragen. Am wichtigsten ist der Appell an die bindenden Kräfte der Religion. Tatsächlich hat die Aufklärung eines nicht vermocht: das Bedürfnis nach Trost sei es zu stillen oder zum Vergessen zu bringen. Auch hat sie die zentrale Frage nicht beantwortet, ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nicht anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet – und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können.“ (Jürgen HABERMAS, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a. M. 1985, 52)

²² Jürgen HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M. 1988, 23.

²³ Jürgen HABERMAS, *Glauben und Wissen*, in: FAZ Nr. 239, 15.10.2001, 9.

„Vernunft und Religion verstricken sich auch in der Moderne noch gegenseitig in Lernprozesse. Die selbstkritische Auseinandersetzung der säkularen Vernunft mit Glaubensüberzeugungen vermöchte das Bewusstsein für das Unabgeholte religiöser Überlieferungen zu schärfen und die Vernunft gegen einen ihr innewohnenden Defaitismus zu stärken.“²⁴

Ethik in der Politik²⁵

Die Sphäre des Politischen ist ethisch nicht neutral – es ist gefährlich, im Namen von politischem Realismus Gesetz und Moral von der politischen Arena zu verbannen (CA 25). Wenn es keine ultimative Wahrheit gibt, die die politischen Aktivitäten anleitet, können Ideen und Überzeugungen leicht aus Machtgründen manipuliert werden (CA 46) – eine Demokratie ohne Werte führt zu Totalitarismus; oft anzutreffen die Idee, dass Agnostizismus und Relativismus jene philosophischen Positionen sind, die am besten mit Demokratie vereinbar sind (CA 48). Orientierungsstiftende Prinzipien des Staates sind Gerechtigkeit (PT 69)²⁶, Gemeinwohl als „raison d'être“ des Staates (RN 35²⁷, PT 54, PT 84) sowie als Auftrag an die politische Gemeinschaft, die in besonderer Weise Verantwortung für das Gemeinwohl übernehmen muss (CV 36)²⁸, die Ausrichtung an der Menschenwürde (vgl. KSL 107)²⁹, Option für die Armen: Entscheidungen im Bereich des Politischen müssen von den Realitäten der Armen geprägt sein (SRS 42).³⁰

Die Kirche hat von Christus keine besondere Sendung in der politischen Ordnung erhalten (GS 42)³¹ und geht von der Aufgabentrennung von Kirche

²⁴ Jürgen HABERMAS, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft, in: NZZ 10. Februar 2007.

²⁵ Vgl. dazu besonders Clemens SEDMAK, Theologische Ethik. Das Verständnis des Politischen nach der Katholischen Soziallehre (Manuskript).

²⁶ JOHANNES XXIII., *Pacem in terris*, Freiburg / Basel / Wien 1963.

²⁷ LEO XIII., Enzyklika *Rerum Novarum* über die Arbeiterfrage, Text in: Bundesverband der KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre – Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Bornheim 1992.

²⁸ PAPST BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate*. Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit, Rom 2009.

²⁹ PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN, *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, Vatikan / Freiburg i. Br. 2006.

³⁰ JOHANNES PAUL II., *Sollicitudo rei socialis*. Zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum Progressio*, Rom 1987; vgl. Franz BORMANN, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*. John Rawls und die Katholische Soziallehre, Fribourg 2006, bes. 182-201.

³¹ Zweites Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes*. *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Text: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 1, Freiburg /

und politischer Gemeinschaft aus (GS 76); dennoch beansprucht sie die Autorität, sich in Fragen des Politischen zu äußern – wir könnten hier von einer „semi-politischen Perspektive der Kirche“ sprechen, von einer Perspektive, die die indirekte Einflussnahme auf Politik enthält und insofern ein Interesse an Politik bekundet, als sie als Mittel zum Zweck als relevant erkannt wird. Die politische Autorität der Kirche gründet sich im Wesentlichen auf zwei Aspekte – erstens auf die von Papst Paul VI. am 4. Oktober 1965 in seiner „Ansprache an die Vertreter der Nationen“ angesprochene Rolle als „Expertin in Menschlichkeit“³². Damit ist eine für die Politik entscheidende Vision verbunden, die Vision der Menschenwürde geoffenbart in ihrer Fülle im Mysterium des inkarnierten Wortes (CA 48). Mit dieser Vision hängt die Einsicht in die fundamentale moralische Ordnung, die sämtliche Sphären des menschlichen Daseins grundlegt, zusammen. Zweitens gründet sich die politische Autorität der Kirche auf das gerade aus religiösem Fundament stammende Mandat, sich zugunsten der Bedürftigen einzusetzen (GS 42), ein koordinierter Einsatz, der in der Sphäre des Politischen erfolgt. Die Kirche versteht sich nicht als neutrale und passive Beobachterin, sondern drängt Christinnen und Christen zum entsprechenden Engagement und bezieht selbst Stellung. Drittens ist die sichtbare Kirche selbst Interessensträger in der Sphäre des Politischen, sie anerkennt, dass sie Hilfe von Menschen bekommt, die in der politischen Sphäre aktiv sind (GS 44).

Zur Grammatik theologischer Ethik

Neuralgische Punkte – wenn man sich z. B. die „Opinions“ der European Group on Ethics (EGE) ansieht: Welches Menschenbild („Seele“!) impliziert eine ethische Position, welches Verständnis von Gesellschaft (gemeinwohlorientiert!) und welches Verständnis des menschlichen Lebens (auf ein Ziel hin)? Eine theologische Ethik wird die Frage nach dem Ersten (Woher), dem Letzten (Wohin) und dem Schwächsten („wer verliert?“) stellen und ethische Fragen mit dem „finis ultimus“ in Zusammenhang bringen. Indem theologische Ethik diese Klarheit und Ehrlichkeit im Umgang mit den letzten Fragen einklagt („Telos“ der Politik), leistet sie einen Beitrag zu wahrhaftiger Politik. Eine theologische

Basel / Wien 2004, 592-749, hier 726-728; Kommentar von Hans-Joachim SANDER, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. von Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 4, Freiburg / Basel / Wien 2005, 581-869.

³² JOHANNES PAUL II., Const. Apost. Ex Corde Ecclesiae, Nr. 13, in: AAS 82 (1990) 1475-1509.

Ethik wird Wahrhaftigkeit in den unangenehmen ersten und letzten Fragen einklagen, vor allem in Bezug auf die Fragen „Wohin“, „Warum“, „Wer verliert?“

Verständlichkeit

Um gehört zu werden, bedarf es aufgrund einer geteilten Geschichte der Verständlichkeit in der Sprache (nach Gadamer Voraussetzung für Horizontverschmelzung)³³. Das ist eine besondere Herausforderung theologischer Ethik angesichts zunehmender Kommunikationslosigkeit. Es gilt, einen Diskussionszusammenhang trotz Meinungsverschiedenheiten aufrecht zu erhalten, einen Mitteilungszusammenhang trotz der Unmöglichkeit von Diskussion zu wahren, nach einem Intentionszusammenhang trotz Unverständnis zu suchen. Theologische Ethik wird sich ähnlich wie die Kirche im Allgemeinen darum bemühen müssen, mindestens den Mitteilungszusammenhang aufrecht zu erhalten. Das Bild des Gesprächs, das Hans-Georg Gadamer als hermeneutisches Grundmodell aller Verstehensbemühungen angesehen hat, kann auch in der Sphäre des Politischen einen Platz beanspruchen. Ein Gespräch hat die entscheidende Qualität, dass es Entscheidendes von einer Erwidmung erwartet und deswegen in jedem Zug offen für Antwort und Korrektur ist.³⁴

Glaubwürdigkeit

Um gehört zu werden, bedarf es der „Glaubwürdigkeit“: Diese ist gebunden an drei Bedingungen: Korrespondenz zwischen Innen und Außen; Kohärenz in verschiedenen Lebensbereichen; Konsequenz im Halten von Versprechen. Der Begriff der Glaubwürdigkeit avancierte in Überlegungen zu einer Ethik des öffentlichen Lebens zu einer Kernkategorie.³⁵ Glaubwürdigkeit ist eine Kategorie, die mit den Begriffen „Wahrhaftigkeit“, „Integrität“ und „moralischer Anstrengung“ in Zusammenhang gebracht werden kann. „Wahrhaftigkeit“ bezieht sich auf das aufrichtige und auch angesichts von Widrigkeiten bestehende Bemühen, die erkannte Wahrheit zu sagen und nach der erkannten Wahrheit zu leben. „Integrität“ bezieht sich auf die Redlichkeit der Absicht, sich an der Wahrheit

³³ Hans-Georg GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁴1975.

³⁴ Vgl. Rowan WILLIAMS, Theological Integrity, in: DERS., On Christian Theology, Oxford 2000, 3-15, bes. 3f.

³⁵ Charles TAYLOR, Quellen des Selbst, Frankfurt a. M. 1994; DERS., The Ethics of Authenticity, Cambridge / MA 1991; Lionel TRILLING, Sincerity and Authenticity, Cambridge / MA 1974.

auszurichten und das eigene Leben damit nicht nur von Vertrauen und Glaubwürdigkeit, einem persönlichen Standpunkt aus zu gestalten und in den Dienst eines größeren Rahmens zu stellen. „Moralische Anstrengung“ spricht den Aufwand an, der mit dem Bemühen um Wahrheit und deren Umsetzung wie auch mit der Bereitschaft, auch einen Preis für dieses Bemühen zu bezahlen, verbunden ist. Der Begriff der Glaubwürdigkeit bewegt sich an der Schwelle von Gesinnung und Handeln, Glaubwürdigkeit hängt an der Korrespondenz zwischen Rede und Tun, an der Kohärenz der eigenen Lebensführung und Selbstpräsentation in den unterschiedlichen Lebenskontexten, an der Sensibilität gegenüber dem jeweils vorliegenden Kontext und an der Konsequenz im Umsetzen von Versprechen.

Glaubwürdigkeit hat mit einem Freisein von Widersprüchlichkeit zu tun. Widersprüchlichkeit wird dabei in dem Sinne geschichtlich angesetzt, dass in der Vergangenheit eingegangene Bindungen („commitments“) durch Versprechen oder Positionierungen als Referenzgröße herangezogen werden. Robert Brandom hat diese Dynamik der nachwirkenden Selbstverpflichtung mit dem Begriff der „discursive commitments“ ausgedrückt – die derart strukturiert sind, dass mich jede Aussage, die ich treffe, auf weitere sprachliche Handlungen festlegt.³⁶ Glaubwürdigkeit hat wesentlich mit der Anerkennung von eingegangenen Selbstverpflichtungen und mit der entsprechenden Einlösung dieser Anerkennung im Handeln zu tun.

Bewusstsein von dem, was fehlt

Ethik in der Politik darf den fundamentalen Fragen, die eine Gesellschaft als ganze betreffen, nicht ausweichen. Sie ist einer Kultur der Reflexion und Reflexivität verpflichtet, die auch die Grundfragen nach Fundament und Ziel einer Gesellschaft stellt. Diese Fragen tangieren jene Aspekte, die das Gemeinwesen überhaupt und als solches thematisieren. Politik steht damit nicht nur in besonderer Beziehung zur Wahrheit, sondern auch in besonderer Beziehung zu Sinn und Sinnfragen. Diesen Zusammenhang von Ethik und Sinn sehe ich bei Friedrich Daniel Schleiermacher grundgelegt:³⁷ Aufgabe der Ethik als „Gesamtwissenschaft der Vernunft“ bzw. „Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirkung“

³⁶ Robert BRANDOM, *Making It Explicit*, Cambridge/MA 1994.

³⁷ Vgl. Friedrich Daniel SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, hg. von Heinrich SCHULZ, Darmstadt 1973; DERS., *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Glaubenslehre)*, 2 Bde, hg. von M. REDEKER, Berlin 1960, hier I 14; Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 215.

keit“ ist es, die Notwendigkeit der Frömmigkeit für die menschliche Natur zu erweisen, wenn sie für sich „Bedeutung“ und „Sinn“ beansprucht. Theologische Ethik ist also zwischen Spekulation und Empirie vergleichende kritische Wissenschaft, nicht bloß die Wissenschaft von Normen.

Aufgabe der theologischen Ethik ist es, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, zu schaffen und „die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ zu erhalten:

„Gleichwohl verfehlt die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wach zu halten.“³⁸

Damit ist eine Tiefendimension der menschlichen Koexistenzgestaltung angesprochen, die Frage nach Fundament und „Telos“ des Gemeinwesens: „Woraufhin“ und „warum“ soll Zusammenleben politisch gestaltet werden?

³⁸ Jürgen HABERMAS, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt (s. Anm. 24).

HERIBERT WAHL

Freude und Hoffnung der Steuerleute, die vorwärts rudern, und Ermutigung aller – im Boot und außerhalb

Pastoraltheologisch-psychologische Glosse¹ zu „Evangelii gaudium“

Abstract: From a pastoral-psychological point of view, the essay retraces the encouraging pastoral program of Pope Francis. He invites to leave an anxious self-orientation in all Church activities, to go out to the boundaries of life, and to perform a missionary evangelization by promoting the „Joy of the Gospel“ („Evangelii gaudium“) and acting compassionately. This favours a non-judgemental attitude and self-critical reflection on the various challenges to „the Church in the Modern World“ (cf. „Gaudium et spes“).

„Ich bin nämlich eigentlich ganz anders,
ich komme nur so selten dazu.“
(Ödön von Horváth 1926)

Manchmal könnte die Kirche Jesu Christi wohl auch diesen selbstironischen und doch warmherzigen Stoßseufzer von Ödön von Horváth nachsprechen. Manchmal jedoch kommt sie ihrem „Eigentlich-ganz-anders-Sein“ durchaus näher. Es gibt da in der Geschichte der Nachfolge-Gemeinde Jesu eine erstaunliche Kontrapunktik. Der Heilige Geist setzt deutliche Gegenakzente, wo man schon gar nicht mehr zu hoffen wagte, dass wirklich Neues, Anderes als bisher, aufkeimt. Das war schon Israels prophetische Erfahrung: „Seht, ich schaffe Neues. Schon sprosst es auf, merkt ihr es nicht?“ (Jes 43,19) – ein neuer Exodus ist hier dem Gottesvolk als Freudenbotschaft verheißen.

