

Herbert Haslinger (Hg.)

Denkerinnen und Denker des Glaubens

Anstöße von der Antike bis zur Gegenwart

HERDER

Denkerinnen und Denker des Glaubens

Kirche in Zeiten der Veränderung

Herausgegeben von Stefan Kopp

Band 13

Denkerinnen und Denker des Glaubens

Anstöße von der Antike
bis zur Gegenwart

Herausgegeben von Herbert Haslinger

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Dieses Werk ist eine Open-Access-Publikation,
veröffentlicht unter der Lizenz
Creative Commons Attribution –
ShareAlike 4.0 International (CC BY-SA 4.0)
Informationen zur Lizenz unter
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: CPI Druckdienstleistungen GmbH,
Ferdinand-Jühlke-Straße 7, 99095 Erfurt
ISBN 978-3-451-39379-2

Inhalt

Einführung	7
<i>Herbert Haslinger</i>	
Makrina die Jüngere (327–379)	
Hoffnung auf die Auferstehung – Frau Weisheit als Lehrerin der wahren Philosophie	12
<i>Makrina Finlay OSB</i>	
Egeria (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts)	
„Ich bin nämlich ziemlich neugierig“ – Eine antike Pilgerin und die Orte der Bibel	36
<i>Georg Röwekamp</i>	
Augustinus (354–430)	
Ein spätantiker Denker unterwegs in einer Zeit des Umbruchs	68
<i>Karla Pollmann</i>	
Hildegard von Bingen (1098–1179)	
Wer an die Menschwerdung Gottes glaubt, bejaht sich selbst – Ein inkarnatorisches Menschenbild	92
<i>Maura Zátonyi OSB</i>	
Albert der Große (um 1200–1280)	
„Sie verhalten sich wie wilde Tiere, die das mit Blasphemien überziehen, was sie nicht kennen“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Glaube	114
<i>Hannes Möhle</i>	
Nikolaus von Kues (1401–1464)	
Una religio in rituum varietate – Eine berühmte Formel und ihre Bedeutung für die Gegenwart	144
<i>Walter Andreas Euler</i>	
Juana Inés de la Cruz (1648–1695)	
Vom Höhenflug des Verstandes („El vuelo intelectual“)	166
<i>Annegret Langenhorst</i>	

Ignaz von Döllinger (1799–1890) Antiultramontanismus und Widerstand gegen die Papstdogmen	188
<i>Franz Xaver Bischof</i>	
Selma Lagerlöf (1858–1940) und Franz Werfel (1890–1945) „Auch Gottes Leben heißt Mitteilung“ – Nachdenken über den mitgeteilten Jesus von Nazareth	210
<i>Peter Schallenberg</i>	
Simone Weil (1909–1943) Schönheit und Unglück als Wegspuren der Gottesliebe	224
<i>Elisabeth Thérèse Winter</i>	
Marie-Dominique Chenu (1895–1990) Contemplatio und actio als christlich-säkulare Denkwerkzeuge	244
<i>Michael Quisinsky</i>	
Emmanuel Lévinas (1906–1995) Zeugnis vom Unendlichen in der Verantwortung für den Anderen	270
<i>Herbert Haslinger</i>	
Jürgen Habermas (*1929) Die Bedeutung der Religion in der säkularen Moderne	304
<i>Bernd Irlenborn</i>	
Denken des Glaubens – ist das heute noch möglich? Nachlese zu einem scheinbar selbstverständlichen Topos . . .	327
<i>Herbert Haslinger</i>	
Autorinnen und Autoren	358

Einführung

Man kann es nicht oft genug sagen: Die Theologie ist, sofern sie sich als Wissenschaft versteht, kein Selbstzweck. Sie muss für etwas gut sein. Das bedeutet mitnichten, dass sie sich für irgendwelche Interessen dienstbar machen dürfte. Sie muss unabhängige, kritische Wissenschaft sein. Aber sie steht in Rechenschaftspflicht gegenüber den Menschen – nicht zuletzt deshalb, weil diese erst die wirtschaftlichen und soziostrukturellen Rahmenbedingungen schaffen, aufgrund welcher die Theologie in unserer Gesellschaft überhaupt als Wissenschaft im öffentlichen Raum agieren kann.

Gleichwohl stellen sich der Theologie bei dem Bemühen, ihrer Verantwortung gegenüber den Menschen in heutiger Zeit gerecht zu werden, beträchtliche Hürden in den Weg. Das, was den genuinen Gegenstand einer Theologie ausmacht, nämlich der Inhalt wie auch der Vollzug einer Religion, ist zumindest im Falle unseres christlichen Glaubens, in unserer Epoche der (Post-)Moderne und in unserer westlich-europäischen Kultur in eine prekäre Lage geraten. Es ist für die Menschen schwierig geworden zu glauben. Der Glaube an ein „höheres Wesen“ passt nicht mehr so problemfrei zum rationalisierten Selbst- und Weltverständnis heutiger Menschen. Viele Kräfte aus Theologie und Kirche tragen selbst zur Kluft zwischen heutigem Denken und christlichem Glauben bei; sie hegen Argwohn gegen das eigenständige Denken und Handeln des aufgeklärten Menschen oder machen den christlichen Glauben zu einer Sache tumber, suggestiver Begeisterungskampagnen, die kritisch denkende Menschen eher abschrecken. Schließlich haben das exzessive Machtgebaren so mancher kirchlicher Amtsträger wie auch die in verstörendem Ausmaß geschehenen Missbrauchsfälle und der verschleiernde Umgang damit das Vertrauen in die Kirche tiefgreifend, vermutlich irreparabel zerstört. Viele Menschen fragen sich, ob der Glaube, für den diese Kirche steht und den diese Kirche vermitteln will, des Glaubens noch würdig ist.

Sowohl bislang eng eingebundene Kirchenmitglieder als auch sogenannte „passive“ und „kirchendistanzierte“ Christen als auch

Nichtkirchenmitglieder reagieren auf diese Selbstdisqualifizierung der Kirche häufig mit einer so verständlichen wie folgerichtigen Bewältigungsstrategie: Sie sind nicht mehr bereit, sich die Spannung zwischen eigener Glaubensüberzeugung und Erfahrung der real existierenden Kirche als eigenen persönlichkeitsinternen Konflikt der Kirchenbindung aufzwingen zu lassen. Sie nehmen stattdessen eine Differenzierung vor: zwischen ihren christlichen Glaubensüberzeugungen, die sie bewusst als selbstgewählte, persönlich tragende Religiosität pflegen, einerseits und der institutionellen Kirche, von der sie sich ohne schlechtes Gewissen absentieren, andererseits. In einem erstaunlichen Umfang sehen Menschen auch heute in den Überzeugungen des christlichen Glaubens eine wertvolle Lebensorientierung. Sie möchten die Bedeutung des Glaubens für ihr Leben nüchtern und klar erkennen. Sie denken bewusst über Inhalte dieses Glaubens nach. Das setzt aber voraus, dass diejenigen, die Inhalte des Glaubens thematisieren, begründen und vermitteln, die Menschen in ihrem vernunftgeleiteten Denken ernstnehmen und dass sich die Inhalte des Glaubens vor dem nüchternen, kritischen Denken der Menschen bewähren. Wo hingegen mit dem Glauben irrational umgegangen wird – sei es, dass Repräsentanten der Kirche das eigenständige Denken der Menschen diffamieren, sei es, dass selbsternannte religiöse Leitfiguren mit emotionalen Aufladungen und idealisierenden Darstellungen Menschen für „ihre Gemeinschaft“ vereinnahmen, sei es, dass Machthaber in der Kirche durch die Deklaration von Glaubensinhalten die Machtförmigkeit ihres Handelns verschleiern – entzieht man diesen Glauben der rationalen Einsicht der Menschen und beraubt ihn seiner Vertrauenswürdigkeit.

Deshalb gilt in dieser Gemengelage zwischen individualisiert-pluralisierter Gesellschaft und chronisch durch Krisen paralysierter Kirche umso mehr: Die Theologie muss den Menschen dienen, indem sie zum eigenständigen, kritischen Denken des Glaubens befähigt und ermutigt. Dieser Aufgabe hat sich die Theologische Fakultät Paderborn mit ihrer Ringvorlesung „Montagsakademie“ im Wintersemester 2021/22 in einer expliziten und gesonderten Form gestellt. Sie präsentierte in dreizehn Vorträgen – so der Titel – „Denkerinnen und Denker des Glaubens, die uns heute etwas zu sagen haben“. Der vorliegende Band versammelt die überarbeiteten und verschriftlichten Fassungen dieser Vorlesungen, ergänzt um eine abschließende Reflexion darüber, ob ein „Denken des Glaubens“ heute noch mög-

lich ist. Bei den hier vorgestellten „Denkerinnen und Denkern des Glaubens“ geht es nicht um eine Liste wichtiger oder gar der wichtigsten Theologen¹; es geht nicht um faszinierende Lichtgestalten aus Spiritualität und Mystik²; und es geht auch nicht um exotische Gestalten der Theologiegeschichte³. Zur Sprache kommen Personen, die sich durch bestimmte Inhalte oder durch eine bestimmte Art der rationalen Reflexion des christlichen Glaubens ausgezeichnet haben – zu unterschiedlichen Zeiten, an unterschiedlichen Orten, mit unterschiedlichen Rollen und in unterschiedlichen Denkwelten.⁴ Ebenso war es ein Anliegen, sowohl herausragende Gestalten als auch weniger bekannte Persönlichkeiten der Geistesgeschichte zu Wort kommen zu lassen. So erschien es z. B. angebracht, Makrina die Jüngere in den Reigen aufzunehmen, die allzu lange Zeit von einem patriarchalen Wahrnehmungsschema in den Schatten ihrer bischöflichen Kappadokier-Brüder und somit in die theologiegeschichtliche Vergessenheit abgedrängt worden ist. Wenn man bei einer solchen Auswahl zudem den Bogen „von der Antike bis zur Gegenwart“ schlagen möchte, müssen notgedrungen große Zeitsprünge gemacht und klaffende Lücken in Kauf genommen werden. Allen, die schon ansetzen zum Monitum, dass sich diese oder jene Person völlig unverständlicherweise nicht unter den dargestellten Denkerinnen und Denkern befindet, möchte ich deshalb versichern, dass es auch mir ein Leichtes wäre, eine lange Liste mit Personen zusammenzustellen, die mit gleichem Recht hätten Aufnahme finden

¹ Vgl. U. Neuenschwander, *Denker des Glaubens I und II*, Gütersloh 1974; H. Fries, G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie*. Erster Band: Von Irenäus bis Martin Luther. Zweiter Band: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer, München 1981/1983; F. Graf (Hg.), *Klassiker der Theologie*. Erster Band: Von Tertullian bis Calvin. Zweiter Band: Von Richard Simon bis Karl Rahner, München 2005.