In seinem ersten eigenständigen Apostolischen Schreiben „Evangelii gaudium“ (2013) spricht Papst Franziskus „über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute“. Sicher mit Bedacht knüpft er mit dieser Verortung direkt an die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ (07.12.1965) an, die ausdrücklich von den Aufgaben und Optionen der „Kirche in der Welt von heute“ sprechen wollte, und zwar in einem konziliaren Lehrschreiben, dessen „Charak-

¹ Sie führt meine in dieser Zeitschrift (TThZ 117 [2008] 338-348) vorgelegte Glosse fort, die damals auf nicht wenig (wenn auch verdeckte) Ablehnung stieß: „Die Angst der Steuerleute, die zurückrudern – und die Trauer derer, die im Boot sitzen (bleiben). Eine pastoraltheologisch-psychologische Glosse: ‚Trauer und Angst‘ in der Kirche von heute statt ‚Freude und Hoffnung‘ (Gaudium et spes)?“ Ich freue mich, dass wenige Jahre danach, mit ermöglicht durch den bahnbrechenden Rücktritt Benedikts XVI. (2013), in wichtigen Punkten andere Perspektiven aufleuchten.

ter und Intention ebenso pastoral wie lehrhaft“ (dogmatisch) ist, wie die erste Fußnote in diesem Konzilsdokument unmissverständlich festhält. Doch diese evangeliumsgemäße Doppelstruktur wird gegenwärtig wieder – mehr oder weniger subtil – in Frage gestellt.²

1. Der Kampf um (gegen) das Konzil geht zwar weiter...

In römischen Dissertationen und Symposien unserer Tage findet eine fatale Relativierung des Begriffs „pastoral“ und seiner Verpflichtungskraft für die Lehre und Praxis der Kirche statt: „Die Qualifizierung des Konzils als ‚pastoral‘ vermindert in der Tat die Bedeutung seiner Akten und Dokumente.“³ Man wollte, so unterstellen diese Gruppierungen und ihre Autoren, wie der frühere Lateran-Dogmatiker Gherardini, „ein *Pastoralkonzil*. Und nur ein *Pastoralkonzil*“.⁴ Und ausgerechnet Bischof Fellay von der Piusbrüderschaft rühmt 2012 die These einer Dissertation (Kolthaus), indem er an Lefebvre anknüpft: „Die Autorität des Konzilslehramtes entspricht der einer Predigt in den 60er Jahren.“⁵ Konkret bedeutet dies: Man kann auch dann „katholisch sein, wenn man die Religionsfreiheit, die Ökumene und den Dialog mit den nicht-christlichen Religionen ablehnt“.⁶

Ob der Bischof von Rom sich dieser Art von relecture anschließen würde, darf man bezweifeln. Erfreulicherweise gibt es im deutschen Sprachraum Kardinäle und Bischöfe, die dezidiert von der Systematischen Theologie herkommen und das Konzil nicht relativieren oder gar abwerten müssen (z. B. Walter Kasper, Karl Lehmann, Kurt Koch, Reinhard Marx, Manfred Scheuer, Stephan Ackermann), während andere – obwohl Pastoraltheologen – faktisch das Konzil kon-

² Vgl. Christian BAUER, *Pastorale Lehrverkündigung? Wider die Relativierung der dogmatischen Autorität des Zweiten Vatikanums*, in: *Diakonia* 44 (2013) 43-47.

³ Roberto de MATTEI, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte* (Lindau 2011), zit. nach BAUER (s. Anm. 2), 46.

⁴ Brunero GHERARDINI, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Ein ausstehender Diskurs* (Mülheim 2010), zit. nach BAUER (s. Anm. 2), 45.

⁵ Zit. nach BAUER (s. Anm. 2), 44. Der Skopus ist klar: Eine Predigt ist nicht „unfehlbar“ und amtlich verpflichtend. Nebenbei: welche Sicht der Predigt!

⁶ Andreas BATLOGG, Rezension zu F. Kolthaus, *Pastorale Lehrverkündigung*, in: *StdZ* 230 (12/2012), zit. nach BAUER (s. Anm. 2), 44. Auf dieser Linie auch Kardinal Brandmüller: Über diese „lehrmäßig nicht bindenden Inhalte“ „kann man reden“. Daher bräuchten sich die Piusbrüder gar nicht so zu echauffieren: alles diskutabel! Leider gibt es auch eine Rede des Kardinals Ratzinger (1988), in der er vom „niedrigeren Rang“ des Konzils „als reines Pastorkonzil“ sprach, das man nicht zum „Superdogma“ hochstilisieren dürfe. Vgl. BAUER (s. Anm. 2), 45, der mittlerweile ein komplexes römisches „Zitationsnetzwerk“ am Werk sieht.

terkariert und sein Verständnis vom bischöflichen Pastoral-Amt schwer diskreditiert haben. Der große Konzilstheologe Marie-Dominique Chenu sah die Gestalt von „Gaudium et spes“ 1966 glasklar: „Pastorale Konstitution – das ist eine neue Kategorie in der Sprache der Kirche [...] Aussagen zur Grundverfassung der Kirche selbst [...]. Damit ist die ärgerliche Trennung von Dogma und Pastoral [...] bereinigt [...]. Dieses Konzil ist pastoral. Und das ganze Konzil ist genau darin zugleich auch dogmatisch.“⁷ Somit ist wieder die Balance gefunden zwischen Dogmatik und Pastoral; beide mühen sich – auf unterschiedliche Weise – um die weitergehende Reich-Gottes-Verkündigung und -Praxis Jesu in dieser Welt: Ist es der kirchlichen Lehre um die – immer nachträgliche! – denkerische Durchdringung des gelebten und gefeierten Glaubens und um eine Art „Grenzschutz“ für seltene, wirklich extreme Gefährdungssituationen zu tun, wo der Kern auf dem Spiel steht, so zielt der eigentümliche Dienst der Pastoral auf die lebens- und institutionspraktische Ermöglichung und Förderung des in Wort, Sakrament und Liebe (Karl Rahner) gelebten und gefeierten Glaubens unter den jeweiligen kulturellen und politischen Bedingungen. Das haben damals Konzilstheologen wie Chenu, Congar, de Lubac, Küng, Ratzinger, Schillebeeckx u.v.a. in neuer Sprache mit vorbereitet und später begleitet.

Die neue Sprache erfordert natürlich eine ihr entsprechende neue Praxis! Von ihr handelt „Evangelii gaudium“ (EG), denn Franziskus sucht „die Christgläubigen... zu einer neuen Evangelisierung einzuladen“, „um Wege für den Lauf der Kirche in den kommenden Jahren aufzuzeigen“ – gegen alle „individualistische Traurigkeit“, „innere Leere“ und „Vereinsamung“ (EG 1). Aus dem Reichtum dieser Enzyklika greife ich aus pastoraltheologisch-psychologischer Sicht exemplarisch einige Impulse auf. Sie „liefert“ die von einigen deutsch-römischen Prälaten hartnäckig vermisste und in reichlich unverfrorenem Ton eingeforderte „Programmatik“ des neuen, überraschungsreichen, daher verstörenden Pontifikats in aller wünschenswerten Deutlichkeit.

2. ... doch das Boot nimmt (wieder) Fahrt auf

Dass es bei der Ausrichtung auf den Kern des Glaubens nicht (mehr) um Kleiderfragen, dogmatische Nostalgie, Konzessionen an ewig rückwärts Gewandte oder um liturgizistische Quisquilien geht, machte der allererste Auftritt des neu gewählten, bescheiden gewandeten Papstes als Bischof von Rom deutlich genug, der vor seinem Segen für die Anwesenden diese um ihr Gebet für ihn in seiner

⁷ Marie-Dominique CHENU, Une Constitution Pastorale de l'Église, in: Peuple de Dieu dans le Monde (Paris 1966), zit. nach BAUER (s. Anm. 2), 46.

neuen Aufgabe bat. All die größeren und kleineren Änderungen im Auftreten, im persönlichen Leben, im Stil des Redens und der Amtsführung sind ja keine PR-Gags einer unsicher Aufmerksamkeit heischenden Persönlichkeit (wie gelegentlich vermutet wird). Ganz im Gegenteil entspringen sie, glaubwürdig und botschaftskonform, dem Bemühen um einen erkennbar eigenen Pastoral-Stil, wie er nach Überzeugung dieses Papstes die gesamte Kirche, erst recht ihre Leitungsgremien, ihre Organisation und Verwaltung prägen muss. Diesen „bestimmten Stil der Evangelisierung“ lädt er ein, „in allem, was getan wird, zu übernehmen“ (EG 18); er lädt – postbarock und postabsolutistisch – ein und schreibt nicht vor. Das beleuchtet die enorme praktische Bedeutung einer „Pastoralästhetik“ (Walter Fürst), die gelernt hat, auf die Botschaft ästhetischer Stile und ihrer Symbol-Zeichen zu achten. „Exempla trahunt“ – man sieht staunend Lernprozesse sogar an höchsten Stellen und Rängen anheben, wo man dies bisher nicht zu hoffen gewagt hätte.

Mit seinem einfachen Lebensstil tritt Franziskus zugleich für eine konsequente Außen-Orientierung des gesamten kirchlich-pastoralen Handelns ein. Er nimmt dazu Grundimpulse der 5. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe von Aparecida (2007) auf, bei der er eine gewichtige Rolle spielte: „Wir können nicht passiv abwartend in unseren Kirchenräumen sitzen bleiben“; wir haben vielmehr „von einer rein bewahrenden Pastoral zu einer entschieden missionarischen Pastoral überzugehen“ (EG 15).

3. Evangelisierende Seelsorge als missionarischer „Gang nach draußen“

Der vorgeschlagene Übergang von einer wartenden „Komm-her!“-Pastoral zu einer „Geh-hin!“-Struktur ist theoretisch gewiss nicht neu, hat aber – zumindest in der „normalen“, überkommenen Pfarrseelsorge bei uns – noch nicht so recht gezündet und wird in den Augen des Papstes z.T. überdeckt durch die großen pastoralen Umstrukturierungen. Spirituell und organisatorisch richtig angegangen, könnten diese aber in the long run gerade für eine neue Ausrichtung fruchtbar werden. Voraussetzung dafür ist allerdings eine Evangelisierungsdynamik, die Franziskus mit „Mut und Orientierung“⁸ umschreibt und die er der „Gesamtheit des evangelisierenden Gottesvolkes“ zur Umsetzung vorlegt (EG 17).

⁸ In der Homilie der Pontifikalvesper zur Eröffnung der Heilig-Rock-Tage in Trier am 27. April 2014 hat Bischof Stephan ACKERMANN den Mut als jene Eigenschaft hervorgehoben, welche die beiden damals frisch heiliggesprochenen Päpste Johannes XXIII. und Johannes Paul II. verbindet: „Es tut gut, wenn solche Menschen ‚auf den Leuchter gestellt‘ werden.“ Denn allzu oft sei die Kirche durch Furcht und Mutlosigkeit gehemmt.

Vermutlich kennt der Papst die eindringlichen Mahnrufe seines Ordensbruders Alfred Delp SJ, die dieser in der Gestapo-Haft zu Papier gebracht und mit seinem konsequent diakonischen Lebensstil besiegelt hat. Ob die Kirche noch einmal einen Weg findet zu den nach 2000 Jahren Christentum müde gewordenen Menschen, hänge ab von der „Rückkehr der Kirchen in die ‚Diakonie‘: in den Dienst der Menschheit“.

„Es wird kein Mensch an die Botschaft vom Heil und vom Heiland glauben, solange wir uns nicht blutig geschunden haben im Dienste des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen [...] Rückkehr in die ‚Diakonie‘ habe ich gesagt. Damit meine ich das Sichgesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistens zu helfen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlassenheiten und Verstiegenheiten des Menschen, um bei ihm zu sein genau und gerade dann, wenn ihn Verlorenheit und Verstiegenheit umgeben. ‚Geht hinaus‘, hat der Meister gesagt – und nicht ‚Setzt euch hin und wartet, ob einer kommt.‘ [...] Ob die Kirchen den [...] von den göttlichen Kräften erfüllten, schöpferischen Menschen noch einmal aus sich entlassen, das ist ihr Schicksal. Nur dann haben sie das Maß von Sicherheit und Selbstbewusstsein, das ihnen erlaubt, auf das dauernde Pochen auf ‚Recht‘ und ‚Herkommen‘ usw. zu verzichten [...] nur dann schlagen in ihnen die bereiten Herzen, denen es [...] nur um eines geht: im Namen Gottes zu helfen und zu heilen.“⁹

Klare Parallelen zur programmatischen Orientierung der Pastoral nach außen, weg von einer ängstlich um sich selbst kreisenden Kirche, der es nur um ihr Ergehen zu tun ist. Nur dass diese aufrüttelnden Sätze bereits vor bald 70 Jahren niedergeschrieben wurden, „im Angesicht des Todes“. Dieser Weg nach draußen, den Delp für die Kirche herbei ersehnt, klingt nach Franziskus: „Ich glaube, überall da, wo wir uns nicht freiwillig um des Lebens willen von der Lebensweise [des kirchlichen Rechthabens] trennen, wird die geschehende Geschichte uns als richtender und zerstörender Blitz treffen [...]. Wir sind trotz aller Richtigkeit und Rechtgläubigkeit an einem toten Punkt.“¹⁰ Vielleicht deshalb markiert der neue Papst am Beginn seines Lehrschreibens so deutlich lehramtliche Zurückhaltung und zielt eine „heilsame Dezentralisierung“ an: „Ich glaube auch nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen“ (EG 16)!

Damit ermutigt er doch – positiv gewendet – unüberhörbar zu selbständigem Denken und beherztem Angehen der brennenden Fragen vor Ort, durch Bischöfe und das ganze Gottesvolk. Wer Ohren hat zu hören... Letzte Grenzziehungen, die das Lehramt gegen massive Verzerrungen und Deformationen des

⁹ Alfred DELP, Das Schicksal der Kirchen, in: DERS., In Freiheit und in Fesseln. Ein Vermächtnis, Leipzig 1965, 379-381.

¹⁰ Ebd., 381.

überkommenen Glaubens vornehmen muss, dürfen nicht unter der Hand die gesamte hierarchische Struktur der kirchlichen Organisation penetrieren und fatal bis „nach unten“ durchprägen. Der Papst dagegen erinnert uns (in einer für viele noch ungewohnt direkten Sprache) an die originäre Verantwortung aller Getauften und ebenso an die spezifische Verantwortung der Amtsträger, die – so kann man auch viele andere seiner Äußerungen verstehen – eine viel größere Freiheit des Handelns vor Ort ermöglicht; dazu ermutigt er direkt.

Auch ein Alfred Delp war mit seinem kirchenkritischen Blick nicht gerade zimperlich: Es bedürfe gegenwärtig einer Kirche, aus der keine „heilsängstlichen oder pfarrerhörigen Karikaturen“, sondern wieder „erfüllte, schöpferische Menschen“ kommen, denen es als „Sachwalter“ allein darum geht, ohne Anmaßung „im Namen Gottes zu helfen und zu heilen“; eine Kirche, die – vom Menschen und seiner Not beunruhigt und bedrängt – „sich selbst viel mehr als Sakrament, als Weg und Mittel“ begreift, nicht als „Ziel und Ende“.¹¹

4. Diakonische Evangelisierung: Anderen Leben geben

Das Bedrängende lag – damals extrem zugespitzt – im längst schon eingetretenen Bedeutungsverlust des Christentums und der Kirchen:

„Die christliche Idee ist keine der führenden und gestaltenden Ideen dieses [20.] Jahrhunderts. Immer noch liegt der ausgeplünderte Mensch am Wege. Soll der Fremdling ihn noch einmal aufheben? [...] Was gegenwärtig die Kirche beunruhigt und bedrängt, ist der Mensch. Der Mensch außen, zu dem wir keinen Weg mehr haben und der uns nicht mehr glaubt. Und der Mensch innen, der sich selbst nicht mehr glaubt, weil er zu wenig Liebe erlebt und gelebt hat.“¹²

Auch hier überrascht die Nähe zum gegenwärtigen Papst, der ebenso klar und realistisch-nüchtern die äußere, kulturell-politische Situation wahrnimmt und mit einem warmen, unaufdringlichen und feinfühligem psychologischen Verstehen verbindet: Es braucht ein sicheres Selbstbewusstsein (auch im Blick auf die Institution Kirche) wie auch die lebensnotwendige Erfahrung von Geliebtsein, um überhaupt ein stabiles Selbst entwickeln, von sich selber absehen und zu den Anderen, an die Grenzen hinausgehen zu können. Franziskus stellt solche Erfahrung in den Kontext der Freiheit: „Jeder Mensch, der eine tiefe Befreiung erfährt, erwirbt eine größere Sensibilität für die Bedürfnisse der anderen“ (EG 9), und „die größte Freude am Leben erfahren jene, die sich nicht um jeden Preis

¹¹ Alfred DELP, Im Angesicht des Todes, Frankfurt/Main 1958, 104-106; vgl. ¹¹1981, 141ff.

¹² Alfred DELP, Das Schicksal der Kirchen (s. Anm. 9), 381.

absichern, sondern sich vielmehr leidenschaftlich dazu gesandt wissen, anderen Leben zu geben“ (EG 10).

„Anderen Leben geben“ – das lässt die pastorale Programmatik von Franziskus (wie von Pater Delp) im Licht der modernen Selbst- und Beziehungspsychologie aufleuchten und zeigt neben ihrer biblisch-theologischen Fundierung auch ihre humanwissenschaftliche Modernität auf. Der in der Sprache dieser neuen Theorien formulierte Ansatz für die Seelsorge, besonders auch für die Sakramentenpastoral und die heute zu ermöglichende symbolische Erfahrbarkeit, kann hier nur angedeutet werden.¹³ Das Grundmodell leuchtet in der Sequenz 1-3 auf, die ich den „generativen Gestaltkreis lebensmehrender Liebe“ nenne (s.u. die schematische Abbildung): Die entwicklungspsychologisch, anthropologisch und (gnaden)theologisch grundlegende Beziehung (zwischen dem sich entfaltenden Selbst-Pol und dem es tragenden und haltenden lebensmehrenden Pol (1), dem „lifegiver“) bleibt nicht in ihrer Wechselseitigkeit gefangen; sie öffnet sich in der mir/uns ermöglichten Selbstwerdung (2) auf die neue Befähigung (3) hin, das geschenkte Leben (auf allen Ebenen und in all seinen Formen) nun seinerseits generativ weiterzugeben. Dass sich darin eine trinitarische und pneumatologische Analogie¹⁴ verbirgt, sei ebenfalls nur angedeutet.

¹³ Vgl. Heribert WAHL, *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Münster 2008; DERS., *Pastorale Grundhaltungen als Beziehungsethik im Geist Jesu Christi. Skizzen zu einer Pastoraletik*, in: Markus GRAULICH / Martin SEIDNADER (Hg.), *Unterwegs zu einer Ethik pastoralen Handelns*, Würzburg 2011, 54-80; DERS., *Verkündigung und Sprache. Überlegungen zur symbolischen Erfahrung und mystagogischen Pastoral*, in: TThZ 122 (2013) 146-164.

¹⁴ Zum „Geist, der lebendig macht“ (Spiritus vivificans), wie wir im Credo bekennen (vgl. 2 Kor 3,6).

Der generative „Gestaltkreis“ lebensmehrender Beziehung (lifegiving)



Die von Franziskus gesehene „Sensibilität für die Bedürfnisse der anderen“ (EG 9) entspricht genau der Empathie, die vitale Voraussetzung des Gestaltkreises ist und selber erst (ab extra) ermöglicht und geschenkt sein muss, um wirken zu können. Das kleine Schema deckt – über die basale Form der menschlichen Beziehungswirklichkeit (Mutter / Kind) am Anfang des Lebens und deren Transformationen über den gesamten Lebenszyklus bis zum Sterben hinweg – auch Vorgänge auf sozialen, institutionellen und organisatorischen Ebenen ab, also auch ekklesiale. Diese Prozesse verlaufen prinzipiell unabschließbar und Generationen übergreifend (intergenerational), auch im übertragenen Sinn von Organisationen, Institutionen etc.

5. Missionarisches Handeln als „Paradigma für alles Wirken der Kirche“ (EG 15) – Mission als Kon-Takt

Die Freude aus dem Evangelium, die der Enzyklika den Namen gibt, lebt immer aus der „Dynamik des Aufbruchs und der Gabe, des Herausgehens aus sich selbst, des Unterwegsseins und des immer neuen [...] Aussäens“ (EG 21). Alle sind berufen zu diesem neuen Aufbruch, dessen Dynamik Gott seit Abraham in den Gläubigen auslösen will, um „hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“ (EG 20). Kirche im Aufbruch ist „Gemeinschaft der missionarischen Jünger, die die Initiative ergreifen, die sich einbringen, die begleiten, die Frucht bringen und feiern“ – weil der Herr längst die Initiative ergriffen hat und seiner Gemeinde in der Liebe zugekommen ist (vgl. 1 Joh 4,10): Furchtlos kann sie auf die Anderen zugehen, die Fernen suchen und an den Wegkreuzungen die Ausgeschlossenen einladen, und zwar aus dem „unerschöpflichen Wunsch, Barmherzigkeit anzubieten“, weil wir selber die unendliche Barmherzigkeit des Vaters erfahren haben (vgl. EG 24). Um nur kurz diese fünf Perspektiven (Initiative ergreifen, sich einbringen, begleiten, Frucht bringen, feiern) aufzugreifen: „Wagen wir ein wenig mehr, die Initiative zu ergreifen! Als Folge weiß die Kirche sich ‚einzubringen‘“ (EG 24).

Würde dieser klare Aufruf zu mutiger Initiative und Selbsteinsatz von mutigen Verantwortlichen (Bischöfen und Seelsorgenden) gehört und vor Ort ernst genommen, etwa angesichts der Leidensgeschichte von geschiedenen und wiederverheirateten Katholiken, so käme dadurch auch die ganze „evangelisierende Gemeinde“ mehr dazu, „sich einzubringen“, wie es sich Papst Franziskus im Gefolge von Jesu Fußwaschungsmodell durchaus „programmatisch“ (EG 25) vorstellt: Sie „stellt sich durch Werke und Gesten in das Alltagsleben der andern,

verkürzt die Distanzen, erniedrigt sich nötigenfalls bis zur Demütigung und nimmt das menschliche Leben an, indem sie im Volk mit dem leidenden Leib Christi in Berührung kommt“ (EG 24), statt durch unbarmherziges, rigid ‚korrekt-objektives‘ rechtliches¹⁵ Handeln neue, zusätzliche Wunden zu schlagen. Zumal der Papst im Blick auf den (für Betroffene offiziell verbotenen) Empfang der Eucharistie Klartext spricht, indem er sich auf Ambrosius beruft: Als Fülle des sakramentalen Lebens ist die Eucharistie „nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen“ (EG 47).

Laut Franziskus wird ein Bischof, der das missionarische und pastorale Miteinander in seinem Bistum fördern will, sich bisweilen an die Spitze des Zuges setzen, manchmal einfach „inmitten aller sein mit seiner [...] barmherzigen Nähe“, aber manchmal auch hinter dem Gottesvolk hergehen, um Zurückbleibenden zu helfen „und – vor allem – weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden“ (EG 31)! In dieser Linie des „sensus fidelium“ denkt Franziskus auch an eine „Neuausrichtung des Papsttums“, weil man – trotz der verbalen Öffnungsabsicht Johannes Pauls II. – hier „wenig vorangekommen“ sei. „Übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen“ (EG 32).

Diese und andere altbekannte Gravamina werden hier endlich auf höchster kirchenleitender Ebene in aller Klarheit angesprochen (Kollegialität, Kompetenzen der Bischofskonferenzen etc.). Das „bequeme pastorale Kriterium des ‚Es wurde immer so gemacht‘“ ist in der Seelsorge aufzugeben – und wieder ergeht die Einladung an *alle*, „wagemutig und kreativ zu sein“; gemeinschaftlich nach Zielen, Mitteln, Strukturen und Methoden zu suchen, „großherzig und mutig die Anregungen dieses Dokuments aufzugreifen, ohne Beschränkungen und Ängste“ (EG 33). Dafür müssen „alle Gemeinschaften“ das Nötige anpacken, „um auf dem Weg einer pastoralen und missionarischen Neuausrichtung voranzuschreiten, der die Dinge nicht so belassen darf wie sie sind. Jetzt dient uns nicht eine ‚reine Verwaltungsarbeit‘. Versetzen wir uns in allen Regionen der Erde in einen ‚Zustand permanenter Mission‘“ (EG 25). Denn es „gibt kirchliche Strukturen, die eine Dynamik der Evangelisierung beeinträchtigen können“ (EG 26).

Man könnte diese Vision einer permanenten Mission auch mit dem grandios einfachen und treffenden Wort der Mystikerin Madeleine Delbr el einfangen:

¹⁵ Vgl. jedoch kirchenrechtliche und moraltheologische Vorstöße und Vorschläge, die in andere Richtung weisen (Peter Krämer; Sabine Demel; Johannes Brantl; Eberhard Schockenhoff u. a.).

„Mission besagt Kontakt.“¹⁶ In drei Wörtern fasst diese verdichtete Wendung die Linie seit „Gaudium et spes“ wunderbar zusammen: Evangelisierung muss, um Menschen zu berühren, sich selber berühren lassen; sie muss in Kon-Takt mit sich selbst, den Anderen und ihrem Leben sein. Der engagierten Sozialarbeiterin Madeleine Delbr el war schon 1933 im kommunistischen Ivry klar: „Kirche muss in der Welt sein“, sie darf sich nicht abschotten. Erst dreißig Jahre später – nach dem traurigen Ausgang des Experiments der französischen Arbeiterpriester – ringt sich das Vaticanum II zu dieser missionarisch-dialogischen Einstellung durch, hart umkämpft, bis heute nicht wirklich überall nachvollzogen. Wie auch, wenn ein Kardinal Siri (Genua), damals immerhin ein papabile, sagen konnte: „Die Kirche wird 50 Jahre brauchen, um sich von den Irrwegen Johannes‘ XXIII. zu erholen“¹⁷ – die haben wir gerade hinter uns! Dieser Angelo Roncalli freilich, Bischof von Venedig, rief vor seiner Abreise zum Konklave, das ihn dann überraschend zum Papst wählte, seinen Seminaristen zu: „Die Kirche ist jung, sie bleibt, wie stets in ihrer Geschichte, wandlungsfähig.“¹⁸

Kein Wunder also, dass der neue Papst unter der Überschrift „Eine unauf-schiebbare kirchliche Erneuerung“ träumt „von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient“ (EG 27). Inmitten der Strukturreformen muss die Seelsorge in allen Bereichen „expansiver und offener“ werden, müssen kreative Seelsorgende „wirklich in Kontakt (!) [...] mit dem Leben des Volkes“ stehen und in einer ständigen Haltung des Aufbruchs leben, „um nicht einer Art kirchlicher Introversion zu ver-fallen“ (Johannes Paul II., *Ecclesia in Asia* [2002]; vgl. EG 27).

Gegen diese lähmende, ja letale Binnenorientierung und Selbstvernarrtheit plädiert Franziskus auf vielerlei Ebenen und in vielfältigen Feldern für ein verändertes kirchliches Handeln und Denken. Nur stichwortartig erwähnt sei sein Einspruch:

- gegen eine liberal-kapitalistisch entfesselte „Wirtschaft der Ausschließung“, „die tötet“ (EG 53); vgl. jetzt „Laudato si“ (2015);
- gegen die Vergötzung des Geldes (EG 55);

¹⁶ Madeleine DELBR EL, *Christ in einer marxistischen Stadt, Frankfurt/Main 1974*, 98; zit. n. Klemens ARMBRUSTER, *Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral*, Freiburg 1999, 232.

¹⁷ Zit. n. Hermann Otto PESCH, *Das zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 52.

¹⁸ Ebd., 59.

- gegen die „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ und die Unfähigkeit, „Mitleid zu empfinden gegenüber dem schmerzvollen Aufschrei der anderen“ (EG 54);
- gegen mangelndes Zugehörigkeitsgefühl zur Kirche durch Bürokratie und durch „eine Sakramentalisierung ohne andere Formen der Evangelisierung“ (EG 63);
- gegen den moralischen Relativismus „wird eine Erziehung notwendig, die ein kritisches Denken lehrt und einen Weg der Reifung in den Werten bietet“ (EG 64);
- gegen die postmoderne Destabilisierung braucht es eine „Communio, die die zwischenmenschlichen Bindungen heilt, begünstigt und stärkt“, und die Bereitschaft, „den anderen anzuerkennen, die Wunden zu heilen, Brücken zu bauen, Beziehungen zu knüpfen und einander zu helfen“ (EG 67).