² Vgl. G. Ruhbach, J. Sudbrack (Hg.), *Große Mystiker. Leben und Wirken*, München 1984; W. Geerlings, G. Greshake, J. Weismayer (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens*. Band 1: Die Zeit der Väter. Band 2: Das Mittelalter. Band 3: Die Neuzeit. Band 4: Die Gegenwart, Ostfildern 2008.

³ Vgl. M. Knapp, T. Kobusch (Hg.), *Querdenker. Visionäre und Außenseiter in Philosophie und Theologie*, Darmstadt 2005.

⁴ Eine ähnliche Intention, wenngleich in ungleich größerem, enzyklopädischem Umfang verfolgt M. Vinzent (Hg.), *Metzler Lexikon christlicher Denker. 700 Autorinnen und Autoren von den Anfängen des Christentums bis zur Gegenwart*. Unter Mitarbeit von U. Volp und U. Lange, Stuttgart – Weimar 2000.

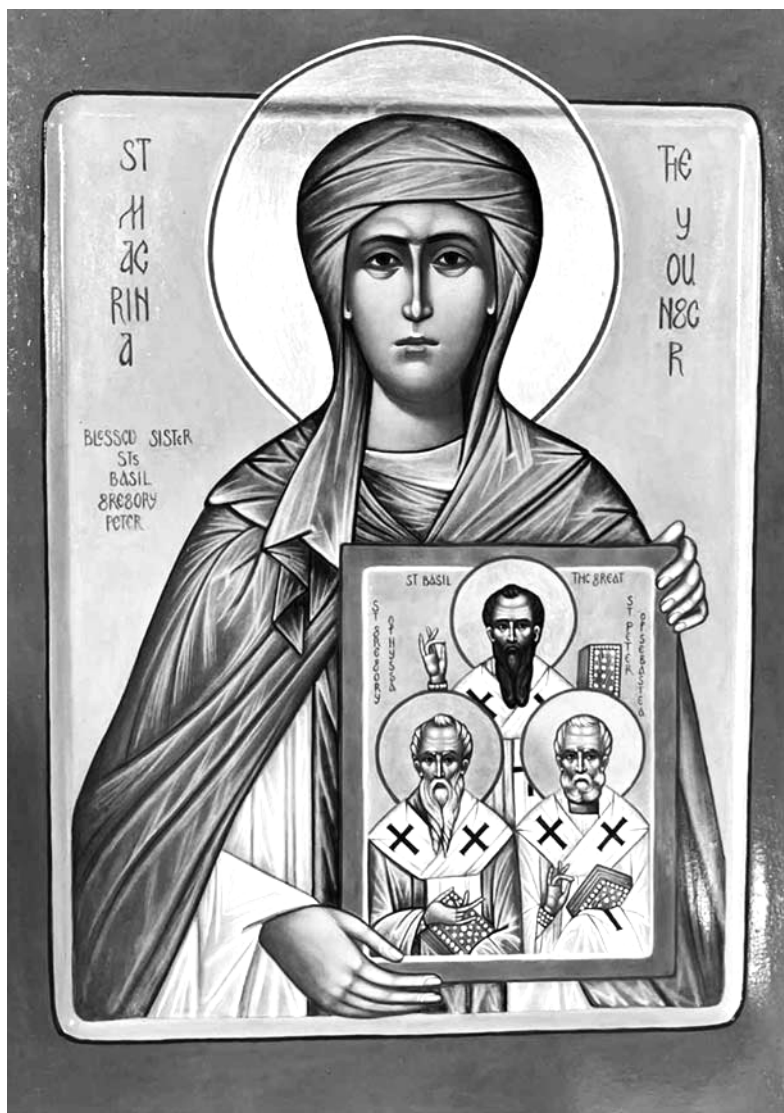
können. Selbstverständlich wäre Origenes eine faszinierende Denkergestalt; und ich persönlich vermisse schmerzlich etwa einen Johann Michael Sailer. Aber das Wintersemester hatte nun einmal nur dreizehn Vorlesungswochen und erlaubte folglich nur die Besetzung von dreizehn Positionen. Eine Fehlstelle jedoch muss ausdrücklich markiert werden, weil sie in der Tat betrüblich ist. Ursprünglich wäre Dorothee Sölle mit ihrer mystisch-politischen Theologie als Thema vorgesehen gewesen. Die dafür gewonnene Referentin musste krankheitsbedingt absagen. Leider hat sich trotz mehrerer Anfragen keine andere Fachfrau zur Übernahme der Vorlesung bereit erklärt. Dennoch mögen, trotz aller Lückenhaftigkeit und gewiss auch Subjektivität der nun vorliegenden Auswahl, die dargestellten Personen mit ihrem Denken des Glaubens heutige Leserinnen und Leser zu einem eigenen und eigenständigen Denken des Glaubens anregen. Wer Lust an einer intensiveren Beschäftigung verspürt, kann sich dafür an der Auswahl der Primär- und Sekundärliteratur am Schluss eines jeden Beitrags orientieren.⁵

Es bleibt die angenehme Pflicht, Dank abzustatten: an die Autorinnen und Autoren sowohl für die mündlichen Vorlesungen als auch für die schriftlichen Beiträge; an Frau Heike Probst, die sich mit Bravour um alle Belange der öffentlichen Präsentation der „Montagsakademie“ und der technischen Durchführung der Vorlesungen gekümmert hat; an Frau Nicole Konze und Frau Ursula Fleischer für ihre Mitarbeit bei der Organisation der Vorlesungsreihe; an Frau Michaela Maas, Frau Barbara Brunnert und Herrn Dr. Heinz Blatz für die Hilfe bei den Korrekturarbeiten; an meinen Kollegen Prof. Stefan Kopp für die Aufnahme des Bandes in die Reihe „Kirche in Zeiten der Veränderung“; sowie an den Lektor, Herrn Dr. Stephan Weber, für die angenehme verlegerische Betreuung.

Paderborn, 18. Juni 2022

Herbert Haslinger

⁵ Beim Lesen der Beiträge taucht man auch in die jeweilige Literaturwelt ein, die sich mit den Werken der Denkerinnen und Denker wie auch mit der Forschung dazu gebildet hat. Jenseits der je eigentümlichen Usancen des Bibliographierens richten sich die Abkürzungen nach S. M. Schwertner, IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin – Boston 2014.



Makrina die Jüngere mit ihren Brüdern Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Petrus von Sebaste

Ikone aus St. Macrina Orthodox Academy in Kennewick Washington, USA

Abdruck mit freundlicher Genehmigung der St. Macrina Orthodox Academy in Kennewick Washington, USA

Makrina die Jüngere (327–379)

Hoffnung auf die Auferstehung – Frau Weisheit als Lehrerin der wahren Philosophie

Makrina Finlay OSB

„Wir hatten eine Schwester, die für uns eine Lehrerin des Lebens war“ (Briefe 19.6/87)¹. Mit diesen Worten beschreibt Gregor von Nyssa (338/339 – nach 394) seine Schwester und Ratgeberin, die heilige Makrina, in einem Brief an einen Freund. Das meiste, was wir über Makrina wissen, stammt aus zwei anderen Werken ihres Bruders Gregor: „Das Leben der heiligen Makrina“ (*Vita*) und „Gespräch mit Makrina über die Seele und die Auferstehung“ (*Dialog*). Auch in diesen Werken wird Makrina als Philosophin, Lehrerin, Äbtissin und geistliche Führerin dargestellt.

Leider sind keine von Makrina verfassten Werke erhalten geblieben, so dass wir auf diese Weise nicht direkt von ihr lernen können. Es ist auch unmöglich, Makrinas eigene Positionen von denen Gregors von Nyssa vollständig zu trennen, da sie oft eng miteinander verwoben sind. Doch zweifelsohne versucht Gregor durch seine Werke zu zeigen, was er von Makrina gelernt hat. Noch mehr verwendet er das Porträt seiner Schwester dazu, ein Bild des in der Praxis gelebten Christentums zu zeichnen. Nach und nach wird klar, dass Makrina nicht nur als Vorbild christlichen Lebens dienen soll, sondern auch als Personifikation der Frau Weisheit, der Braut Christi und der Kirche selbst. Auf diese Weise stellt Gregor Makrina als eine Autorität vor, von der er gelernt hat. Er zeigt an ihrem Beispiel, wie er sich recht gelebte Theologie vorstellt, und entwirft gleichzeitig eine Vision der Kirche.

¹ Die Quellen zu Makrina werden zitiert nach der englischen Ausgabe der Werke: *Macrina the Younger. Philosopher of God*. Ed. by A. M. Silvas (*Medieval Women. Texts and Contexts* 22), Turnhout 2008 (alle deutschen Übersetzungen durch Verf.); Belege erfolgen im laufenden Text mit abgekürztem Werktitel („Briefe“, „Vita“ oder „Dialog“) und Stellenangabe (Kapitel, Abschnitt / Seitenzahl der Silvas-Ausgabe).

Bei der Betrachtung der *Vita Macrinae* und des Dialogs zwischen beiden, den Gregor in „Über die Seele und die Auferstehung“ wiedergibt, geht es also nicht nur um die Person und die Gedanken von Makrina, sondern auch um eine praktische Veranschaulichung von Gregors eigener theologischer Vision. Da er aber bewusst Makrina gewählt hat, weil er in ihrer Lehre und ihrer Lebensweise seine theologische Vision am besten verwirklicht sah, ist dennoch zu erwarten, dass wir in diesen Texten nicht nur die Vision Gregors vermittelt bekommen, sondern auch viel über die heilige Makrina erfahren, die Gregor zum Teil aufgrund ihres gesprochenen Wortes, mehr aber noch aufgrund ihrer gelebten Theologie als „die Große“ (*Vita* 19.1/128) bezeichnet.

1 Makrina und Egeria

Makrinas Leben steht sowohl in Verbindung mit der als auch in Gegensatz zur Lebensform jener Egeria, welcher der erste Vortrag dieser Reihe gewidmet war (s. unten den Beitrag von Georg Röwekamp). Anders als Egeria, die als Pilgerin ins Heilige Land reiste, um die Orte, an denen Jesus gelebt hatte, näher kennenzulernen², schildert Gregor Makrina als eine Person, die in ihrer Heimat Kappadokien, einer Landschaft in Kleinasien, und größtenteils auf ihrem Familiensitz blieb. Wie wir im ersten Vortrag gehört haben, kritisierte Gregor die zunehmende Praxis der Pilgerfahrt ins Heilige Land scharf. Daher ist es wichtig zu wissen, dass er „Das Leben der heiligen Makrina“ in Form eines Briefes an einen Freund schrieb, den er zufällig in Antiochien traf, als er, Gregor, auf dem Weg nach Jerusalem war, um dort „die Spuren des leibhaftigen Aufenthalts des Herrn zu sehen“ (*Vita* 1.2/108). Es bleibt unklar, ob es sich dabei um eine Pilgerreise oder eher um einen pastoralen Besuch bei den Kirchen in dieser Region handelte, die sich zu diesem Zeitpunkt in einem instabilen Zustand befanden. Die Tatsache, dass er sich selbst als Pilger beschreibt, ist jedoch typisch für Gregor, der immer um Frieden bemüht war.