Ebenso überzeugend und wichtig sind die positiven Plädoyers:

- für den Mut zu wirklicher und glaubhafter Inkulturation des Evangeliums (69-75);
- für mehr Barmherzigkeit im Handeln der ganzen Kirche (EG 37);
- für gelebte Pluralität (EG 40);
- für die mutige Revision rein geschichtlicher Bräuche (EG 43);
- für eine konsequent kontextuelle Evangelisierung (EG 45);
- für klare De-Zentrierung statt der Fixierung auf abstrakte Ideen und Streitigkeiten (EG 49).

Hier darf man wieder an das Beispiel Ehe/Scheidung denken. Der Papst, der gegenüber Journalisten, die ihn zur Homosexualität befragen, die Richterrolle (wie Jesus, vgl. Mt 7,1; Lk 12,14) zurückweist („Che son' io di giudicarlo?“), hofft eben auch, „dass mehr als die Furcht, Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungri-ge Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘ (Mk 6,37)“ (EG 49). Gegen sterilen Pessimismus, Katastrophismus und Gefühle der Niederlage hatte ja Johannes XXIII. schon 1962 in seiner Eröffnungsansprache des Konzils den ewigen „Unglückspropheten“ deutlich widersprochen (EG 84) – und zwar nicht durch bloßes Appellieren, sondern performativ: indem er das Konzil einberief. Praxis als beste Theorie.

Pastoralpsychologisch weniger gelungen und manchmal einer seltsam ängstlichen und moralisierenden Einstellung verhaftet empfinde ich Formulierungen über „Versuchungen der in der Seelsorge Tätigen“ (EG 76-82), die von „Indivi-

dualismus“, „egoistischer“ bzw. „pastoraler Trägheit“ bis zu lähmendem Projekt-Aktivismus reichen. Treffend benannt ist dagegen die Unfähigkeit vieler in der Kirche, Widersprüche, Kritik, Scheitern aushalten zu können (EG 82). Hier wirksame Hilfen anzubieten, darf sich allerdings nicht darauf beschränken, die Seelsorgenden vor zu viel individuellen Freiheitsräumen zu warnen und sie zur Freude an der Evangelisierung aufzurufen; dafür hat die moderne Seelsorgelehre und -ausbildung mehr zu bieten.

Ich breche den kursorischen Einstieg in die Ermutigungsdynamik von „Evangelii gaudium“ ab mit dem kurzen, aber wichtigen Hinweis des Papstes, die „Mystik“ neu zu entdecken (EG 87; 92) – eine solidarische Mystik der offenen Augen (wie man Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle aufnehmen könnte) – und „das Risiko der Begegnung mit dem Angesicht des anderen einzugehen, mit seiner physischen Gegenwart, die uns anfragt, mit seinem Schmerz und seinen Bitten, mit seiner ansteckenden Freude in einem ständigen unmittelbar physischen Kontakt [!]“ (was Emanuel Lévinas anklingen lässt). Eingeladen zu dieser „Revolution der zärtlichen Liebe“, die sich in den „Realismus der sozialen Dimension des Evangeliums“, ins wirkliche Leben hineintraut, sind wir durch die Inkarnation: Einen „rein geistlichen Christus ohne Leib und ohne Kreuz“ kann es ebenso wenig geben wie bloß technisch-apparativ vermittelte zwischenmenschliche Beziehungen (EG 88).

Das folgende „Nein zur spirituellen Weltlichkeit“ „hinter dem Anschein der Religiosität und sogar der Liebe zur Kirche“ findet klare Worte sowohl zu einem subjektivistischen *Gnostizismus* (der die eigene Erfahrung absolut setzt) wie zu einem selbstbezogen-prometheischen *Neu-Pelagianismus*: einer „vermeintlichen doktrinellen oder disziplinarischen Sicherheit, die Anlass gibt zu einem narzisstischen und autoritären Elitebewusstsein, wo man, anstatt die andern zu evangelisieren, sie analysiert und bewertet und, anstatt den Zugang zur Gnade zu erleichtern, die Energien im Kontrollieren verbraucht“ (EG 94); man kann hier erneut an den Umgang mit Geschiedenen denken. Zu diesem „Anspruch, „den Raum der Kirche zu beherrschen“, zählt auch „eine ostentative Pflege der Liturgie, der Lehre und des Ansehens der Kirche“, wodurch sich das Leben der Kirche in ein „Museumsstück“ verwandelt (EG 95). Die geschichtsvergessene, selbstrühmende „Sünde des ‚man müsste tun‘“ passe zu „spirituellen Lehrern und Experten der Seelsorge, die einen Weg weisen, ihn selber aber nicht gehen. Wir [...] verlieren den Kontakt zu der durchlittenen Wirklichkeit unseres gläubigen Volkes“ (EG 96).

6. „Er will Zeit statt Raum“ – ein eschatologisches Gegenprogramm zu neuer und alter Macht-Mythik

Bei all den öffnenden Äußerungen dieser Enzyklika, die jede Abwertung Anders-Lebender ablehnen, die ganze Kirche zu Mut, Eigenverantwortung und Dialog aufrufen, bleiben doch auch Fragen gegenüber anderen Passagen, etwa zur Rolle der Frauen, zum Amt etc., wo die neue, evangeliumsbezogene Offenheit noch wenig durchscheint (vgl. EG 103; 104). Entscheidend wird hier sein, dass man diesen „tief frommen Dickkopf“¹⁹ Franziskus richtig begreift. Denn er – so einer seiner theologischen Berater, Professor Carlos Maria Galli – „beendet die europäische Ausübung des Papstamtes [...] Dies provoziert konservative Christen in Europa“ (v. a. auch im Vatikan!). Also: Gesten, die spontan von allen verstanden werden, statt Fixierung auf fußnotenreiche Texte und überkommene papale Sondersprache, die nur Fachtheologen verstanden. Indem der neue Papst, der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit tief verbunden, mit seiner Politik der sprechenden Gesten – Akademiker dagegen *reden* nur von Performanz! – den Theologen die Deutungshoheit nimmt, kränkt er nach Galli all jene, für die seine Option für eine arme Kirche der Armen ein unreflektierter Graus ist.

Den entscheidenden Lernanstoß für uns alle, speziell in Europa und Amerika, formuliert der junge argentinische Bischof Victor Manuel Fernandez, Papstberater und Leiter der katholischen Eliteuniversität UCA in Buenos Aires: „Er will Zeit statt Raum“. Ohne dieses Grundprinzip sei Franziskus nicht zu verstehen. „Raum“ meint, der argentinische Papst werde nicht rasch einfach Dekrete unterschreiben, die zum Beispiel den Zugang für Frauen zum Priesteramt oder Diakonat öffnen oder wiederverheiratete Geschiedene kirchenrechtlich aufwerten. „Denn solche Entscheide, mit denen ein Papst schnell Raum gewinnt, sind leicht flüchtig, nicht krisenfest und häufig nicht von Dauer.“ Jeder Nachfolger kann bald alles zurückdrehen. „Zeit“ hingegen bedeute, Prozesse anzustoßen und breit zu verankern, die von keinem Nachfolge-Papst mehr rückgängig zu machen sind, weil sie die Kirche strukturell, kognitiv und emotional verändert und in ihrer jesuanischen Grundhaltung neu verankert haben.

In der Enzyklika heißt dieses Prinzip: „Die Zeit ist mehr wert als der Raum“ (EG 222). Es erlaubt, langfristig zu arbeiten, ohne auf sofortige Resultate fixiert zu sein; es lässt widrige Situationen mit Geduld ertragen und die (eschatologische) Spannung zwischen Fülle und Beschränkung annehmen. Wo dagegen der

¹⁹ Thomas SEITERICH, „Ein tief frommer Dickkopf.“ Unterwegs in einem Land der Wunder: Eine Recherche in Argentinien bringt Unerwartetes über Papst Franziskus zutage, in: Publik-Forum 12 (2014) 32f. Daraus die folgenden Informationen und Zitate.

Raum Priorität erhält, will man Räume der Macht und der Selbstbestätigung besetzen, als ob in der Gegenwart alles gelöst wäre. Prozesse werden eingefroren, man beansprucht, sie anzuhalten (s. o. zum „Anspruch, ‚den Raum der Kirche zu beherrschen‘“; EG 95). Der Zeit Vorrang zu geben, bedeutet dem gegenüber, „Prozesse in Gang zu setzen anstatt Räume zu besitzen [...], Handlungen zu fördern, die eine neue Dynamik in der Gesellschaft erzeugen“ (EG 223). Sollte das nicht auch und erst recht für kirchliches Handeln gelten?

Man mag bezweifeln, ob jene vatikanischen Bischöfe und Theologen die Sprengkraft dieses Programms in seiner durchaus nicht bloß sozial- und kirchenpolitischen, sondern gerade auch theologischen Reichweite auch nur erahnen, die ständig mehr ‚gehaltvolle Texte‘ einfordern. Davon haben wir genug. „Zeit statt Raum“ aber fügt sich ganz der biblischen Grundlinie des Glaubens ein, so sehr ihr eschatologischer Zug in der Geschichte Israels und der Kirche auch immer wieder durch raum-greifende Installationen des Machterhalts und der Eigensicherung durchkreuzt worden ist. Überall nämlich, wo es um den umgekehrten Plan geht – Raum statt Zeit –, setzt sich unreflektiert das Mythische durch, das die konkrete, leibhaftige Geschichte und ihre offene Dynamik nach vorne abschließen und den erreichten Zustand, den Status quo, als urewig-archetypische und sakrosancte, unveränderliche Wahrheit ausgeben will.

In Richard Wagners „Bühnenweihfestspiel“ (!) „Parsifal“, für nicht wenige seiner Anhänger zur ideologisch-kulturellen Ersatz-Religion geworden, ist das klassisch zur Regieanweisung an die beanspruchte Wirklichkeit (nicht nur auf der Bühne) geronnen, wenn Gurnemanz zu Parsifal sagt: „Zum Raum wird hier die Zeit.“ Mit dieser Verräumlichung und Fixierung der ganzen Szene öffnet sich vorgeblich jetzt der Raum der Erlösung, der alle zeitlichen Prozesse in sich verschlingt: Jetzt gilt, was im Raum steht. Das passt zu Wagners tiefer, von buddhistischen Seelenwanderungsideen gespeister Sehnsucht der „von Welt zu Welt“ durchs Dasein gequälten Seele, in den ‚Raum‘ der verlorenen Ur-Einheit zurück-zukehren, eine „Erlösung“, die auch „dem Erlöser“ zuteil werden soll.²⁰

Das Gegenstück zu solchen ästhetischen Kunst- und mythischen Religionswelten sind wirklich *symbolische* Prozesse, etwa in Kunst oder Liturgie oder Diakonie; in ihnen werden räumlich verfestigte Zustände immer wieder verzeitlicht (verflüssigt, vergeschichtlicht), und zwar nicht allein durch ihre (z. B. rituelle) Aufführung (Performanz). Das kennt auch der Mythos. In ihm wird allerdings gerade umgekehrt die „Zeit zum Raum“ (vgl. Parsifal) stillgelegt, das heißt, es wird *räumlich* eine totale Übereinstimmung inszeniert zwischen individuellen

²⁰ Vgl. dazu Udo BERMBACH, *Mythos Wagner*, Berlin 2013.

und kollektiven Vorstellungen von Leben, Schicksal und Welt im mythisch geteilten Lebens-Raum. So ist z. B. ein mythisch begründeter Initiationsritus, entgegen dem Anschein, kein temporaler Gestaltungsvorgang, der Räume offenhält, sondern ein räumlich-gesellschaftlicher ‚Lokalisierungs‘- und Situierungs-Prozess, der feste Plätze im Raum der Macht anweist (weswegen im Übrigen etwa die Taufe nicht gedankenlos zu den Initiationsriten gezählt werden sollte!).²¹

„Zeit in Raum überführen“, das ist ein zutiefst mythisches Gegenprogramm zu Papst Franziskus‘ Intention, anderen „Leben zu geben“ (s. o. den „Gestaltkreis“). Ihr ist es in symbolischer Geschichtsoffenheit um Zeit statt Raum zu tun: um Hoffnung und Erwartung statt dem Wahn unhintersteigbarer Objektivität (auch in der Kirche), um Mut und Vertrauen in Gottes tragend-haltendes Gegenüber in der Geschichte statt den Fiktionen vorgeblich ‚gottverfügter‘ Endgültigkeiten, die Leben abwürgen, statt es im Geist Jesu für alle voranzubringen und zu mehren auf dem Weg zu dem, der allein das Eschaton in Händen hält.

²¹ Vgl. zu dieser für die Theologie entwickelten Symboltheorie neben meiner vergriffenen Habilitationsschrift (Glaube als symbolische Erfahrung, 1994) Heribert WAHL, Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: Wege zum Menschen 51 (1999) 447-462. Eine knappe, treffende Zusammenfassung auch von Gundo LAMES / Stefan NOBER / Christoph MORGEN (Hg.), Psychologisch, pastoral, diakonisch. Praktische Theologie für die Menschen (Heribert Wahl zum 60. Geburtstag), Trier 2010, 9-20 (Einführung).

KLEINER BEITRAG

ELISABETH HURTH

„Dass neue Menschen werden“

Zum Marienbild des Gründers der Schönstatt-Bewegung
Pater Josef Kentenich

Abstract: The article focuses on Father Josef Kentenich's Marian faith and spirituality which emphasizes Mary's role in the work of redemption and her impact on religious life as an educator. In 1914 Father Kentenich founded the Schoenstatt movement in order to bring a spiritual renewal to a time marked by mechanical thought and relativism. The article describes how Father Kentenich supported the development of organic human thought based on religion as an eminently personal living reality. In a covenant of love with Mary, the Schoenstatt movement encourages its members to place their lives entirely into Mary's hands who will lead them to the "unsearchable riches of Christ" (Eph 3, 8) and, through Him, to His heavenly Father.