Nachdem er seine potenziellen Kritiker besänftigt hat, fährt Gregor mit seinem Bericht über Makrina fort. Im Laufe des Textes zeigt

² Vgl. Egeria, *Itinerarium / Reisebericht*. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus, *De locis sanctis / Die heiligen Stätten*. Eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp (FC 20), Freiburg i. Br. ³2017.

er, dass Makrina durch ihre Hoffnung auf die Auferstehung zwar physisch dort blieb, wo sie war, aber dass sie trotzdem auf den Bräutigam, Christus, zueilt und ihm tatsächlich auch immer näherkommt, obwohl sie nie in Jerusalem oder Betlehem war. Als sie auf dem Sterbebett liegt, begreift Gregor, dass sie die Worte des Paulus im Brief an die Philipper wahrhaftig in die Tat umsetzt: „Das Ziel vor Augen, jage ich nach dem Siegespreis: der himmlischen Berufung, die Gott uns in Christus Jesus schenkt“ (Phil 3,14).

Gregor zeigt auch, wie Makrina Jesus nachfolgt, nicht indem sie in seine irdischen Fußstapfen tritt, sondern indem sie die prophetischen Aussagen Jesu auch selbst weiterführt: Wie Jesus kam, um eine neue soziale Ordnung anzukündigen, in der Blinde sehen und Unterdrückte zu ihrem Recht kommen (vgl. Lk 4,18f.), verwandelt Makrina die soziale Ordnung ihres Umfeldes, indem sie in der von ihr gegründeten Gemeinschaft gleichzeitig Dienerinnen in den Stand von Schwestern erhebt, Waisenkinder von der Straße aufnimmt und hochgestellten Damen den Eintritt ermöglicht. (Vgl. Vita 28.5/137; 30.1/137) Sie schafft also mit ihrer Gemeinschaft einen Raum des immerwährenden Gebetes, in dem alle gleichgestellt sind. Indem sie ihren Bruder Basilius (329/330–379), den späteren Bischof, so erzieht, dass er die gleiche Entscheidung trifft und mit ihr das Leben der Philosophie teilt, kann sie eine doppelte klösterliche Gemeinschaft aufbauen. Sie verwandelt ihren Familienbesitz – und ihre Familie – allmählich in eine asketische Gemeinschaft, die den Auftrag aus dem Brief an die Galater lebt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ (Gal 3,28) An diesem Ort wird auch die Liturgie so harmonisch gefeiert und der lokale Märtyrerkult so nachdrücklich gepflegt, dass sie dem Leser keineswegs zweitrangig erscheinen im Vergleich zur Liturgie und zur Verehrung an den Orten im Heiligen Land. (Vgl. Vita 35.3/142)

Auch wenn die Örtlichkeiten durchaus verschieden sind und Makrina nicht wie Egeria auf Pilgerfahrt geht, ist Makrina von einer Heiligen beeinflusst, die auch Egeria und viele andere Christen dieser Zeit hoch verehrten, nämlich von Thekla.³ Von Bedeutung ist die

³ Vgl. R. Albrecht, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (FKDG 38), Göttingen 1986.

Art der Beeinflussung Makrinas: Während Egeria den Schrein der heiligen Thekla besuchte⁴, beschreibt Gregor Makrina als jemanden, die in gewisser Weise selber zum Schrein der Thekla *wird*. Bei ihrer Geburt besucht ein Engel Makrinas Mutter und sagt ihr, sie solle dem Kind den geheimen Namen Thekla geben, da es dem Lebensweg dieser berühmten Christin folgen würde. Obwohl Gregor dies nicht ausdrücklich sagt, gibt er dem Leser zu verstehen, dass Makrina vom Geist der Thekla erfüllt ist und in ihren Lebensentscheidungen sehr real von ihr geleitet wird. (Vgl. Vita 3.2/112) Auf vielfache Weise macht Gregor im Verlauf der Vita deutlich, dass Makrina nicht nur eine Zuschauerin der christlichen Heiligkeit ist, sondern eine vollwertige Teilnehmerin am auferstandenen Leben, die Verkörperung der Frau Weisheit und die Braut Christi.

2 Makrina in ihrer Familie und ihrer Zeit

Doch zurück zum Anfang: Makrina wurde im Jahr 327 in Kappadokien, in der heutigen Türkei, geboren, nur zwei Jahre nachdem Kaiser Konstantin der Große (270/288–337) das Konzil von Nizäa (325) einberufen hatte. Sie war das älteste von zehn Kindern in einer Familie, die stolz auf ihren christlichen Stammbaum war. Makrinas Großmutter, Makrina die Ältere (gestorben um 340), war eine Schülerin Gregors des Wundertäters (um 213–270/275) gewesen. Auch mehrere Märtyrer zählten zu ihren Verwandten. Makrinas Mutter Emmelia, die ebenfalls für ihre Heiligkeit bekannt war und die sich für ein jungfräuliches Leben entschieden hätte, wenn die Umstände es erlaubt hätten, erzog sie so, dass sie in ihr Erbe der Heiligkeit eintrat. (Vgl. Vita 2.1–2/111) Auch fungierte Emmelia als geistliche Leiterin ihres Sohnes Naukratius, der ihr im Rahmen seines asketischen Programms gehorsam war. (Vgl. Vita 10.5/119) Als ihr Ehemann, Makrinas Vater, starb, nahm Emmelia mit Makrina das asketische Leben auf. (Vgl. Vita 9.1/118)

Vielen Menschen sind zwei der jüngeren Brüder Makrinas wesentlich bekannter als sie selbst. Der eine, der Bischof und Theologe Gregor von Nyssa, wurde bereits mehrfach erwähnt, weil die wich-

⁴ Vgl. Egeria, Itinerarium / Reisebericht (s. Anm. 2), 22.2–23.5 (203–205).

tigsten Auskünfte über Makrina seinen Werken entstammen. Der andere Bruder Basilius von Caesarea, ebenfalls Bischof und Theologe, war der älteste Sohn der Familie. Die Familie lebte in einer Zeit, die dramatische Veränderungen mit sich brachte, nicht zuletzt auch innerhalb der Kirche. Die beiden genannten Brüder Makrinas – die gemeinsam mit Gregor von Nazianz (325/330–390) in der Theologiegeschichte als die „drei Kappadokier“ firmieren – spielten eine wesentliche Rolle darin, die Position der Kirche zu artikulieren. Nach drei Jahrhunderten der Unterdrückung wurde das Christentum von Konstantin und den meisten Kaisern, die ihm folgten, formell angenommen. Was genau das für die Kirche in Bezug auf Theologie und christliche Praxis bedeutete, war jedoch keineswegs klar. Dutzende von kleineren und größeren Konzilien wurden abgehalten, und verschiedene Formen des monastischen und asketischen Lebens blühten zu Lebzeiten Makrinas auf. Ihre Brüder Basilius und Gregor formulierten den christlichen Glauben und die Theologie, insbesondere in Bezug auf die Dreifaltigkeit, in einer Weise, die auch heute noch Relevanz hat. Das sogenannte *Corpus asceticon* des Basilius, eine in unterschiedlichen Fassungen erstellte Sammlung von asketischen Regeln, sollte das Mönchtum sowohl im Osten als auch im Westen nachhaltig beeinflussen.

Umso bemerkenswerter ist, dass Gregor Makrina nicht als eine beliebige, sondern – vor allem im „Gespräch mit Makrina über die Seele und die Auferstehung“ (*Dialog*) – als die Philosophin und Lehrerin in der Familie vorstellt und dass er ihre Lebensbeschreibung auf dem Höhepunkt seiner Karriere verfasste, höchstwahrscheinlich als er sich auch auf das Konzil von Konstantinopel (381) vorbereitete und sicherlich mit einer Vielzahl von dringenden Angelegenheiten beschäftigt war. Demnach erbte Makrina bei ihrer Geburt nicht nur den Namen ihrer Großmutter, sondern erhielt, wie bereits erwähnt, auch den geheimen Namen Thekla, einer Gefährtin des Paulus, als Hinweis auf die Art der Person, die sie sein, und auf das Leben, das sie führen würde. Makrinas Mutter zog das Kind mit ihren eigenen Händen auf und übte in der Erziehung einen starken Einfluss auf sie aus. Sie wählte biblische Weisheitsliteratur statt griechischer Tragödien als Lernmaterial, weil sie diese Tragödien voller negativer Beispiele für weibliches Verhalten erachtete. (Vgl. Vita 4.1–4/113) So entwickelte sich Makrina unter der Leitung ihrer Mutter zu einer tüchtigen und schönen jungen Frau.

3 Leben aus der Hoffnung auf Auferstehung

Der erste gravierende Wendepunkt in ihrem Leben trat ein, als der Mann, dem sie versprochen war, bei einem tragischen Unfall starb. Anstatt einer neuen Ehe zuzustimmen, beharrte Makrina darauf, dass die vorgesehene Ehe bereits gültig war, dass der Mann in Christus weiterlebte und dass sie aufgrund ihrer Hoffnung auf die Auferstehung keinen anderen heiraten würde. Dieses Bild des Wartens auf den Bräutigam erinnert nicht nur an Penelope, die auf Odysseus wartet; es ist auch der Ausgangspunkt des philosophischen, d. h. asketischen Lebens Makrinas. Dies war der Punkt, an dem sie aktiv begann, nicht auf diesen jungen Mann, sondern auf den wahren Bräutigam, Jesus Christus, zu warten und sich nach ihm zu sehnen, nicht mehr als Kind, das von Frau Weisheit lernt, sondern als eine reife Frau – vielleicht sogar als Frau Weisheit selbst –, die, wie die Braut im Hohenlied des Alten Testaments, auf den Bräutigam wartet. Obwohl mehrere Aspekte in Makrinas Leben von großer Bedeutung sind, stand immer ihre Hoffnung auf die Auferstehung im Mittelpunkt. Selbst wenn die Ereignisse im Leben Makrinas nicht direkt damit verbunden zu sein scheinen, zeigt Gregor auf ganz feine Weise, dass diese Hoffnung die verwandelnde Wirklichkeit in Makrinas christlichem Leben war und dass ihrer Meinung nach die Auferstehung die echte Realität ist, auf der alle Dinge beruhen und die alle erkennen müssen, wenn sie richtig leben wollen.

Gregor enthüllt Makrinas Heiligkeit und die Quelle ihrer Kraft nach und nach im Laufe der Vita. Unter anderem hebt er hervor, dass Makrina alle Elemente des menschlichen Daseins gleichzeitig verkörperte. Wie bereits erwähnt: Als der Mann, mit dem sie verheiratet werden sollte, in jungen Jahren starb, traf sie die formale Entscheidung, das philosophische Leben, d. h. das asketische Leben zu praktizieren, und zwar wegen der Hoffnung auf die Auferstehung. (Vgl. Vita 6.3/116) Was hat das für sie bedeutet? Indem sie behauptete, das Heiratsversprechen gegenüber diesem Mann sei das Gleiche wie eine vollzogene Ehe, beanspruchte sie, wenn auch nicht formell, so doch zumindest symbolisch, nicht nur die Stellung einer Jungfrau, sondern auch die einer Witwe. Als ihr Vater starb und sie die Verantwortung für die Erziehung ihres jüngsten Bruders Peter (vor 349 – 391/392), des späteren Bischofs von Sebaste, übernahm, übernahm sie damit auch die Rolle der Mutter. (Vgl. Vita 14.2/122) Auf

diese Weise zeigt Gregor Makrina als eine Frau, die alle weiblichen Rollen erfüllte, und zwar nicht nacheinander, wie es die meisten Frauen tun, sondern gleichzeitig: Sie war Jungfrau, Witwe, Mutter und Tochter zugleich; dazu auch Schwester für alle ihre Brüder und Mutter für die Gemeinschaft der Ordensfrauen, die sich um sie herum gebildet hat. An späterer Stelle in der Vita erfährt man, dass sie die ganze Zeit auch Braut Christi war. (Vgl. Vita 25.1/133) Mehr als alles andere ist diese Vereinigung mit dem Auferstandenen das, was Gregor als Quelle des Lebens und der Weisheit Makrinas ansieht, und der Grund, warum sie so voll und ganz leben konnte, wie sie es tat.

4 „... nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,28)

Dieser volle Ausdruck des Lebens reichte sogar über ihr Leben als Frau hinaus. Zu Beginn der Vita stellt Gregor die Frage, ob es überhaupt richtig ist, sie als Frau zu bezeichnen, da sie so weit über ihre Natur hinausragte. (Vgl. Vita 1.3/110) Die Frage ist, ob er damit andeuten will, dass sie über die weibliche oder die menschliche Natur hinausgewachsen war. Gregor beschreibt sie auf jeden Fall mit einigen Merkmalen, die zu jener Zeit als männlich galten. Als ihr Bruder Naukratius starb, reagierte sie nicht mit weiblicher „Hysterie“, sondern stellte ihren Mut unter Beweis. Sie nutzte eher die Vernunft als die Leidenschaft, um ihrer Mutter aus dem „Abgrund des Kammers“ zu helfen, und erhob sich auf diese Weise über die Natur. Diese Beschreibung als „mutig“ („*ἀνδρείαν*“) kann auch mit „männlich“ übersetzt werden, da die beiden Begriffe als Synonyme gelten. Bemerkenswert ist, dass Gregor zugibt, beim Tod Makrinas so sehr von Trauer ergriffen worden zu sein, dass er sich dem hysterischen Schluchzen der Frauen in der Gemeinschaft über den Verlust von Makrina anschließt, obwohl die Bewertung „hysterisch“ zu jener Zeit ein Stereotyp für Frauen war. (Vgl. Vita 28.2/136; 39.1/145) Er rechtfertigt sein Tun, indem er die Reaktion für angemessen erklärt, weil sie gerade das sichtbare und lebendige Beispiel der Hoffnung in ihrer Mitte verloren hatten. Diese Beschreibung seines Verhaltens ist den Lesern seiner Zeit sicherlich aufgefallen und steht ganz offensichtlich im Kontrast zum männlichen Verhalten seiner Schwester Makrina. (Vgl. Vita 28.3/136) Doch auch über diesen einen Fall hi-

naus wird Makrina mit männlichen Qualitäten beschrieben. Sie diente ihrem Bruder Peter nicht nur als Mutter, sondern auch als „Vater“ und übernahm nach dem Tod ihres Vaters die Verantwortung für den Haushalt, obwohl ihre jüngeren Brüder bereits in einem Alter waren, in dem sie diese Stelle einnehmen hätten können. (Vgl. Vita 14.2/122; 7.4/117)

5 Leben von der Auferstehung her als engelgleiches Leben

Und doch scheint es, als wolle Gregor mit all dem andeuten, dass Makrina nicht nur über ihr eigenes weibliches Geschlecht herausragt, sondern über die menschliche Natur als solche. Das kommt etwa zum Ausdruck, wenn er das Leben von Makrinas Gemeinschaft nicht als menschlich, sondern als engelgleich beschreibt: „Ihr Leben spielte sich an der Grenze zwischen der menschlichen und der körperlosen Natur ab.“ (Vita 13.6/121) Für ihn ist das Leben der Engel quasi identisch mit dem Leben der Auferstandenen. (Vgl. Vita 13.3–7/121)

Bestimmt ist diese engelgleiche oder von der Auferstehung her bestimmte Qualität Makrinas das Geheimnis, das sie befähigte, von einer Rolle in die nächste zu wechseln, ohne dass man das Gefühl hat, dass sie etwas Besonderes anstrebte oder dass sie etwas Unnatürliches machte. Es erscheint zwar übernatürlich; aber der entscheidende Punkt ist, dass gerade das Göttliche doch zur menschlichen Natur gehört, gerade weil Christus auferstanden ist.

6 Beziehung(en) der Gegenseitigkeit

6.1 Makrina und ihre Mutter

Auch bekommen Leserinnen und Leser der Vita nicht das Gefühl, dass das, was Makrina tat, gesellschaftlich verstörte; man merkt kaum, wie innovativ und radikal Makrinas Entscheidungen waren. Das ist eine Folge dieses größeren Zusammenhangs der Auferstehung, in der alles vereint und vollkommen ist; es liegt aber auch daran, dass Makrina nur selten vor die Wahl gestellt wurde, sich für das eine oder das andere zu entscheiden. Ihre Identität war vielschichtig

und ihre Beziehungen, insbesondere zu ihrer Mutter, ihrem Bruder Peter und den Schwestern in ihrem Kloster, waren von einem Gefühl der Gegenseitigkeit geprägt. Als Kind wurde Makrina natürlich von ihrer Mutter versorgt; Gregor stellt fest, dass sie dies mit ihren eigenen Händen tat. (Vgl. Vita 4.1/113) Als Makrina älter wurde, war sie es, die sich um ihre Mutter kümmerte, für sie Brot backte – vielleicht auch das Altarbrod –, den Haushalt übernahm und das Haus umgestaltete. (Vgl. Vita 7.2–3/116) Makrina entwickelte sich schließlich zur geistigen Anführerin. Ihre Mutter schloss sich, wie oben erwähnt, Makrinas asketischem Leben an und akzeptierte ein Leben auf Augenhöhe mit den Mägden.

Das Bemerkenswerteste daran ist vielleicht, dass es in dieser Beziehung keine Hierarchie gab. Die Gegenseitigkeit der Beziehung wird immer betont. Als Makrina jung war, besorgte sie ihrer Mutter den Haushalt, während ihre Mutter Makrinas Seele bewachte. Später wechselten sie die Rollen, aber nicht ganz. Am Ende der Vita berichtet Gregor, dass Makrina wegen eines Brusttumors todkrank war; dass ihre Mutter versuchte, sie dazu zu bringen, einen Arzt aufzusuchen; dass aber Makrina, nachdem sie ihre Mutter bedient hatte, stattdessen ins Oratorium ging, um zu beten. Obwohl Makrina sich weigerte, dem Rat ihrer Mutter zu folgen und einen Arzt aufzusuchen, scheint sie deren Argumente verstanden und akzeptiert zu haben. Danach kam es zu einer überraschenden Wendung; denn obwohl Makrina selbst zu Gott betete und eine heilende Salbe für die Wunde herstellte, bestand sie darauf, dass ihre Mutter an der Heilung beteiligt wird, indem sie sagte, dass Emmelia nur das Kreuzzeichen auf die betroffene Stelle machen müsse, um die Krankheit zu heilen. Emmelia gehorchte ihrer Tochter, und die Heilung wurde gewährt. (Vgl. Vita 33.5–6/141)

6.2 Makrina und ihr Bruder Peter

Makrinas Beziehung zu ihrem jüngsten Bruder Peter war von einer ähnlichen Dynamik geprägt. Sie war so sehr in seine Erziehung involviert, dass sie „alles für den Jungen war – Vater, Lehrer, Vormund, Mutter, Ratgeberin für alles Gute“ (Vita 14.1/122). In den meisten Fällen würde dies eine Hierarchie in der Beziehung schaffen. Laut Gregor war es jedoch ausgerechnet Peter, der Makrina am meisten als Partner im philosophischen Leben half. (Vgl. Vita 14.1/122) Die-

se Hilfe war nicht nur theoretischer oder intellektueller Art. In der Vita wird erzählt, dass Peter, als er etwas älter geworden war, während einer Hungersnot die Getreidevorräte mit solcher Umsicht verwaltete, dass eine große Anzahl von Menschen ernährt werden konnte; deshalb strömten viele Menschen zu der Einöde, in der Peter mit seiner Mutter und seiner Schwester wohnte, so „dass die Einöde bei der Menge der Besucher einer Stadt glich“ (Vita 14.6/123). Das Geschehen gleicht der Szene, die Athanasius von Alexandrien (295–373) im „Leben des heiligen Antonius“ beschreibt, wonach der Einsiedler Antonius (um 251–356 [nach Hieronymus]) viele Menschen zum Einsiedlerleben überredete und Mönche die Wüste bevölkerten.⁵ Auch wenn der Vergleich nicht angemessen erscheinen mag, kann man festhalten, dass in beiden Fällen Menschen zu einem abgeschiedenen Ort strebten, um dort Heilung zu erfahren. In der Erzählung über Antonius begaben sich Menschen in die Wüste, um am geistlichen Leben des Heiligen teilzunehmen; es entsteht das Bild des Heils, wonach alle Gott loben und alles gemeinsam haben, wie es in der Apostelgeschichte berichtet wird (vgl. Apg 4,32). In der Episode über Peter kamen viele Menschen in die Einöde, um das zum Überleben notwendige Brot zu bekommen; so ist auch dieses ein Zeichen des Heils, wie es in der Brotvermehrungsgeschichte der Evangelien zum Ausdruck kommt (vgl. Mk 6,35–44; Mt 14,15–21; Lk 9,12–17; Joh 6,5–15). Mehr noch, die Hungersnot bildete auch den Anlass dafür, dass Makrina begann, Kinder in der Gemeinschaft aufzunehmen, die gerade wegen der Hungersnot von ihren Eltern ausgesetzt und dem Tod überlassen worden waren. Eine Andeutung der Auferstehung? Jedenfalls berichtet Gregor, dass diese Kinder nicht nur Brot bekamen, sondern auch alles sonst, was sie zum Leben – sogar für das ewige Leben – brauchten. (Vgl. Vita 28.5/137) Sie nahmen zusammen mit den Hausangestellten und Frauen hoher Ränge am gemeinsamen spirituellen Leben teil, d. h. an der Philosophie und am Leben der „Engel“. Sobald sie zum Haus Makrinas – das heißt auch: zum Haus Gottes – gehörten, trugen alle die gleiche Kleidung, schliefen in der gleichen Art von Betten und aßen gemeinsam am gleichen Tisch. Es gab keine Sklaven und Freie mehr, son-

⁵ Vgl. Athanasius von Alexandrien, Leben des heiligen Antonius. Ausgewählte Schriften. Band 2. Aus dem Griechischen übersetzt von A. Stegmann und H. Mertel (BKV² 31), München 1917, 687–776, hier: 14 (705).

dern alle waren eins. Auch nachdem Peter zum Priester geweiht worden war, entschied er sich, bei Makrina zu bleiben. Er wie auch Makrina betrachteten seine Weihe nicht als etwas, das ihn privilegiert, sondern als etwas, das die Gemeinschaft stärkt. Gregor schreibt in Hinblick auf die Priesterweihe Peters: Da „machte ihr Leben Fortschritte in größerer Würde und Heiligkeit, da ihre Philosophie durch das Priestertum erweitert wurde“ (Vita 16.1/125).