In Colm Tóibíns Roman *Marias Testament* ist Maria die einfache Mutter eines Sohnes, dessen göttlichen Anspruch sie nicht anzunehmen vermag. Jesu Aussage, dass er der Sohn Gottes sei, wirkt auf Maria „seltsam“ und „anmaßend“.¹ Maria entfremdet sich zunehmend von ihrem Sohn, aber ihre liebevolle Sorge um ihn bleibt. Maria verkraftet denn auch den Tod ihres Sohnes nicht und hadert zudem mit sich, weil sie die grausame Kreuzigung nicht ertragen konnte und noch vor dem Tod ihres Sohnes floh, um ihr eigenes Leben vor Verfolgern zu retten. Die Jünger dagegen verkünden eine andere Deutung des Todes Jesu, sie glauben an die Erlösungstat Gottes in Jesus Christus. Maria zerstört diesen Glaubensmythos. Sie ist ungläubig gegenüber der Heilsverheißung, die die Jünger aus dem Tod ihres Sohnes „machen“. Der „frohen“ Botschaft der Jünger, dass ihr Sohn durch seinen Tod die Welt „erlöst“ habe, stellt Maria ein desillusionierendes Fazit entgegen: „Das war es nicht wert.“²

Die Zweifel, die Tóibíns Maria bestimmen, sind die Glaubenszweifel einer postmodernen Zeit, in der jenseitige Gewissheiten ebenso verdunsten wie heilsgeschichtliche Kategorien. Im Spiegel von Marias „Unglaube“ zeigt Tóibíns Roman, dass zentrale christliche Glaubensinhalte wie Gnade und Erlösung heute weithin nicht mehr verständlich und einsichtig sind. Mit der zunehmenden Individualisierung des Leids verliert der Glaube an eine „universale“ Heilsbedeutung des Leidens Jesu Christi seinen „Sitz im Leben“. Für viele Menschen, die – wie Tóibíns Maria – mit ihrem eigenen, oft unsagba-

¹ Colm TÓIBÍN, *Marias Testament*, München 2014, 59.

² Ebd., 124, 125.

ren Schmerz zu kämpfen haben, ist das Erlösungswerk Jesu keine konkrete Lebenshilfe und ohne existentielle Bedeutung.

Fremd und unverständlich mag vor diesem Hintergrund auch das „hohe“ Marienbild wirken, das Pater Josef Kentenich, der Gründer Schönstatt-Bewegung, mit Blick auf die religiös-sittliche Erneuerung des Menschen und der Welt voraussetzt. Diese Erneuerung steht für Pater Kentenich im Zeichen der heilsgeschichtlichen Sendung Marias. Sie wirkt, so Pater Kentenich, an der Heraufführung einer neuen Zeit mit, die sich auf Gott hin vollendet. Maria ist Vorbild für jenen Menschen, der auf eine natürlich-übernatürliche Selbstvollendung angelegt ist, die sich im Leben in der Bündnis- und Werkzeugsfrömmigkeit sowie der Werktagsheiligkeit ausprägt.³ Als Bündnispartner und Werkzeug Gottes stellt dieser „neue Mensch“ sein Heiligkeitsstreben in den Dienst des Ziels der Heilsgeschichte: mit Maria die Welt im Heiligen Geist durch Christus zum Vatergott heimzuführen.

Aus dem heutigen Zeitverständnis hat man fast alle Inhalte eliminiert, die auf eine solche eschatologische Vollendung des Menschen und der Welt bezogen sind. Weltvollendung wird zur Weltverbesserung, Selbstvollendung zur Selbstoptimierung. So wie man die Zeit als persönlich-relativ erfährt, ist auch die größere, „bessere Hoffnung“ auf das Kommen einer zukünftigen Welt, die jetzt schon als Ziel der Geschichte in die Gegenwart hineinragt, zu einer „kleinen“, subjektiven Hoffnung auf das Ausleben der Lebenszeit geworden (Hebr 7,19). Es dominiert ein Hier-und-Jetzt-Prinzip, in dem das individuelle Leben mit seinen Möglichkeiten immer mehr an Bedeutung gewinnt. Zeit wird nicht mehr als Gottes Zeit erlebt, sondern als Zeit, die man selbst optimal gestalten und auskosten möchte.

Leben aus dem Vorsehungsglauben

Als Pater Kentenich am 18. Oktober 1914 den Mitgliedern der von ihm gegründeten Marianischen Kongregation in einem Vortrag (der als die Gründungsurkunde Schönstatts gilt) den kühnen Plan vorlegt, die Gottesmutter zu bitten, die Michaelskapelle in Schönstatt zu einem Gnaden- und Wallfahrtsort zu machen, ist er überzeugt, dass der Mensch aus sich heraus nicht alles selbst gestalten und bewirken kann. Die Marienweihe vom 18. Oktober 1914, die ein Liebesbündnis darstellt, ist vielmehr geprägt vom Zusammenspiel von menschlicher Mitarbeit und göttlicher Initiative, von der „tiefen inneren Beziehung“ zwischen Natur und Gnade.⁴ Dort, wo diese Beziehung auseinandergerissen wird und der Mensch nur aus sich selbst lebt, eignet er sich all das an, was einst Gott zukam. „Der Mensch von heute“, so Pater Kentenich, „braucht keinen Erlöser, er

³ Vgl. Josef KENTENICH, *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, II. Teil: Bündnisfrömmigkeit, Vallendar-Schönstatt 1972 [=L], 11-13 (Einführung).

⁴ Josef KENTENICH, *Dass neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie*, Vallendar-Schönstatt 1996 [=NM], 47.

will aus eigener Kraft die Erde zum Himmel machen und – macht sie zur Hölle.“⁵ Die Träume vom Paradies auf Erden werden zum Albtraum. Wer sich auf das Liebesbündnis einlässt, weiß, dass die „neue Welt“ Gottes (Offb 21,1) alle menschengeschaffenen Paradiese überbietet und dass es ohne Gottes Führung kein „gutes Ende“ geben kann.

Dem Zusammenspiel von göttlicher Führung und menschlichem Mittun liegt bei Pater Kentenich eine Geschichtsdeutung zugrunde, die vorsehungsgläubig auf Gottes „Weltenplan“ ausgerichtet ist.⁶ Dieser Plan ist intelligibel, erkennbar. Dem vorsehungsgläubigen Menschen, so Pater Kentenich, ist es gegeben, „hinter dem großen Weltgeschehen und den Führungen und Fügungen im kleinen Kreis [...] die gütige und mächtige Vaterhand [...] zu sehen, zu erkennen und zu beantworten“ (M 51). Jeder Einzelne ist also dazu aufgefordert, Ereignisse und Umstände auch in seiner persönlichen Lebensgeschichte nicht einfach passiv zu ertragen, sondern auf sie zu „antworten“, sie als Wink Gottes für das rechte Handeln anzunehmen. Diese Antwort schließt die aktive, konkrete Mitarbeit des Menschen an der „göttlichen Weltregierung“ mit ein (O 32). Gott gibt seinen Plan in der Zeit zu erkennen und führt ihn in einem heilsgeschichtlichen Bund mit dem Menschen als Bündnispartner durch – einem „geschichtsschöpferischen“ Menschen, der an der „schöpferischen Tätigkeit Gottes“, an seinem Wirken und Handeln, teilnimmt (NM 31).

Der praktische Vorsehungsglaube prägt die Geschichte Schönstatts von Beginn an. Als Pater Kentenich im Sommer 1914 von der Gründung des italienischen Wallfahrtsorts in Valle di Pompei durch den Rechtsanwalt Bartolo Longo erfährt, fragt er sich vorsehungsgläubig, ob es nicht Gottes Plan und Wunsch sei, dass die Gottesmutter auch in der Michaelskapelle in Schönstatt eine Stätte ihrer gnadenreichen Wirksamkeit errichten könne. Entscheidend ist dabei: Nicht außergewöhnliche Erscheinungen, sichtbare Zeichen und Wunder, sondern vielmehr die schlichte vorsehungsgläubige Annahme von Gottes Initiative und Handeln führt zur Gründung Schönstatts. Es steht „im Plane“, so ist Pater Kentenich überzeugt, dass die Kapelle in Schönstatt zu einem Gnadenort Marias wird, einem Ort, an dem sich ein „Einbruch des Göttlichen“ zeigt (L 233, 234).

Im Gegensatz zu Grignon von Montforts Deutung des Mariengeheimnisses, auf die sich Pater Kentenich maßgeblich stützt, beruft sich Schönstatt auf ein historisches Ereignis, auf ein „konkretes Liebesbündnis“, das mehr als eine einfache Marienweihe ist und vielmehr einen historischen Bündnisschluss darstellt, der sich durch die „moralische lokale Gebundenheit der Gottesmutter, des Mariengeheimnisses und der Mariensendung“ auszeichnet (L 234). Aus dieser Gebundenheit erwächst die Originalität des Wallfahrts- und Gnadenorts Schönstatt, in dem das Mirakelhafte zurücktritt zugunsten einer lebensnahen Glaubenspraxis, die aus dem Vorsehungsglauben heraus auf die Gnadengaben der „seelischen Wandlung“, der Beheimatung und der apostolischen Fruchtbarkeit vertraut (L 231).

⁵ Josef KENTENICH, *Marianische Werkzeugsfrömmigkeit*, Vallendar-Schönstatt 1974 [=M], 177.

⁶ Josef KENTENICH, *Oktoberbrief 1949*, Vallendar-Schönstatt 1970 [=O], 32.

Pater Kentenich weist ausdrücklich darauf hin, dass der Vorsehungsglaube auch missbraucht werden kann. Dabei konfrontiert er immer wieder aufkommende Kritik, nach der das vorsehungsgläubige Überzeugtsein von dem übernatürlichen Ursprung Schönstatts eine Fehldeutung darstellt und hier letztendlich eigene Wünsche zu Gottes Absichten erklärt werden. Eine unangefochtene Wahrheits-„Sicherheit“ für den im Glauben gedeuteten und angenommenen Plan Gottes gibt es nicht. Der Beweis dafür, dass Schönstatt Gotteswerk ist, muss, so Pater Kentenich, im Leben selbst geführt werden. Diese lebensmäßige „Beweiskraft“ des marianisch geprägten Vorsehungsglaubens Pater Kentenichs zeigt sich vor allem in einer tiefen Krise während seiner Noviziats- und Studienzeit. Pater Kentenich quält sich mit Glaubenszweifeln, Skeptizismus und einem abgehobenen Supranaturalismus und erfährt schließlich seine persönliche Marienliebe als gottgeschenktes „Heilmittel“ für seine innere Not (NM 98). Diese marianische Glaubenserfahrung, die Erfahrung von der besonderen Nähe der Gottesmutter trägt ihn ein Leben lang.

Glaube und Liebesbündnis

Pater Kentenich beschreibt das Liebesbündnis mit Maria als „tiefgreifende Erneuerung, Festigung und Sicherung des Taufbundes, das heißt des Bündnisses mit Christus und dem dreifaltigen Gott“ (L 57f.). Das Liebesbündnis ist Leben aus dem Neuen Bund, ein Leben, zu dem der Mensch durch die Taufgnade befähigt wird. Als Erneuerung und Verlebendigung des Taufbundes folgt das Liebesbündnis dem heilsgeschichtlichen Gottesbund. Es setzt damit etwas voraus, das heute zunehmend in Vergessenheit gerät und angesichts des Schreckens und Leids in der Welt vielen auch nicht mehr plausibel erscheint: den Glauben an Gottes Heilshandeln in der Geschichte des Menschen und der Welt. Gott offenbart sich als Gott „für uns“, der jeden Einzelnen zum Bund mit ihm beruft (Mt 1,23). Der durch das Erlösungswerk Jesu gestiftete Neue Bund ist sakramentale Gegenwart in Gottes schenkender Liebe. Der Neue Bund ist so ein Liebesbund, in dem sich Gott dem Menschen immer wieder neu hingibt. Das Leben ist eine Antwort auf dieses Geschenk.

Dem Wissen um ein Beschenktsein „von Gott her“ (Offb 21,2) entspricht nach Pater Kentenich die Erfahrung, dass der Mensch nicht alles selbst „machen“ kann, sondern sich einer höheren Macht verdankt, für die er sich „freigewählt“ und „freigewollt“ entscheiden kann. Das Liebesbündnis beinhaltet eine solche freigewollte Entscheidung, eine „Willensbewegung von unten nach oben, eine Neuentscheidung“ für Christus, aber auch „gleichzeitig eine Gnadenbewegung von oben nach unten, von ihm aus zu uns hin“ (L 58). Ohne diese übernatürliche Hilfe und Ausrichtung ist eine religiös-sittliche Läuterung und Erneuerung des Menschen nicht möglich.

Die Initiative für eine solche Läuterung und Erneuerung geht von Gott aus. Aber dieser Gott sehnt sich selbst nach dem Menschen, er will sein „Herz“ (Spr 23,26). Das Liebesbündnis ist so „gleichbedeutend mit einem tiefen Hineinwachsen in eine Liebesgemeinschaft“ zwischen dem Menschen und Christus und dem dreifaltigen Gott (L 58). Diese Liebesgemeinschaft ist nichts Abgehobenes, sie hat nichts Mystizistisches an sich.

Sie ist vielmehr ein konkretes Angebot, eine Hilfe Gottes für jeden Einzelnen, um das immer komplexer, technisierter und bedrängender werdende Leben aus einem Glauben heraus zu bewältigen, der sich nicht vom praktischen Alltagsleben abhebt. Das, was man dem christlichen Glauben heute kaum noch zutraut, die Möglichkeit, dass er dem Leben Form gibt und es existentiell prägt, ist für Pater Kentenich Merkmal einer vom Bündnisgedanken getragenen Spiritualität, einer Werktagsheiligkeit, die Glaube und Leben im Alltag zusammenführt.