6.3 Makrina und Basilius

Obwohl er die Gegenseitigkeit in den Beziehungen Makrinas zu Basilius und zu ihm selbst betont, stellt Gregor Makrina als Autorität dar. Als Basilius von seinem Studium zurückkehrte, war er aufgeblasen mit Stolz. Es war Makrina, die ihn auf den rechten Pfad brachte und sein Wissen im Dienst Gottes und im Dienst an anderen Menschen gründete; durch Makrina wurde seine Gelehrtheit in wirksame Weisheit verwandelt. (Vgl. Vita 8/117f.) Gregor sagt nur, dass er anfang, mit seinen eigenen Händen anderen Menschen zu dienen. Aus anderen Quellen wissen wir, dass er für die Kranken, Alten und Kinder sorgte⁶, liturgische Texte schrieb⁷ und monastische Gemeinschaften beriet⁸, alles im Dienst an der Kirche.

6.4 Makrina und Gregor (1): der Dialog „Über die Seele und die Auferstehung“

Auf ähnliche Weise korrigierte Makrina auch Gregor, und zwar nicht nur als jüngeren Mann, sondern auch später als Bischof. In der *Vita Macrinae* gibt es zwei Gespräche, die Eindrücke von Makrinas Lehre und Lebenseinstellung vermitteln sollen. Im ersten Gespräch reden sie und Gregor über die Ursprünge der Menschheit, die Hoffnung auf die Auferstehung und wie das menschliche Leben zwischen die-

⁶ Vgl. Basilius von Caesarea, Ausgewählte Predigten, in: Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Schriften. Band 2 (BKV² 47), Kempten – München 1925, 157–444.

⁷ Vgl. Die griechische Basiliusliturgie, in: Griechische Liturgien. Übersetzt von R. Storf. Mit Einleitung versehen von T. Schermann (BKV² 5), München 1912, 266–278.

⁸ Vgl. Basilius von Caesarea, Mönchsregeln. Übersetzt, kommentiert und herausgegeben von K. S. Frank, St. Ottilien ²2010.

sen beiden viel größeren Realitäten steht. (Vgl. Vita 20.5–6/129) In der Vita selber zeichnet Gregor nicht viel von diesen Gesprächen auf. In der Schrift „Über die Seele und die Auferstehung“ gibt Gregor jedoch ausführlich einen Dialog wieder, den er mit Makrina im Angesicht ihres nahenden Todes führte. Das Gespräch ist wegen des Inhalts von großer Bedeutung, aber auch weil es als Dialog geschrieben ist, in dem Makrina die Position der Lehrenden einnimmt, die ihre Perspektiven mitteilt, und Gregor – ihrem jüngeren Bruder, aber auch Bischof – die Rolle des Schülers zugeteilt wird. Makrina sieht die Welt ausgespannt zwischen dem Anfang, in dem die Menschen vollkommen mit Gott vereint waren, und dem Ende, in dem sie durch die Auferstehung wieder mit Gott vereint sein werden. Diese allumfassende Einstellung ist besonders beeindruckend, weil aufgrund ihrer Makrina in der Lage ist, mit Hoffnung auf die Auferstehung zu sprechen, nicht nur in einem Augenblick der besonderen Gnade oder Erkenntnis, sondern auch nachdem sie den Tod ihres Vaters, ihres Verlobten, ihres Bruders Naukratius, ihrer Mutter und schließlich ihres Bruders Basilius erlebt hat. Hier in den letzten Tagen ihres eigenen Lebens gründen sich mehr als zuvor ihre Überzeugung und ihre Zuversicht auf die Auferstehung – oder wie es immer wieder präziser heißt: auf *den Auferstandenen*. Zwischen den eher spekulativen Elementen dieses Gesprächs, in dem sie über die Natur der Seele und ihre Erwartungen an das auferstandene Leben diskutieren, wird erkennbar, dass Makrina den Sinn des irdischen Lebens in Zusammenhang mit der Schöpfung durch Gott in einem sündlosen, ursprünglichen Zustand und einer Rückkehr zu diesem Zustand sieht, die spätestens mit der Auferstehung erfolgt. Bemerkenswert ist, dass sich Makrina aufgrund der Vision dessen, was war und was sein wird, nicht um eine Abkopplung von der Welt bemüht, sondern im Gegenteil danach trachtet, sich und ihre Umgebung im Hier und Jetzt von dieser Vision, von dem, was heil und heilig war und sein wird, leiten zu lassen. In diesem Kontext speisen sie und Peter die Armen und nehmen die Obdachlosen auf. In diesem Kontext finden sie es unmöglich, Diener zu halten, und fordern deren Freilassung. In diesem Kontext beginnt sie, so zu leben, dass das Geschlecht kein Hindernis darstellt, gemäß der Maxime: „Es gibt [...] nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich“ (Gal 3,28).

6.5 Makrina und Gregor (2): das Gespräch über die Familie

In ihrem zweiten Gespräch, das die Vita überliefert, reden sie über ihre Familie und Makrina blickt auf ihr Leben zurück. Als Gregor beginnt, sich über all die Schwierigkeiten zu beklagen, denen er ausgesetzt ist – er hatte gerade eine Zeit im Exil verbracht, ihr Bruder Basilius war gestorben und Makrina steht kurz vor dem Tod –, erkennt Makrina die Schwere der Lage, sieht aber auch tiefer auf die eigentlichen Wurzeln seiner Klagen. Als seine Schwester kennt sie ihn gut. Sie weiß, wozu er neigt, und darf, weil sie seine Vertraute ist, mit ihm Klartext reden. In diesem Kontext tadelt sie ihren Bischofsbruder wegen seiner mangelnden Dankbarkeit (*ἀχαριστος*) und hilft ihm, die Dinge in einem anderen Licht zu sehen. Als so Erleuchteten schickt sie ihn zum Gebet und zum Anzünden der Lampen der Danksagung, während sie in ihrem Zimmer bleibt, mit Gott vereint. (Vgl. Vita 23/131) Obwohl die Szene nicht direkt eucharistisch zu deuten ist, steht diese Undankbarkeit Gregors für eine Weigerung gegenüber der sakramentalen Danksagung (*εὐχαριστία*), zu der er als Christ und Bischof berufen ist.

Am nächsten Tag, dem letzten ihres Lebens, war Gregor wieder bei Makrina. Sie aber konzentrierte sich ausschließlich auf ihre Beziehung zu Gott. Gregor berichtet, dass sie mit ihm ein vertrauliches Gespräch führte, und er schildert diesen letzten Augenblick ihres Lebens: „[...] je näher sie ihrem Auszug kam, desto deutlicher erkannte sie die Schönheit des Bräutigams und desto eifriger eilte sie zu dem, nach dem sie sich sehnte“ (Vita 25.1/133). Nach diesem Bericht sprach sie ein förmliches Gebet, und als dieses zu Ende war, begann mit dem Anzünden der Lampen die Danksagung. Sie nahm an dieser im wahrsten Sinne des Wortes eucharistischen Handlung teil und schloss mit einem tiefen Atemzug ihr Gebet und ihr Leben ab. (Vgl. Vita 26–27/133–136)

7 Frau Weisheit und das Motiv der Braut Christi

An dieser Stelle beginnt der Leser, eine Ahnung von Makrinas Vereinigung mit Christus zu bekommen. Erst nach ihrem Tod entdeckten Gregor und eine der Schwestern, Vetiana, dass Makrina eine Kette um den Hals trug. Ein Eisenkreuz und ein Ring, der ein Stück des

wahren Kreuzes enthielt, ruhten immer über ihrem Herzen. (Vgl. Vita 32/139) Für Gregor ist dies von noch größerer Bedeutung, als man erwarten würde. Denn der Ring enthielt nicht nur ein Stückchen des Kreuzes Christi; er war auch mit einem Siegel des Kreuzes versehen. Während in unserer heutigen Zeit ein solcher Ring eher die eheliche Beziehung symbolisiert, gab es im vierten Jahrhundert den Brauch von Ehebändern nicht. Siegelringe waren aber sehr wohl bekannt. So ist es wahrscheinlich, dass Gregor seinen Leserinnen und Lesern mit diesem Ring nicht vorrangig ein Band der Liebe, sondern vielmehr die Autorität Makrinas anzeigen will. Von Bedeutung ist aber auch, an welcher Stelle sie diesen Ring trug. Am Anfang der Vita schreibt Gregor ausdrücklich davon, dass Makrina als Kind Sprichwörter und andere Weisheitsliteratur aus der Bibel als primäre Unterrichtsstoffe benutzte. Das mag wohl tatsächlich der Fall gewesen sein. Sicher ist, dass Gregor – wie auch der große Theologe Origenes (um 185 – um 253) und viele andere Juden und Christen vor ihm – die Weisheitsliteratur als eine Einheit mit drei Stufen sah: die Sprichwörter als erster Schritt für Anfänger, gefolgt von Kohlet und am Ende das Hohelied für Fortgeschrittene.⁹ In seiner ersten Homilie zum Hohelied zeigt Gregor deutlich, dass dies so sei, und er erklärt, warum auf dieser höchsten Stufe der Leser und die Leserin sich nicht mehr als junger Mann gegenüber Frau Weisheit verstehen soll:

„Was dort beschrieben wird, ist eine Art Hochzeitsvorbereitung, was aber darunter zu verstehen ist, ist die Vermischung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen. Deshalb wird der ‚Sohn‘ aus dem Buch der Sprichwörter hier ‚Braut‘ genannt, und die Weisheit wechselt in die Position des ‚Bräutigams‘“¹⁰.

In weiteren Homilien zum Hohelied geht er dann auf Vers 1,13 ein, wo die Braut sagt, dass der Bräutigam wie ein süßes Parfüm sei, das sie zwischen ihre Brüste legt. Dies interpretiert er als Zeichen dafür,

⁹ Vgl. exemplarisch Flavius Josephus, Über die Ursprünglichkeit des Judentums. Contra Apionem. Band 1. Herausgegeben von F. Siegert, Göttingen 2008, 1.39; Origenes, Der Kommentar zum Hohelied. Eingeleitet und übersetzt von A. Fürst und H. Strutwolf (Origenes. Werke mit deutscher Übersetzung 9/1), Berlin – Boston – Freiburg i. Br. 2016.

¹⁰ Gregor von Nyssa, In Canticum canticorum homiliae. Homilien zum Hohelied. Erster Teilband. Übersetzt und eingeleitet von F. Dünzl (FS 16/1), Freiburg i. Br. 1994, Hom. 1, Proömien (127f.).

dass die Braut den Bräutigam in ihrer Nähe hält und mit ihm verbunden ist, was in gewisser Weise ihre Stellung als Braut legitimiert.¹¹ Und er überträgt diese Bedeutung auf die Beziehung zu Christus: „[...] vielmehr liegt der Herr selbst, zu ‚Myrrhenbalsam‘ geworden, im ‚Beutel‘ des Bewußtseins, weil er direkt in meinem Herzen sich lagert.“¹² Man darf annehmen, dass er damit indirekt Makrinas Entscheidung deutet, das Kreuz auf ihrer Brust zu tragen. Für Gregor ist dies besonders wichtig, denn nach seinem Verständnis des Hohelieds sind es die innige Beziehung der Braut zu Christus und ihre tiefe Kenntnis von ihm, die ihr ermöglichen, ihr Wissen über Gott mit anderen zu teilen und in ihrer Eigenschaft als Frau Weisheit für alle zu wirken, die nach Gott suchen.

In seinen Homilien zum Hohelied behandelt Gregor auch andere Bilder für die Beschreibung der Braut und des Bräutigams. Er betrachtet den Bräutigam als die Quelle der Erkenntnis, die „in uns mit mannigfaltigen Gedanken quillt, die dann wie Quellen herausfließen“¹³. Weil die Braut rein ist und weil sie den Bräutigam liebt, sehnt sie sich danach, mit ihm, d. h. mit Gott, vereint zu werden und ihm gleich zu werden. Gregor behauptet, dass die Braut aufgrund ihrer Ähnlichkeit mit dem Bräutigam in der Lage ist, ihn genau nachzuahmen.¹⁴ Deshalb sagt er, dass „von der Quelle die Quelle genau modelliert wird, von ihrem Leben das Leben, von ihrem Wasser das Wasser“¹⁵. Gregor erklärt dann, wie dieser verschlossene Brunnen Weisheit mit anderen teilt. Er nennt sie einen Granatapfelbaum und zeigt sie als eine Person, die andere ernähren kann. Sie ist fruchtbar und lebensspendend, und die Nahrung, die sie empfängt und weitergibt, ist Gott selbst.¹⁶ Im Kern ist dies eine Beschreibung des idealen Theologen, der Gott so gut kennt und nachahmt, der die Heilige Schrift auslegt und praktisch anwendet, und zwar auf eine Weise, die völlig zuverlässig ist, weil er in direktem Kontakt mit Gott lebt. Das ist für Gregor der Grund, warum Makrina eine so herausragende Theologin und eine Autorität war, auf die andere, seine

¹¹ Vgl. ebd. Hom. 3, Cant. 1,13 (237–239).

¹² Ebd. Hom. 3, Cant. 1,13 (239).

¹³ Ebd. Hom. 9, Cant. 4,10–15 (309).

¹⁴ Vgl. ebd. Hom. 9, Cant. 4,10–15 (307–309).

¹⁵ Ebd. Hom. 9, Cant. 4,10–15 (309).

¹⁶ Vgl. ebd. Hom. 9, Cant. 4,10–15 (285–293)

Schwestern und jüngeren Brüder, aber auch er selbst als Bischof, achten mussten.

Sobald diese Beziehung zwischen Makrina und Christus in Blick kommt, wird nicht nur die Quelle, sondern auch das Ausmaß der Autorität Makrinas deutlich. Wir können zurückblicken und sehen, dass Makrinas Fähigkeit, Basilius in seiner Jugend zu erziehen und zu korrigieren, ihn von weltlichen Angelegenheiten abzuwenden und ihn zum Dienst an anderen und zur Liebe zu Gott zu bewegen, nicht auf etwas Eigenem beruhte, sondern auf ihrer Autorität als Braut Christi. Ihre Autorität, wenn sie mit Gregor sprach, beruhte ebenfalls nicht nur auf ihrer Beziehung als Bruder und Schwester, sondern auch auf ihrer erhabenen Stellung als Braut – und fast kann man sagen: Stellvertreterin – Christi. Vor allem aber erkennen wir, dass ihre Hoffnung auf die Auferstehung nicht einfach einer Theorie entsprang, sondern ihrer realen und lebendigen Beziehung zum Auferstandenen. Ihre Hoffnung war unerschütterlich; sie war die Brille, durch die Makrina Leben und Tod, Anfang und Ende erlebte.

8 Makrina als Sklavenbefreierin – oder „... nicht Sklaven und Freie“ (Gal 3,28)

Wenn man dieses Fundament der Persönlichkeit Makrinas wahrnimmt, wird nicht nur ihre unerschütterliche Hoffnung im Angesicht des Todes verständlich, gleich ob es sich um den Tod ihres Bruders Naukratius, um jenen ihrer Mutter oder um ihren eigenen handelt. Es zeigt sich auch, dass Makrinas praktische Werke der Nächstenliebe nicht einfach eine Frage der Nächstenliebe waren, sondern Ausdruck ihrer Hoffnung auf die Auferstehung. Inwieweit Makrina selbst dies verstanden hat, ist unklar, aber wir verstehen die Tiefe dessen, was Gregor zu vermitteln versucht, wenn er Makrina als eine Person darstellt, die auf eine Befreiung ihrer Sklaven dringt. Und es wird nochmals verständlicher, wenn wir es im Licht einiger anderer Werke Gregors betrachten.

So zeigt er beispielsweise in seiner Predigtreihe über Kohelet bei der Auslegung von Koh 2,7 die Diskrepanz zwischen der ursprünglichen Schöpfung und der Institution der Sklaverei auf:

„Ich habe mir Sklaven und Sklavinnen angeschafft. Was sagst du da? Du verurteilst einen Menschen zur Sklaverei, der von Natur aus frei und unabhängig ist, und damit legst du ein Gesetz fest, das im Widerspruch zu Gott steht und das von ihm aufgestellte Naturgesetz umstößt. Denn du unterwirfst einen Menschen dem Joch der Sklaverei, der gerade dazu geschaffen wurde, ein Herr der Erde zu sein, und der vom Schöpfer dazu bestimmt wurde, zu herrschen, als würdest du den göttlichen Befehl absichtlich angreifen und bekämpfen.“¹⁷

Aus einigen seiner anderen Werke geht hervor, dass er die Praxis der Sklaverei nicht nur wegen der Erschaffung des Menschen verurteilt, sondern weil sie aufgrund der Inkarnation und Auferstehung Christi keinen Platz mehr in der Menschheit hat. Gregor geht davon aus, dass Christus die Prophezeiung des Jesaja in Lukasevangelium erfüllt hat:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“ (Lk 4,18f.)

Für ihn ist diese soziale Botschaft ein bedeutender Teil des Programms des Evangeliums; und die Realität der Inkarnation und Auferstehung Christi macht sie notwendigerweise zu einem integralen Bestandteil des Lebens des Christen. Folglich geht Gregor in einer seiner Osterpredigten so weit, seine Zuhörer direkt aufzufordern, ihre Sklaven freizulassen – als Konsequenz ihres Glaubens an die Auferstehung Christi sowie als Mittel, um an dieser hier und jetzt teilzuhaben:

„Alle bereiten sich auf das Fest vor: Das kleine Kind wird schön angezogen und feiert durch sein äußeres Auftreten, da es dies be-

¹⁷ Gregor von Nyssa, In ecclesiasten homiliae, in: Gregor von Nyssa, In inscriptiones psalmorum. In sextum psalmum. In ecclesiasten homiliae. Herausgegeben von J. McDonough und P. Alexander (GNO 5), Leiden 1962, Hom. IV [PG 44, 663–668]; hier zitiert nach: T. Dennis, Man Beyond Price. St. Gregory of Nyssa and Slavery, in: A. Linzey, P. J. Wexler (Hg.), Heaven and Earth. Essex Essays in Theology and Ethics, Worthing 1986, 348f. [deutsche Übersetzung durch Verf.].

wusst im Innern noch nicht tun kann; das Herz des Mädchens ist voller Freude, den leuchten zu sehen, der es an seine Hoffnung erinnert, und so geehrt zu werden [...] Und wie der junge und neugeborene Bienenschwarm aus seinem Loch oder aus seinen Zellen in die Luft und ans Licht fliegt und wächst, während er an einem einzigen Baumzweig hängt, so versammeln sich an diesem Fest ganze Familien an ihren Feuerstellen. Und wahrlich, der gegenwärtige Tag ist gut zu vergleichen mit dem kommenden Tag, den er darstellt: beides sind Tage der menschlichen Versammlung, der eine unendlich, der andere endlich. Um die absolute Wahrheit zu sagen: Was die Freude und den Jubel betrifft, ist dieser Tag erfreulicher als der vorweggenommene, da dann unweigerlich auch die Trauernden gesehen werden, wenn ihre Sünden aufgedeckt werden. Die gegenwärtige Freude aber lässt keinen Kummer zu [...] Jetzt wird der Gefangene befreit, dem Schuldner vergeben, der Sklave wird durch die gute und freundliche Verkündigung der Kirche befreit [...] Ihr Herren habt gehört; merkt euch meinen Spruch als einen gesunden; verleumdet mich nicht bei euren Sklaven, als ob ich den Tag mit falscher Rhetorik preise, nehmt den Schmerz von den bedrängten Seelen, wie der Herr den Tod von den Körpern, verwandelt ihre Schande in Ehre, ihre Bedrückung in Freude, ihre Angst vor dem Sprechen in Offenheit, holt die Niedergeschlagenen aus ihren Ecken wie aus ihren Gräbern, lasst die Schönheit des Festes wie eine Blume über allen erblühen.“¹⁸

Dies könnte wie Rhetorik erscheinen, aber Gregor hebt, wie schon erwähnt, die Tatsache hervor, dass Makrina ihre Sklaven wirklich befreite. Gregors Predigten deuten das Leben Makrinas. In der *Vita Makrina* sehen wir die Theorien verwirklicht. Es wird gezeigt, wie sie in der Tat auszuführen sind. Wenn man all dies zusammennimmt, wird deutlich, dass sie dies nicht nur aus Nächstenliebe tut, sondern als konkreten Ausdruck ihrer Hoffnung auf die Auferstehung.