Dem entspricht Pater Kentenichs praktische Erfahrungstheologie, die vor allem pastoral-psychologisch ausgerichtet ist und berücksichtigt, dass Menschen heute weniger durch rational-intellektuelle Argumente als vielmehr durch lebendige Erfahrungen ansprechbar sind. Dazu fügt sich eine Glaubenspädagogik, die nicht einseitig auf die Glaubenslehre abhebt, auf ein katechetisch motiviertes Instruieren, das angesichts des wachsenden Defizits an Glaubenswissen zweifellos notwendig erscheint. Pater Kentenich weiß um dieses Defizit, aber er wählt dennoch einen Ansatz, in dem es nicht primär darum geht, dass man sich Glaubenswissen lernmäßig aneignet. Im Vordergrund steht für ihn vielmehr das lebensmäßige Einüben des Glaubens über konkrete Erfahrungen und Bindungen. Als Bindungspädagogik ist dieser Ansatz auf einen lebensdienlichen Glauben angelegt, in dem gerade das personal bestimmte Verhältnis zu Gott einen Schutz bietet vor einer ideenhaften Verflüchtigung Gottes. In einer „gottesflüchtigen Zeit“, in der „der Gottesglaube in uns immer kälter und kühler wird“, kommen wir, so Pater Kentenich, nur über gesunde, naturhaft-natürliche Bindungen und die Verwurzelung in Beziehungen zu Menschen und Dingen auch zu einer gesunden, personalen Bindung an Gott (NM 31).

Der protestantischen „Gottunmittelbarkeit“ stellt Pater Kentenich hier einen indirekten, „mittelbaren“ Weg entgegen, der dem „Gesetz der organischen Übertragung“ folgt (NM 96, 221). Gemäß diesem Gesetz überträgt Gott auf Menschen seine „Eigenschaften [...], ein Stück [seiner] Weisheit, Macht, Güte und Treue“ und gebraucht sie sozusagen als „lebendige“ Instrumente, um uns dadurch „an sich zu binden“ (M 41). Dem entspricht der religionspsychologische Befund, dass jemand, der sich von anderen Menschen angenommen weiß und Geborgenheit erfährt, gleichsam „ermessen“ kann, was es heißt, von Gott angenommen und in ihm geborgen zu sein.

Der von Pater Kentenich eingeschlagene indirekte Weg ist von einem „Bindungsorganismus“ geprägt, der den Glauben als ein Beziehungsgeschehen versteht (L 217). Pater Kentenich verortet dieses Beziehungsgeschehen in der thomistischen „Zweitursachenlehre“, die er psychologisch ausgedeuteten Bindungsgesetzen zuordnet. Danach wirkt und handelt Gott vermittelt durch die Schöpfung und durch den Menschen – durch „Zweitursachen“.⁷ Gott als „erste Ursache“ nimmt den Menschen in seinen Dienst. Gottes Wirken in der Welt setzt so geschöpfliches, werkzeugliches Mitwirken voraus. Das, was Gott in der Welt tut und wirkt, kann nicht vom menschlichen Handeln getrennt werden.

⁷ Causa Secunda, Textbuch zur Zweitursachenlehre bei Pater Josef Kentenich, hg. vom JOSEF-KENTENICH-INSTITUT, Freiburg i. Br. 1979 [= CS], 203.

Über die Zweitursachen wird dem Menschen ein ganzheitlicher, Herz, Wille und Verstand integrierender Zugang zum Vatergott geschenkt. Die Zweitursachen sind nicht nur „Ausdruck des Verhältnisses zur Erstursache, zum Vatergott“, sondern vor allem auch ein „Mittel [...], um die Liebe zur Erstursache, zum Vatergott zu erreichen“ (CS 227). Die Zweitursachen sind, symbolisch verstanden, „kleine Propheten Gottes“ (CS 169). Sie künden nicht nur von Gott und verweisen uns auf ihn. Sie öffnen uns auch dafür, Gott „mit ganzem Herzen zu lieben“ (Mt 22,37) und zugleich zu „lernen, uns vom lieben Gott lieben zu lassen“.⁸

Maria als die „Krönung der Schöpfung“ ist die erste der Zweitursachen, durch die Gott wirkt und die Gott benutzt, um uns an sich zu binden (MJ 161; vgl. CS 94). Gemäß dem „Gesetz der organischen Übertragung und Weiterleitung“ lässt uns Maria in der Bindung an sich weiterreifen zu einer „innigen“ Bindung an Gott und „zieht“ uns „empor“ in sein Herz (CS 89, 82). Maria ist so Vorbild für die Hingabe an den Vatergott, das Kindsein vor Gott. In Maria wird das persönliche Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf beispielhaft erkennbar. In ihr offenbart sich das Verbundensein der Welt mit dem Vatergott. Maria als die begnadete und erwählte Zweitursache ist gleichsam „Schnittpunkt“ von Diesseits und Jenseits, von Natur und Gnade (M 101). In der Bindung an Maria erfährt der Mensch, wozu er eigentlich bestimmt ist: zu einer letztgültigen Beheimatung in Gott, in der übernatürlichen Wirklichkeit.

In postmodernen Zeiten zeigt sich, dass immer mehr Menschen wie selbstverständlich ohne religiöse Bindung leben und auch die Sinnfrage nicht mehr mit den „Mitteln“ und Inhalten des Religiösen beantworten. Man setzt vielmehr auf die Verantwortung, die man selbst für sein Leben hat. In diesem praktischen Alltagsatheismus übernimmt der Mensch die Herrschaft über sein Leben – ein Leben, das man selbst in jeder Beziehung besonders und einmalig machen möchte. Der Ichkult heutiger Selbstverwirklichungsmilieus, der digitale Selfie-Trend, der Transhumanismus der Internetprophetie – all das sind Signaturen einer entchristlichten Zeit, in der der Mensch zum alleinigen Planer und Gestalter seines Lebens wird. Dass dafür auch ein Preis zu zahlen ist, ist heute mehr als deutlich. Bindungslosigkeit und Entwurzelung, Vereinsamung und Vereinzeln belasten ein letztlich zutiefst verunsichertes Ich.

Pater Kentenich hat diese Folgen schon in seiner Zeit hellseherisch diagnostiziert und als unmittelbare Auswüchse eines „mechanistischen“ Denkens beschrieben, das Gott und Mensch, Natur und Übernatur, aber auch Idee und Leben, Verstand und Gefühl radikal auseinanderreißt (NM 72). Das mechanistische Denken wird, so Pater Kentenich, vor allem durch den übersteigerten Selbstbezug des Menschen, das „Kreisen um das Ich“ befördert (NM 146). Dieser Ichkult, in dem das Ich sich selbst Sinn zuschreibt und sich ständig selbst neu begründet, führt, so Pater Kentenich, zum Verlust der Gottzugehörigkeit des Menschen und macht ihn krank. Die Krankheitskeime liegen „nicht in äußeren Verhältnissen, sondern in der Seele“. Was sich zeigt, ist eine „Verkümmerung“ der seelischen Fähigkeiten. Der heutige Mensch hat nach Pater Kentenich „ein verküm-

⁸ Josef KENTENICH, *Mit Maria ins neue Jahrtausend. Ausgewählte Texte zur Sendung der Gottesmutter*, hg. von Günther M. BOLL u. a., Vallendar-Schönstatt 2000 [=MJ], 163.

merter Organ“ für das „Fassen und Erfahren“ der übernatürlichen Wirklichkeit (NM 65). Weil diese Wirklichkeit ausfällt, muss jeder Einzelne die Nöte und Bedrängnisse des Lebens aus eigener Kraft „auf der natürlichen Ebene meistern“ – für Pater Kentenich eine Überforderung. Die praktische Bewältigung des Lebensweges scheitert, die „Sinnhaftigkeit der Ereignisse“ geht verloren (NM 66).

Diese bedrückende Erfahrung des Scheiterns und der Sinnlosigkeit kann nach Pater Kentenichs Überzeugung durch das Liebesbündnis mit Maria überwunden und geheilt werden. Das Liebesbündnis bindet den Menschen in eine Beziehung ein, die ihm die Bürde einer autonomen Lebensgestaltung und Lebensdeutung nimmt. Im Liebesbündnis erfährt der Mensch eine erlösende Befreiung von dem Fixiertsein auf eigene Leistungen. Er wird auf etwas verwiesen, das er selbst nicht herstellen kann – auf Gottes Gnade und Zuwendung.

Mensch Maria

Maria als Urbild des gläubigen Menschen, der seine Selbstmächtigkeit aufgibt und sich von Gottes Liebe umfassen lässt, ist heute für viele eher eine Projektionsfigur, in die man eigene Wünsche und Hoffnungen hineinlegt. Dem „Makellosen“, „Vollkommenen“, das Pater Kentenich wie selbstverständlich im Vorbildcharakter Marias voraussetzt, steht eine Vorbildnachfolge gegenüber, in der das Perfekte am Vorbild zurücktritt. Gerade ein religiöses Vorbild – das zeigt nicht zuletzt der neue Blick auf die dunklen Kapitel im Leben von Mutter Teresa – ist besonders dann attraktiv, wenn es Ecken und Kanten, Schwächen und Unvollkommenes aufweist, in dem Menschen das Dunkle in sich selbst wiedererkennen. Eine Mariengestalt, die als „Ebenbild Gottes in seiner vollkommensten Ausprägung“ und „Repräsentantin des Ewigen“ vorgestellt wird, wirkt von hier aus als Vorbild geradezu unerreichbar (CS 85, MJ 140). Das mag erklären, warum Tóibíns Roman um eine Maria, die Enttäuschungen und Schulterfahrungen durchzustehen hat, zum Bestseller avanciert ist. Der Roman stellt eine Mariengestalt in den Vordergrund, die im modernen Sinn vorbildlich ist, weil ihr Umgang mit ihrer Trauer, ihrer Verzweiflung und Skepsis authentisch wirkt.

Tóibíns Maria ist keine „makellose“ Madonna, sondern eine Frau, die in ihrem Ringen mit ihren Ängsten und Zweifeln letztlich selbst erlösungsbedürftig ist. Tóibín schreibt so gegen die Vergöttlichung der Mariengestalt an und macht aus der Heilsgeschichte eine dramatische, rein menschliche Geschichte. Für Pater Kentenich dagegen ist der Vorbildcharakter Marias nicht zu trennen von ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung, ihrer Gnade vermittelnden Wirksamkeit und Tätigkeit. Maria ist Gottesmutter und soll nach Pater Kentenich „sodann unsere Mutter sein, die fürbittende Allmacht“. Sie „steht vor uns als die Mittlerin zwischen Gott und uns, zwischen uns und Gott“ (CS 85). Wir dürfen auf ihre Fürbitte vertrauen, denn sie nimmt am Erlösungswerk teil.

Die Mittlerstellung Marias verleiht der Heilsordnung ein marianisches Gepräge, eine „marianische Färbung“ (MJ 174), die dem Menschen eine Heilsbotschaft und einen Heilsweg vor Augen stellt: „Der Weg, auf dem Gott zu den Menschen kam, soll auch der

Weg sein, auf dem wir zu Gott gelangen. Der Weg heißt Maria“.⁹ Nach „ihrem Abbild, durch ihre Fürbitte“ kann auch unser Leben ein „Abglanz der Herrlichkeit des Ewigen“ sein (MJ 140, 141). Maria ist also nicht nur „das Spiegelbild der Herrlichkeit Gottes, sondern auch das Spiegelbild der für uns von Gott vorgesehenen Herrlichkeit“ (MJ 141). Damit ist Maria keine entrückte Gestalt. Sie lebt uns vielmehr vor, wie wir werden sollen. Sie ist ein Vorbild, das, so betont Pater Kentenich, gerade nicht unnahbar wirkt. Maria ist warmherzig und „selbstlos“ und durchlebt auch schwere Stunden des Glaubens (MJ 143). Ihre „Vollkommenheit“ schließt nicht aus, dass sie uns nahe ist und unsere alltäglichen Nöte teilt.

Dieser persönlichen Nähe Marias zu uns entspricht nach Pater Kentenich ihre heilsgeschichtliche Wirksamkeit, die auch heute noch andauert: Maria ist Miterlöserin. An dieser Stelle setzt Pater Kentenich etwas voraus, das Tóibíns Roman nicht mehr annimmt: Maria hat, so Pater Kentenich, „in einzigartiger Weise beim Kreuzestod mitgeholfen“ (MJ 143). Sie hat beim Erlösungsoffer auf Golgota mitgewirkt. Sie „opfert“ als „Opferdienerin“ frei und bewusst mit. Mehr noch: Sie ist auch „Opferbringerin“, sie bringt „für uns“ mit ihrem Sohn sich selbst „zum Opfer“ dar. Durch sie als „Opferverteilerin“ schenkt Christus „die Gnaden jedem, der sie sucht“ (CS 104). Dass Maria unter dem Kreuz steht, ist – anders als in Tóibíns Roman – für Pater Kentenich somit kein zufälliges historisches Ereignis. Es belegt vielmehr die einzigartige Stellung Marias in der Heilsgeschichte. Sie wurde von Gott erwählt als Helferin für das Heil der Welt. Ihr kommt ein besonders Amt zu, das aus ihrer „Zweieinheit“ mit Christus erwächst. Sie ist „Dauerhelferin des Heilands beim gesamten Erlösungswerk, als die Miterlöserin und Gnadenvermittlerin“ (MJ 153).

Maria als Erzieherin

Pater Kentenich will die Gottesmutter „künden, sie unserer Zeit [...] entschleiern“ als die Miterlöserin, „tief mit dem Heiland geeint“ (MJ 153). Er kritisiert dabei offen, dass die „Stellung der Gottesmutter zum Welterlösungsoffer [...] dogmatisch noch nicht allgemein genügend [...] anerkannt“ sei (CS 104). Auch heute tauchen immer wieder Bestrebungen und Forderungen auf, ein Dogma über Maria als Miterlöserin zu erlassen – Forderungen, die bisher gegen das kirchliche Lehramt nicht durchgesetzt werden konnten und die auch vom biblischen Zeugnis her nicht eindeutig zu belegen sind. Paul Vautier hat bereits 1981 in seiner Studie zu Pater Kentenichs Marienbild darauf hingewiesen, dass es in dessen Verständnis von Maria als Miterlöserin Grenzen zu beachten gilt, die sich aus Marias Geschöpflichkeit und der von Gott durchwirkten Heilsordnung ergeben. Vautier räumt ein, dass Pater Kentenich bisweilen – wohl auch aus homiletischen Gründen – auf Quellen zurückgreift, in denen diese Abgrenzungen nicht beachtet werden.¹⁰

⁹ Josef KENTENICH, *Maria – Mutter und Erzieherin. Eine angewandte Mariologie*, Vallendar-Schönstatt 1973, 72.