¹⁸ Zitiert nach: A. Spira, C. Klock (Hg.), *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa. Translation and Commentary*, Washington D.C. 1981, 9.

9 Makrina als Wundertäterin

In diesem Licht sind die meisten Handlungen Makrinas zu sehen, einschließlich der Wunder, die sie vollbrachte. Von besonderer Bedeutung ist der Bericht darüber, dass Makrina die Augen eines kleinen Mädchens heilte. Genau wie bei der Heilung ihres eigenen Tumors versprach sie den Eltern eine Salbe, die das Kind heilen sollte. Da die Eltern sich jedoch in ein Gespräch vertieft hatten, vergaßen sie, diese bei Makrina abzuholen, bevor sie gingen. Nachdem sie ihr Versäumnis bemerkt hatten, waren sie einen Moment lang verärgert, bis sie ihre Tochter ansahen und merkten, dass sie tatsächlich bereits geheilt war – nicht durch eine Salbe, sondern durch Makrinas Gebete. Wir wissen nicht, ob sie das Kreuzzeichen auf die Wunde legte, wie ihre Mutter es bei ihr getan hatte, aber der Sinn der Geschichte und die Quelle der Heilung sind klar. Bezeichnenderweise heilte sie als Folge auch den Zweifel des Vaters des Kindes; sie öffnete ihm die Augen und brachte ihn zum Glauben an Gott. Denn der Mann fragte nach der Heilung: „Ist es zu groß, dass einem Blinden durch die Hand Gottes das Augenlicht wiedergegeben wird, wenn seine Magd nun durch den Glauben an ihn dieselben Heilungen vollbringt und etwas bewirkt hat, das diesen Wundern nicht viel nachsteht?“ (Vita 41/148.) Mit all dem versucht Gregor zu zeigen, dass Makrina bereits am auferstandenen Leben teilhatte, und dass diese Teilhabe etwas ist, wozu alle Christen – vielleicht würde er sogar sagen: alle Menschen oder die ganze Schöpfung – aufgerufen sind. Wir müssen nur die Augen öffnen für die Wirklichkeit, die Gott geschaffen hat, für die Gott uns geschaffen hat.

Im gesamten Dialog „Über die Seele und die Auferstehung“ lässt Gregor seine Schwester Makrina ihre Ansichten zum Thema der Auferstehung ausführlich darlegen, indem er beschreibt, wie sie auf die Natur der Seele eingeht und über die Auswirkungen der Leidenschaften auf die Seele spekuliert. Sie geht darin sogar so weit, den Glauben an eine universelle Erlösung zu postulieren, was Gregor ansonsten nicht tut. Auch dies dient dazu, ihre Autorität als Theologin unter Beweis zu stellen und ihre Hoffnung ansatzweise zu artikulieren. Dagegen will Gregor mit der Vita Makrina aufzeigen, dass sie weit über die Theorien hinausging. Sie sprach nicht nur von der Hoffnung auf die Auferstehung; sie lebte sie auch in ihren täglichen Interaktionen mit Gott und mit anderen Menschen und nahm so

zumindest auf einigen Ebenen im Hier und Jetzt daran teil. Deshalb wirkt es durchaus stimmig, wenn Gregor Makrina ein Hochgebet – ein priesterliches Gebet – in den Mund legt und wenn sie sich in diesem Gebet nicht nur mit dem Weihrauch vergleicht, sondern selbst als Weihrauch begreift. (Vgl. Vita 26.21/135) Gregor stellt sie gewiss nicht als Priesterin vor, welche die Eucharistie feiern würde; aber seine Aussage ist doch klar: Makrina erkannte durchaus, wenn seiner Danksagung etwas fehlte, und sie konnte durch ihre Worte und ihr Leben allen zeigen, wie echte Danksagung aussieht.

10 Makrina für heute?!

Was können Menschen heute also von Makrina lernen? Was kann die Kirche von ihr lernen? Zunächst einmal, dass man eine grundlegende Wahrheit im Laufe seines Lebens mit sich wachsen lässt, und zwar nicht nur als Idee, sondern auch in der praktischen Art und Weise, wie man sein Leben lebt. Für Makrina ist dies die Hoffnung auf die Auferstehung; eine Idee, die Leben, Reinheit und Ganzheit statt Tod und Gebrochenheit als das endgültige Ende der Menschheit annimmt. Für andere glaubende Menschen kann es etwas anderes sein. Wichtig ist, dass die Botschaft des Glaubens zum Leben führt; dass sie nicht theoretisch bleibt, sondern im Alltag tatkräftig verwirklicht wird.

Im Gegensatz zu anderen Denkansätzen zur Auferstehung macht Makrina deutlich, dass die Hoffnung auf die Auferstehung keine Entschuldigung dafür sein darf, den Wert des Lebens hier auf Erden zu untergraben. Vielmehr geht es darum, in Nachahmung des irdischen Dienstes Christi alles zu tun, was man tun kann, um anderen Menschen in Not zu helfen und die menschliche Verantwortung für die Umwelt ernst zu nehmen, und zwar nicht einfach als Antwort auf ein Gebot, sondern als Beweis für die Hoffnung auf die Auferstehung. Wegen dieser Hoffnung befreite Makrina ihre Hausangestellten und nahm Menschen von der Straße auf. Damit erteilt sie eine Lehre auch für unsere politisch und sozioökonomisch zunehmend polarisierte Gesellschaft, die nach einer Antwort auf konkretes menschliches Leid schreit – sei es durch die Unterstützung von Flüchtlingen, die das Mittelmeer oder die belarussische Grenze überquert haben, sei es durch das Eintreten für osteuropäische Arbeiter,

die ungerechte Löhne erhalten. Makrina gibt zu erkennen, dass die Antwort auf aktuelle soziale Anliegen nicht einfach eine Frage der Nächstenliebe ist, sondern eine Herausforderung für den Glauben an die Menschwerdung und Auferstehung Christi. Das Gebot der Nächstenliebe sollte ausreichen, um Christen zur sozialen Hilfe zu bewegen, aber der Einsatz, so scheint es, ist noch höher, als wir manchmal denken.

In der Person Makrinas zeigt Gregor auch, dass radikale Lebensentscheidungen nicht zwangsläufig dazu führen müssen, mit dem vorherigen Leben völlig zu brechen oder dieses abzulehnen. Ganz im Gegenteil: Makrina wird gezeichnet als eine Person, die Autorität hatte und gleichzeitig Gehorsam übte; die stereotype männliche Eigenschaften zeigte, während sie als Mutter, Jungfrau und Witwe lebte; die ihr Haus grundlegend von einem aristokratischen Familiensitz in ein Doppelkloster verwandelte. All dies war ihr möglich, weil ihr ganzes Leben nicht von irdischen Gedanken begrenzt war, die zum Tode führen, sondern von der jenseitigen Hoffnung auf die Auferstehung getragen war, die den Tod besiegt, – und somit ausgespannt war zwischen dem Anfang mit Gott und dem Ende mit Gott.

Durch seine Darstellung der Makrina eröffnet Gregor außerdem neue Möglichkeiten, Autorität in der Kirche zu verstehen. Hier stehen nicht ein Bischof *in persona Christi* als höchste Autorität, sondern die Schwester, die Mutter, der Vater, die Witwe, die Tochter, die Frau Weisheit, der als Braut Christi und so auch als Personifikation der Kirche Autorität zukommt. Diese Autorität stammt nicht von irgendeiner Position in der Hierarchie, auch nicht von einem „Charisma“, wie es einigen Mönchen, z. B. dem Einsiedler Antonius, zugeschrieben wird, sondern erwächst daraus, dass sie den Auf-erstandenen so liebt, dass sie seinen Willen erkennt, verkündet und in die Tat umsetzt.

Literatur

Primärliteratur

- Des heiligen Bischofs Gregor von Nyssa Schriften. Große Katechese. Über das Gebet des Herrn. Über die acht Seligkeiten. Dialog über die Seele. Leben der seligen Makrina. Aus dem Griechischen übersetzt (BKV² 56), Kempten – München 1927.
- Macrina the Younger. *Philosopher of God*. Ed. by A. M. Silvas (Medieval Women. Texts and Contexts 22), Turnhout 2008.
- Die hl. Makrina, in: *Heilige Frauen des Altertums*. Herausgegeben und eingeleitet von W. Schamoni (Heilige der ungeteilten Christenheit. Dargestellt von den Zeugen ihres Lebens), Düsseldorf 1963, 58–93.

Sekundärliteratur

- R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen*. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (FKDG 38), Göttingen 1986.
- H. Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach* (Oxford early Christian Studies), Oxford 2013.
- M. Finlay, *Representing Christ – Liberating Discourses of the Church Fathers*, in: M. Eckholt, J. Rahner (Hg.), *Christusrepräsentanz. Zur aktuellen Debatte um die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Amt* (QD 319), Freiburg i. Br. 2021, 230–246.
- M. Finlay, *Weder männlich noch weiblich. Gregor von Nyssa und die Gleichstellung von Männern und Frauen*, in: M. Eckholt u. a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2018, 122–133.
- J. Hofmann, *Die Heilige Makrina – eine bedeutende Frau der Alten Kirche und ihre Botschaft für unsere Zeit*, in: *Ostkirchliche Studien* 43 (1994) 154–169.
- M. Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford 2004.
- J. W. Smith, *A Just and Reasonable Grief. The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa's Life of Macrina*, in: *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004) Number 1, 57–84.
- J. W. Smith, *Passion and Paradise: Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, New York 2004.
- E. M. Synek, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens* (Das östliche Christentum. Neue Folge 43), Würzburg 1994, 150–172.
- F. van der Meer, *Makrina. Porträt einer Familie*, in: M. Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte. Band 2: Alte Kirche II*, Stuttgart 1984, 37–47.



Römische Dame der Oberschicht mit Schreibwerkzeug (Wachstafeln und Griffel)
Fresko aus Pompeji; sog. Sappho

© Carike-Raddatim CC By-SA 2.0 via Wikimedia Commons

(Es gibt von Egeria leider keine Darstellung; sie könnte eine ähnliche Erscheinung gewesen sein wie die hier abgebildete römische Dame.)