¹⁰ Vgl. Paul VAUTIER, *Maria, die Erzieherin*, Vallendar-Schönstatt 1981, 112.

Die Gefahr, dass die Mariologie sich verselbständigt, hat es in der Geschichte der theologischen Marienlehre wiederholt gegeben. Für Pater Kentenichs Marienbild ist zunächst festzuhalten, dass es ihm nicht darum ging, eine neue Mariologie oder gar neue Mariendogmen durch theologisch-systematische Reflexion zu begründen. Die Aussagen Pater Kentenichs über Maria als Mittlerin und Miterlöserin sind keine separaten „Postulate“, sondern hingedordnet auf die Bedeutung Marias als Erzieherin. Maria ist der erlöste Mensch schlechthin und leitet uns gleichsam dazu an, dass auch wir zu erlösten Menschen werden. Als Erzieherin in diesem Sinn führt Maria uns in den Erlösungsbund hin. Sie lehrt uns eine gläubige, christliche Lebensgestaltung aus einer Verbundenheit mit Gott heraus, die uns eine erlöste Haltung uns selbst und dem Nächsten gegenüber schenkt. Durch ihre gnadenhafte Wirksamkeit wird in Maria als Erzieherin offenbar, dass Gott uns zu seinen „Mitarbeitern“ machen will (1 Kor 3,9).

Sich von Maria erziehen zu lassen, bedeutet von hier aus Werkzeug-Sein. Maria ist „Werkmeisterin“, durch die Menschen zu einer werkzeuglichen Haltung Gott und der Schöpfung gegenüber gelangen können (MJ 174). Die Werkzeugsfrömmigkeit erwächst aus dieser Haltung und begründet eine Spiritualität der Mitverantwortung des Menschen, der alles, was er tut, der Gottesmutter hinschenkt und im Liebesbündnis mit seinen „Beiträgen zum Gnadenschatz“ an der Sendung der Gottesmutter vom Heiligum aus mitwirkt: der „marianischen Christusgestaltung der Welt“ (O 185, CS 88). Im Zeichen der „mariologischen Praxis: Nichts ohne die Gottesmutter und alles für die Gottesmutter“, soll eine Kirche geformt werden, die für Pater Kentenich „im Heiligen Geist nicht nur von der Fülle Christi, sondern auch von der Fülle der lieben Gottesmutter“ lebt (CS 105, MJ 105). Diese marianische Kirche will der Welt das „Antlitz Christi“ aufprägen und so eine neue Zeit heraufführen (CS 88). Wenn sie sich vollendet, werden wir wie Maria „mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln und so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18).

BESPRECHUNGEN

LEISNER, Karl: Tagebücher und Briefe. Eine Lebens-Chronik, Bd. I: 1928-1934; Bd. II: 1935-1939; Bd. III: 1940-1946; Bd. IV: Weitere Dokumente. Register; Bd. V: Glossar; hg. von Hans-Karl SEEGER u. Gabriele LATZEL im Auftrag des Internationalen Karl-Leisner-Kreises (IKLK), unter bes. Mitarbeit von Christa BOCKHOLT, Hans Harro BÜHLER u. Hermann GEBERT. Kevelaer: Butzon & Bercker 2014, 4368 S., geb., 139,00 €, ISBN 978-3-7666-1881-8.

Karl Leisner (1915-1945) wird im Bistum Münster als Seliger verehrt. Er starb kurz nach seiner Befreiung aus dem KZ Dachau in Folge der Strapazen seiner fünfeinhalbjährigen Haftzeit. Insofern ist er über die regionale und binnenkirchliche Bedeutung hinaus ein wichtiger Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts. Über ihn gibt es bereits eine Reihe von Biographien. Die bekanntesten sind wohl das von seinem Mitgefangenen und geistlichen Weggefährten Otto Pies SJ abgefasste Lebensbild (Stephanus heute. Karl Leisner, Priester und Opfer, Kevelaer 2008) oder die von René Lejeune geschriebene Biographie (Wie Gold im Feuer geläutert. Karl Leisner 1915-1945, Hauteville 1991). Auch Auszüge aus dem Tagebuchmaterial wurden bereits publiziert, vor allem in den Rundbriefen des IKL (= Internationaler Karl-Leisner-Kreis), aber auch in Buchformat (vgl. z. B. Hans-Karl Seeger [Hg.], Karl Leisners letztes Tagebuch, Neuausgabe Kevelaer 2007).

Was die kürzlich erschienene „Lebens-Chronik“ in diesem Zusammenhang leistet, ist die Zusammenstellung von Leisners gesamtem schriftlichen Nachlass, der in erster Linie aus Tagebüchern und Briefen besteht, zu dem aber auch Schulaufsätze (2863-2866), seine wissenschaftliche Abschlussarbeit (Vom Sinn und Geheimnis des Wachsens im Leben von Natur und Gnade, [Manuskript] 1937; 1504-1521), Universitätsmitschriften u. a. von Vorlesungen Peter Wusts oder seine „Bücherlesen“ gehören. Die Publikation versammelt erstmals das gesamte verfügbare biographische Material, das nach Jahren geordnet wird und sich in der Darstellung an der chronologischen Reihenfolge der Tagebuchnotizen orientiert. Das übrige Material – primäre wie sekundäre Quellen – wird in diesen Duktus chronologisch eingearbeitet. Insofern entfaltet sich bei der Lektüre sukzessive ein vielschichtiges Lebensbild, das zudem durch einen exzellenten Fußnotenapparat akribisch kommentiert und durch sorgfältig recherchierte Artikel des „Glossars“ angereichert wird. Die Publikation orientiert sich selbstredend an der Biographie Leisners. Die Hintergrundrecherchen sind aber so breit angelegt, dass allein der Glossar-Band, aber auch die z. T. äußerst informativen Anmerkungen eine „Fundgrube“ für alle diejenigen sein dürfte, die sich wissenschaftlich oder aus persönlichem Interesse mit dieser für die deutsche Geschichte so abgründigen Epoche beschäftigen wollen. Es ist den Herausgebern hoch anzurechnen, dass die von erkennbarer Wertschätzung getragene Aufarbeitung nicht in blinde Verehrung umschlägt. Die „Lebens-Chronik“ will Karl Leisner „als ganzen Menschen“ zeigen, d.h. „auch mit all seinen Fehlern und Schwächen“ (16).

In Band I wird anhand der frühesten Tagebuchaufzeichnungen Leisners dessen Kindheit und Jugend in der niederrheinischen Kleinstadt Kleve dokumentiert. Seine

Begegnung mit der katholischen Jugendbewegung wird zum Anlass für die ersten Selbstreflexionen: Bei den frühen Tagebüchern handelt es sich um „Fahrtenbücher“ und Gruppenchroniken, die vor allem die Aktivitäten der Jugendkreuzbundgruppe St. Werner festhalten, in der sich Leisner engagiert. Diese Begegnung mit der Jugendbewegung, die nach der Machtergreifung durch die NSDAP bald in das Visier der Gestapo geraten sollte, war für seine spirituelle Entwicklung, aber auch für die Ausprägung seiner politischen Haltung entscheidend. Die Tagebuchaufzeichnungen, die von Leisner angelegten Fahrtenbücher und seine Einträge in die Gruppenchronik sind nur auf den ersten Blick die Schilderung seiner Jugendaktivitäten. Sie offenbaren darüber hinaus einen Einblick in das katholisch geprägte Milieu, insbes. die katholische Erziehung. Hier ist an erster Stelle der Priester und Religionslehrer Karl Leisners, Dr. Walter Vinnenberg, zu nennen, der seinerseits dem „Quickborn“ nahestand und stark von Romano Guardini inspiriert war. Die Tagebuchschilderungen Leisners und sein Briefwechsel mit diesem Seelsorger vermitteln einen deutlichen Eindruck von dessen pädagogischen Intentionen. Es gab zu dieser Zeit eine profilierte katholische Jugendpastoral und -pädagogik, die sich von der damals nicht selten anzutreffenden autoritären „schwarzen Pädagogik“ deutlich unterschied, ohne in die Distanzlosigkeit späterer antiautoritärer Konzepte abzuleiten.

In Band II eröffnen sich Einblicke in die akademische und geistliche Atmosphäre jener Jahre. Der Band dokumentiert Leisners Studienjahre an der Westfälischen-Wilhelms-Universität, das Konviktsleben im Bischöflichen Collegium Borromaeum, aber auch seine Zeit beim Reichsarbeitsdienst sowie seine Freisemester in Freiburg, wo er Elisabeth Ruby, der großen Liebe seines Lebens, begegnen sollte. Alle biographischen Ereignisse sind durch Überschriften im Inhaltsverzeichnis deutlich markiert und insofern leicht auffindbar. Die Tagebuchnotizen, die über die Anmerkungen hinaus durch weiteres Quellenmaterial angereichert sind, ermöglichen gleichsam Inneneinsichten in das Leben eines Priesterkandidaten jener Jahre, seine geistlich-existentielle Suchbewegung und seine politische Haltung. Die Ablehnung der NS-Ideologie und insbesondere des Führerkultes um Adolf Hitler, die sich schon während Leisners Gymnasialzeit abgezeichnet hat, gilt in erhöhtem Maße für den Theologiestudenten und Priesterkandidaten Karl Leisner: „Es ist bemerkenswert, wie früh Karl Leisner ihn [sc. Adolf Hitler] durchschaute“ (35). Dass er in dieser Haltung nicht von allen Vorgesetzten unterstützt wurde, versteht sich. Dennoch gab es eine Reihe von inspirierenden Persönlichkeiten, wie den damaligen Bischof von Münster und späteren Kardinal Clemens August Graf von Galen. Aber auch der aus dem Saarland stammende Philosoph Peter Wust war für die Studierenden in Münster und insbesondere für Karl Leisner eine wichtige Leitfigur (vgl. bes. 888ff.).

Band III dokumentiert die letzten Lebensjahre Leisners, die er als politischer Häftling in diversen Gefängnissen und zuletzt im KZ Dachau verbracht hat. Am Schicksal Leisners und über dieses Einzelschicksal hinaus werden Inneneinsichten freigelegt, die den Alltag im KZ und dessen Organisation, die dortigen Sozialstrukturen und die Strukturen der Macht und Unterdrückung anleuchten. Als geweihter Diakon gehörte Karl Leisner zu den Klerikern und wurde insofern dem so genannten Priesterblock zugeteilt. Ein kirchen- wie zeitgeschichtlich herausragendes Ereignis dürfte die heimliche Priester-

weihe Leisners im KZ sein, die auf fast abenteuerliche Weise vorbereitet und durchgeführt wurde. Die Herausgeber haben hier wie auch in allen anderen Zusammenhängen eine reichhaltige Dokumentation zusammengetragen.

Band IV widmet sich der „Vorgeschichte“ Karl Leisners, d.h. seinen familiären, regionalen und religiösen Wurzeln. Dazu gehört ein akribisch aufgearbeiteter Familienstammbaum, die Dokumentation seines Herkunftsmilieus, aber auch eine aufschlussreiche Hintergrundrecherche über die für Leisner so prägende Jugendbewegung im allgemeinen und ihre katholischen Ausprägungen im besonderen. Die in diesem Band enthaltene „Bibliographie zu Karl Leisner“ dürfte die derzeit wohl umfassendste Literaturübersicht zum Thema sein und ist insofern ein unentbehrliches Instrument für alle an der Leisner-Forschung Interessierten. Etwas überakribisch wirken mitunter Literaturangaben wie der Hinweis auf das 32-bändige „Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon“, dessen Bände einzeln mit allen ISBN-Nummern aufgeführt werden.

In Band V, dem Glossar, wurde eine Fülle von Informationen zusammengetragen, die nicht nur dazu beitragen können, die Biographie Leisners aufzuschließen, sondern darüber hinaus aufschlussreiche Informationen über die kirchen- und zeitgeschichtlichen, aber auch die milieu- und kulturgeschichtlichen Hintergründe bieten. Im Zeitalter der oft allzu bequemen Internetrecherche ist vielleicht eigens hervorzuheben, dass viele Artikel aufgrund von eigener Archivarbeit und mit Hilfe von direkten Experten- und Zeitzeugenbefragungen erstellt worden sind. Andere Stichworte sind nicht in ihrer speziellen Bedeutung für die Leisner-Forschung erschlossen (z. B. „Bayer AG“, 3237) und gehören vielleicht eher in ein Konversationslexikon. Aber wer braucht ein solches noch im besagten Internetzeitalter? Hier wäre manches Stichwort verzichtbar gewesen. Aber das sind marginale Anfragen an ein insgesamt zu honorierendes Projekt. Auch wenn die Herausgeber nicht den Anspruch erheben, mit dieser Publikation einen im engeren Sinne fachhistorischen Beitrag leisten zu wollen, so sind die fünf Bände für die zeitgeschichtliche Forschung – und zweifellos über diese hinaus – ohne Zweifel ein Gewinn.

Werner Schüßler, Trier

STEINER, Margreet L. / KILLEBREW, Ann E. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Archaeology of the Levant c. 8000-332 bce* (Oxford Handbooks in Archaeology). Oxford: Oxford University Press 2014, 912 S., kart., 110,00 £, ISBN 978-0-19-921297-2.

Das von Ann E. Killebrew und Margreet L. Steiner herausgegebene Handbuch zur Archäologie der Levante eröffnet einen profunden Einblick in die archäologische Erforschung derjenigen Länder, die für Bibelwissenschaftler und Theologen interessant sind. Für die 55 Einzelartikel konnten namhafte Experten gewonnen werden, die fundiert und konzis ihr Fachgebiet vorstellen. Vor allem das beigegebene Literaturverzeichnis zu jedem Beitrag regt zu eigener Auseinandersetzung an. Chronologisch wird die Levante vom Neolithikum bis in die persische Zeit besprochen. Was ursprünglich als Handbuch für Biblische Archäologie geplant war, entwickelte sich schon bald zu einem Projekt, das

diese einseitige Zuschreibung überwunden hat. Denn der Begriff „*Biblische Archäologie*“ wurde im Verlauf des 20. Jh. vor allem in den USA immer wieder dazu verwendet, die historische Wahrheit der Bibel archäologisch zu bestätigen oder zu diskreditieren. Dies führte folglich zu einer vorurteilsbeladenen Sicht des archäologischen Befundes. Die Bezeichnung „*Archäologie der Levante*“ vermeidet hingegen religiöse und politische Implikationen. Sie kann daher diesen Kulturraum mit seinen vielfältigen Wechselwirkungen besser in den Blick nehmen und die Eigenständigkeit der Regionen ohne biblische Vorbehalte angemessener würdigen. Der Begriff der Levante ist jedoch erklärungsbedürftig. Bereits im 16. Jh. wurde der Begriff *soleil levant* für die östliche Mittelmeerregion verwendet, auch wenn damit in der Regel keine geographisch exakt bestimmbare Region im Orient gemeint ist. Im vorliegenden Handbuch wird der Begriff Levante für den westlichen Teil des sogenannten fruchtbaren Halbmondes gebraucht: das Gebiet der heutigen Staaten Syrien (südwestlich des Euphrats), Libanon, Israel, Palästina und Jordanien. Darüber hinaus wird Zypern eingeschlossen, vor allem aufgrund der kulturellen Verbindungslinien (14).

Das Handbuch gliedert sich in drei Teile. In einem kurzen ersten Teil wird die Levante hinsichtlich der historischen Geographie, der einzelnen Völker und Sprachen, der Forschungsgeschichte und schließlich der chronologischen Einteilung vorgestellt (9-65). In einem zweiten Teil werden diejenigen Großmächte dargestellt, die seit jeher ihren Einfluss auf die Levante geltend gemacht haben: Ägypten, Hethiterreich, Mesopotamien und Persien (69-120). Der dritte und längste Teil beschäftigt sich mit den einzelnen archäologischen Perioden (123-851), wobei gerade die Spätbronzezeit und Eisenzeit einen besonderen Schwerpunkt einnehmen (497-851). Die einzelnen archäologischen Epochen werden jeweils nach Region besprochen, so dass man schnell Zugriff auf die relevanten Fragestellungen bekommt. Ein ausführliches, leider nicht näher untergliedertes Register erschließt dieses wichtige Werk.

Die folgenden kritischen Anmerkungen sollen lediglich in Auswahl auf einige Schwachstellen in denjenigen Beiträgen hinweisen, die für Bibelwissenschaftler interessant sind. Gerade missverständliche Daten sollen kritisch dargestellt und gegebenenfalls korrigiert werden. Dies soll aber den Wert dieses Referenzwerkes insgesamt nicht schmälern.

In der Darstellung der Beziehung der Levante zu Ägypten von Gregory D. Mumford (69-89) fällt auf, dass ausschließlich englischsprachige Literatur verwendet worden ist (so fehlt z. B. Schipper, B.U., Israel und Ägypten in der Königszeit [OBO 170], Fribourg 1999, obwohl Mumford sich ausführlich mit dem materiellen Befund und ägyptisierender Ikonographie in der Levante beschäftigt). Außerdem fehlt z. B. COS oder RINAP. Stattdessen wird immer noch auf ANET verwiesen. Inhaltlich ist die historische Schilderung ebenfalls nicht über jeden Zweifel erhaben. So wird der neue Hinweis auf „Israel“ auf einem Stelenfragment aus Berlin, das älter ist als die Erwähnung Israels auf der Merenptah-Stele, unterschlagen (Van der Veen, P.G. / Theis, C. / Görg, M., Israel in Canaan (Long) Before Merenptah? A Fresh Look at Berlin Statue Pedestal Relief 21687: JAEI 2:4 (2010) 15-25). Der biblische Schischak sollte nicht als Sheshonq (82), sondern besser Shoshonq vokalisiert werden, wie dies assyrische Quellen, das K^ctiv des MT und

die Lesart der LXX nahelegen (richtig hingegen bei Killebrew 731). Die Belagerung von Samaria hat keine fünf Jahre andauert (83: 725-720 v.Chr.!), sondern bestenfalls drei. Die biblische Angabe bezieht sich vermutlich nur auf das Zeitfenster, als das Nordreich vor der Eroberung Sargons II. de facto ohne regierenden Herrscher gewesen ist (2 Kön 17,4-5). Yamani von Aschdod wurde erst unter dem kuschitischen Pharao Šabatako und nicht schon unter Šabako (83) an die Assyrer ausgeliefert, wie die Inschrift von *Tang i-Var* gezeigt hat (HTAT 308). Eine antiassyrische Koalition im Jahr 681 v.Chr. hat es nie gegeben, sondern eher einen Bürgerkrieg in Assyrien, bei dem sich Asarhaddon durchsetzte. Die Ereignisse in Megiddo im Jahr 609 v.Chr., die zum Tod Joschijas geführt haben, können eigentlich nicht mit einem „Judean attempt to thwart Egypt at Megiddo“ verbunden werden, da der biblische Text hier eine Leerstelle aufweist (2 Kön 23,29). Vermutlich ist Jerusalem bereits im Jahr 587 v.Chr. und nicht erst 586 v.Chr. von den Babyloniern erobert und zerstört worden (ausführliche Diskussion bei Albertz, R., *Die Exilszeit* [BE 7], Stuttgart 2001, 70-73).

Der Beitrag zu Mesopotamien von Tammi Schneider (98-106) hat im Literaturverzeichnis zahlreiche veraltete Textsammlungen. Es fehlen zudem die wichtigen Studien von Lamprichs, R., *Die Westexpansion des neuassyrischen Reiches* (AOAT 239), Neukirchen-Vluyn 1995 und Bagg, A., *Die Assyrer und das Westland* (OLA 216), Leuven 2011. Der assyrische Angriff auf Samaria unter Salmanassar V. wird in 2 Kön 18,9-11 berichtet, nicht in 2 Kön 9-11. Beim Aschdodaufstand waren weder Ägypten noch Juda oder die ostjordanischen Staaten beteiligt. Yamani von Aschdod wurde zudem nicht von Ägypten zu dieser Revolte angestachelt (so 102, vgl. dagegen Fuchs, A., *Die Annalen des Jahres 711 v. Chr.* [SAAS 8], Helsinki 1998). Ein gemeinsam koordinierter Aufstand Sidons, Aschelons, Ekrons und Judas gegen Sanherib hat es ebenfalls nicht gegeben (so 102-103). Das Ende Assyriens wird auf innere Machtkämpfe zurückgeführt. Neuerdings wird vermutet, ob nicht wirtschaftliche Probleme und Hungersnöte zum raschen Untergang Assurs geführt haben könnten (Schneider, A.W. / Adali, S.F., „No harvest was reaped“: *Climactic Change* [2014] 1-12). Auch wenn die babylonische Quellenlage problematisch ist, haben die Babylonier unter Nebukadnezar fast jedes Jahr die Levante überfallen (unter der Bezeichnung Hatti-Land in den Jahren 605-601, 599-597, 595-594 v.Chr.). Es kann folglich keine Rede davon sein, dass die Babylonier weniger Feldzüge in den Westen unternommen hätten als die Assyrer (104). Das ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil es gerade im 7. Jh. v.Chr. zu einem wirtschaftlichen Aufschwung in der Levante aufgrund der *pax assyriaca* gekommen ist. Der babylonische Angriff auf Karke-misch fand zudem 605 v.Chr. statt (nicht 606 v.Chr., 104). Ebenso ist nicht klar, wann Juda tributpflichtig geworden ist (vielleicht schon nach der ersten Kampagne in die Levante, vgl. 104). Die Angaben zu einer babylonischen Eroberung von Moab bei Flavius Josephus (104) sind legendarisch und können kaum historisch verwendet werden (Gass, E., *Die Moabiter* [ADPV 38], Wiesbaden 2009, 210f.). Der letzte babylonische Großkönig war zudem militärisch aktiv (anders 105), da er vermutlich aus wirtschaftlichen Gründen Edom und das nördliche Arabien unterworfen hat.

Bei der sehr ausgewogenen Darstellung Israels in der Eisenzeit II von Ann E. Killebrew (730-742) fällt auf, dass der Untergang Samarias bewusst nicht auf 722/721 oder

720 v.Chr. datiert wird, wobei aber das zweite Datum wahrscheinlicher ist (Timm, S., Die Eroberung Samarias aus assyrisch-babylonischer Sicht: *WdO* 20/21 (1989/90) 62-82). Zu einer Zerstörung der Hauptstadt ist es vermutlich nicht gekommen (Tappy, R.E., *The Final Years of Israelite Samaria*, in: Crawford, S.W. [Hg.], "Up to the gates of Ekron", Jerusalem 2007, 258-279). Fluchtbewegungen nach Juda sind ebenfalls eher unwahrscheinlich (Na'aman, N., *The Growth and Development of Judah and Jerusalem in the Eighth Century BCE*: *RB* 116 [2009] 321-335). Eine Aufteilung des Territoriums Israels in die Provinzen Dor und Megiddo ist unwahrscheinlich (Bagg, a.a.O.). Zu einem „building and population boom“ (739) ist es im nördlichen Samaria nach der assyrischen Eroberung nicht gekommen, auch wenn man neugegründete Orte nachweisen kann, die auf eine neuangesiedelte ausländische Oberschicht hinweisen. Ob es zu einem Ausgreifen Joschijas nach Norden gekommen ist (740), ist ebenfalls fraglich (Na'aman, N., *The Kingdom of Judah under Josia*: *TA* 18 [1991] 3-71).

James W. Hardin weist in seinem Beitrag zu Juda in der Eisenzeit II zu Recht auf die Problematik der Keramiktypologie hin (745f.), die für eine sachgemäße Beurteilung entscheidend ist. Bei seiner historischen Darstellung ist darauf hinzuweisen, dass Hiskija zwar in die Philisterstaaten eingegriffen hat, aber zu einem Übergriff auf Aschkelon ist es vermutlich nicht gekommen (so 749). Auch eine Verbindung der jüdischen Expansion in das Beerscheba-Becken im 7. Jh. v.Chr. durch Emigranten aus der Schefela ist nicht gesichert (so 751). Zwar könnte auf der Meschastele ein Hinweis auf Bet-David stehen (752), aber ob dies mit der jüdischen Dynastie oder Hauptstadt zu verbinden ist, ist fraglich. Die Verbindung der Kultstätte von Arad und des Hörneraltars von Beerscheba mit Kultreformen unter Hiskija und Joschija (753) ist ebenfalls nicht gesichert.

Zu Recht weist Margreet L. Steiner darauf hin, dass Moab nördlich und südlich des Arnon liegt. Darüber hinaus bezweifelt sie, ob das Kernland Moabs überhaupt südlich des Arnon gelegen hat (770). Hier sollte man die historische Topographie der biblischen und außerbiblischen Texte sowie die Intention hinter den biblischen Texten berücksichtigen, die bewusst Moab aus dem fruchtbaren Mischor tilgt (Gass, a.a.O., 138-210). Außerdem betont Steiner zu Recht, dass es schwierig ist, ausweislich der Keramik die politischen Grenzen Moabs zu bestimmen (771f). Der Titel eines Hirten für den Moabiterkönig Mescha in 2 Kön 3,4 sollte jedoch nicht unterbewertet werden, da dies ein traditioneller Herrschaftstitel sein kann (Gass, a.a.O., 148). Entgegen Steiner ist zu betonen, dass gerade hinsichtlich der Epigraphik die moabitischen Inschriften sehr ergiebig sind (Gass, a.a.O., 5-101). Die Bezeichnung von Kemosch als moabitischer Hauptgott ist problematisch (774). Es handelt sich bei Kemosch vermutlich eher um einen Dynastiegott, der neben anderen Gottheiten verehrt worden ist. Zum Heiligtum von Atarot (775) liegt zudem mittlerweile eine Publikation vor (Ji, C.-H., *The Early Iron Age II Temple at H̄irbet 'Aṭārūs and Its Architecture and Selected Cultic Objects*, in: Kamlah, J. (Hg.), *Temple Building and Temple Cult* [ADPV 41], Wiesbaden 2012, 203-222).

Jeffrey R. Zorn betont zu Recht, dass aufgrund der kurzen Zeitspanne eine eigenständige babylonische Epoche nur schwer von der vorausgehenden Eisenzeit II abgegrenzt werden kann. Die etwa 70 Jahre der babylonischen Herrschaft in der Levante werden gerne als Eisenzeit III, IIC oder IID bezeichnet (825). Darüber hinaus ist es

schwierig, die Zerstörungshorizonte, die auf ein Ende der Eisenzeit hinweisen, einer bestimmten Fremdmacht zuzuweisen: Ägypten, Assyrien, Juda oder Babylon (828). Aus beiden Gründen ist die Rekonstruktion der Babylonischen Zeit schwierig. Der Befund der Grabanlage von Ketef Hinnom darf zudem nicht dafür herangezogen werden, dass es eine Oberschicht noch nach der Zerstörung gegeben habe (so aber 829). Das dortige Keramikrepertoire ähnelt nämlich späteisenzeitlicher ammonitischer Keramik und kann folglich nicht als babylonisch klassifiziert werden. Außerdem ist die dort gefundene griechische Münze aus Kos frühestens um das Jahr 550 v.Chr. emittiert worden. Sie kann kaum innerhalb von einem Jahrzehnt in die Grabanlage gekommen sein, zumal sie sehr abgegriffen ist und längere Zeit in Gebrauch war. Somit weist nichts auf eine Benutzung von Ketef Hinnom in babylonischer Zeit hin. Darüber hinaus ist gegen Zorn die Grabanlage von *Hirbet Bêt Lēy* aufgrund paläographischer Kriterien eher in die Zeit 8./7. Jh. v.Chr. zu datieren und muss ebenfalls aus der Diskussion ausscheiden. Die Zerstörungshorizonte in der Levante können darüber hinaus mit Zorn nicht auf nur einen babylonischen Feldzug zurückgeführt werden (831).

Trotz dieser kritischen Bemerkungen liegt hier ohne Zweifel ein Referenzwerk vor, das nicht nur für Archäologen interessant ist. Es bietet insgesamt einen hervorragenden Einblick in die aktuelle archäologische Diskussion. Die detaillierten Ausführungen zur Bronze- und Eisenzeit sind darüber hinaus auch für Bibelwissenschaftler von Gewinn, obschon die historischen Deutungen nicht immer über jeden Zweifel erhaben sind. Alles in allem ist den beiden Herausgeberinnen dank namhafter Autorinnen und Autoren ein Handbuch gelungen, dem unbedingt ein breiter Leserkreis zu wünschen ist.

Erasmus Gaß, Trier