Egeria (2. Hälfte des 4. Jahrhunderts)

„Ich bin nämlich ziemlich neugierig“ – Eine antike Pilgerin und die Orte der Bibel

Georg Röwekamp

Die wichtigste mittelalterliche Legendensammlung, die *Legenda aurea*, erzählt, Petrus sei der erste Reiseleiter zu den Heiligen Stätten gewesen: Als Maria Magdalena dem Fürsten der Provence den christlichen Glauben predigte, habe sie ihm empfohlen, ins Heilige Land zu reisen. Wörtlich heißt es:

„Petrus aber führte ihn persönlich nach Jerusalem und zeigte ihm alle Stätten, an denen Christus gepredigt und Wunder gewirkt hatte, auch die Stätte, an der er gelitten hatte und wo er in den Himmel aufgefahren war. Und als er ausführlich von Christus im Glauben unterwiesen worden war, bestieg er, als schon zwei Jahre um waren, ein Schiff um in die Heimat zurückzukehren. [...] Wenig später landeten sie in der Gegend von Marseille, gingen an Land, fanden dort die heilige Maria Magdalena, wie sie mit ihren Jüngern predigte, warfen sich ihr zu Füßen und erzählten alles, was ihnen begegnet war und empfingen vom heiligen Maximinus die Taufe.“¹

Abgesehen von dem bemerkenswerten Hinweis auf die predigende Maria Magdalena ist hier sichtbar, dass der Besuch der Heiligen Stätten als Hilfe bei der Unterweisung im Glauben angesehen wird.

Diese Einstellung ist auch heute weit verbreitet – wohl auch deshalb wird das Heilige Land gerne als „fünftes Evangelium“ bezeichnet. Aber stimmt das? Der Ausdruck wird vielfach Hieronymus (um 347–419) zugeschrieben, der ab 386 in Bethlehem gelebt hat. Doch findet sich der Ausdruck in seinen Werken nicht. Und unabhängig davon: „Evangelium“ – das ist die „Gute Nachricht“ von Jesus als

¹ Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* – Goldene Legende. Herausgegeben und übersetzt von B. W. Häuptli (FC Sonderband II), Freiburg i. Br. 2014, Nr. 96 (1244f.).

dem Christus. Verkündet das Land diese Botschaft? Nein. Das Land selbst ist indifferent. Es verkündet als solches gar nichts. Es mag der Resonanzboden sein, der dem Evangelium seinen Klang gibt und verständlich macht, warum es so und nicht anders „klingt“, aber das ist alles. Nicht wenig, aber kein Evangelium.

Tatsächlich stammt der Ausdruck „fünftes Evangelium“ von Ernest Renan (1823–1892); und zwar findet er sich in seinem einst ungeheuer populären Buch „Das Leben Jesu“ von 1863. Im Vorwort schreibt er:

„Neben dem Textstudium habe ich eine zweite Quelle der Aufklärung benutzen können: ich besuchte nämlich die Orte, wo diese Ereignisse sich abspielten. Die wissenschaftliche Expedition zur Erforschung des alten Phöniziens, die ich in den Jahren 1860 und 1861 geleitet habe, veranlasste mich an der Grenze Galiläas meinen Aufenthalt zu nehmen und oft dahin zu reisen. [...] Und dadurch nahm die ganze Geschichte, die nach so langer Zeit ein idealistisches Gebilde zu sein schien, derart Form und Körper an, dass ich ganz erstaunt wurde. Die überraschende Übereinstimmung der Texte mit den Örtlichkeiten, die wunderbare Harmonie des evangelischen Ideals mit der Landschaft, die ihm als Rahmen diente, wirkten auf mich wie eine Offenbarung. Ich sah ein fünftes Evangelium, das freilich zerrissen war, aber doch leserlich [...]“².

Renan hatte zunächst katholische Theologie studiert, aber 1845 das Priesterseminar verlassen, da ihm Zweifel an der Historizität der Schrift gekommen waren. Diese wurden ihm nun durch die Reise ins „Heilige Land“ gerade nicht genommen. Vielmehr meinte er hier den von Dogmen unverfälschten Jesus zu finden, der von den Jüngern nach seinem Tod zum Gott erklärt wurde. Dass auch der Jesus, den er auf diese Weise (er)fand, mit dem „historischen Jesus“ nur wenig zu tun hat, wird schon daran deutlich, dass die von ihm – laut Renan – verkündete Religion von allen jüdischen Einflüssen frei ist!³

² E. Renan, *La Vie de Jesus*, Paris 1863, XCVIII^f. [deutsche Übersetzung nach <https://www.projekt-gutenberg.org/> (Zugriff: 13.6.2022)].

³ Vgl. dazu die Belege bei A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 2 Bände, München – Hamburg 1972, 207–219.635–639. – Der inhärente Antijudaismus dieser Darstellung wurde allerdings auch von Schweitzer nicht gesehen.

Aber entscheidend ist: Dieses „fünfte Evangelium“⁴ bestätigte für Renan gerade nicht die „Wahrheit“ der vier kanonischen Texte, sondern half bei deren „Entmythologisierung“ und ließ nur den Menschen Jesus von Nazaret zurück.

Und auch heutige Pilger sind manchmal eher schockiert bei einem Besuch des Heiligen Landes, wenn sie bemerken, dass viele Orte ganz anders aussehen als erwartet und dann auch noch entdecken, dass die Funde vor Ort belegen, dass die biblischen Erzählungen sich jedenfalls nicht so zugetragen haben, wie es die Bibel berichtet. Beispiele sind z. B. Nazareth, das heute alles andere als ein idyllisches Dorf ist, oder Jericho, das bei der Einwanderung der Israeliten bereits zerstört war und dessen Mauern somit nicht unter Josua durch tönende Trompeten zum Einsturz gebracht wurden.

Warum aber reisen dennoch seit frühchristlicher Zeit zahllose Menschen ins Heilige Land? Und warum tat das Ende des 4. Jahrhunderts eine Frau wie Egeria, mit der wir uns hier etwas näher beschäftigen? Und schließlich: Können wir von ihr etwas lernen?

1 Frühe Pilgerinnen und Pilger

Die ersten christlichen Reisenden, von denen wir insbesondere durch die Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea (vor 264/265 – um 339/340) wissen, kamen mit einem eher wissenschaftlichen Interesse: Bischof Melito von Sardes (gestorben vor 190) etwa schrieb Mitte des 2. Jahrhunderts an seinen Bruder Onesimus: „Da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen bin und über die Bücher des Alten Testamentes genaue Erkundigungen eingezogen habe, so teile ich dir die Bücher im folgenden mit.“⁵ Auch das Interesse eines Origenes (um 185 – um 253), der in der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts von Alexandria

⁴ Wie zwiespältig der Begriff ist, zeigt auch die Tatsache, dass Renan selbst z. B. den Theologen und Palästinareisenden Johann Nepomuk Sepp (1816–1909) als „fünften Evangelisten“ verunglimpft, weil dieser Lokalisierungen biblischer Orte ändern will (vgl. H. Goren, „Zieht hin und erforscht das Land“. Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003, 162).

⁵ Eusebius, Kirchengeschichte (Ausgewählte Schriften Band II). Aus dem Griechischen übersetzt von P. Häuser (BKV², 2. Reihe, 1) München 1932, IV,26,13–14 (GCS 164).

nach Cäsarea in Palästina übersiedelte, am Heiligen Land war wissenschaftlicher Natur: Die Identifizierung von Orten, ihren Namen und ihrer Lage halfen ihm bei der Auslegung der Schrift.⁶ Vom Kapadokier Alexander (gestorben 251), der nach seiner Reise in Jerusalem Bischof wurde, berichtet Eusebius, dass er „nach Jerusalem reiste, um hier zu beten und die (heiligen) Stätten zu besuchen“⁷. Aber da hatte er vielleicht schon die Frömmigkeit seiner Zeit dem frühen „Pilger“ unterstellt. Denn die Orte, die vornehmlich besucht wurden, waren solche, die nicht unbedingt zum Gebet einladen: Der Märtyrer Pionius erwähnte nach seiner Reise in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor allem das verwüstete Land am Toten Meer⁸; andere besuchten den Ölberg und blicken von dort auf den zerstörten Tempel⁹. Beide Orte bezeugen das (von Jesus vorausgesagte) Gericht Gottes über die Stadt Jerusalem und das Land.

Eusebius von Cäsarea verfasst um 300 n. Chr. ein Onomastikon der biblischen Ortsnamen, das viele Orte im zeitgenössischen Palästina lokalisiert.¹⁰ Und auch wenn die Reise der Kaisermutter Helena (248/250 – um 330) in den Orient zunächst noch eher im Zusammenhang von kaiserlichen Reisen in die Provinzen zu sehen ist, bei denen das Kaiserhaus seine Wohltätigkeit zur Schau stellte¹¹, war zumindest ein Nebeneffekt der Bau von zwei Kirchen an eben den von Eusebius erwähnten Orten auf ihr Geheiß hin.¹² Zuvor hatte schon Kaiser Konstantin (270/288–337) selbst den heidnischen Haupttem-

⁶ Vgl. ebd. VI,26 (GCS 580).

⁷ Ebd. VI,11,2 (GCS 540).

⁸ Vgl. Märtyrerakten. Die Akten des Hl. Pionius und seiner Genossen. Aus dem Griechischen oder Lateinischen übersetzt von G. Rauschen, in: Frühchristliche Apologeten. Band II (BKV² 14), München 1913, 345–366, hier: 4,18–20 (349f.).

⁹ Vgl. Eusebius von Caesarea, *Demonstratio evangelica*. Herausgegeben von I. Heikel (GCS 23, Eusebius 6), Leipzig 1913, VI,18,23 (GCS 278).

¹⁰ Vgl. Eusebius von Caesarea, Hieronymus von Stridon, *Liber locorum et nominum* / Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von G. Röwekamp (FC 68), Freiburg i. Br. 2017.

¹¹ Zu Helenas Reise vgl. K. G. Holum, Hadrian and St. Helena. Imperial Travel and the Origin of Christian Holy-Land-Pilgrimage, in: R. Ousterhout (Hg.), *The Blessings of Pilgrimage* (Illinois Byzantine Studies 1), Urbana – Chicago 1990, 66–81.

¹² Vgl. Eusebius von Caesarea, *De vita Constantini* / Über das Leben Konstantins. Eingeleitet von B. Bleckmann. Übersetzt von H. Schneider (FC 83), Turnhout 2007, 41–43 (358–363) sowie 44–45 (362–365); vgl. zur Reise der Helena auch

pel mitten in Jerusalem niederlegen und an dessen Stelle eine große Basilika errichten lassen, an die der Hof mit Resten des Golgota-Felsens und eine Rotunde mit dem Heiligen Grab angefügt wurden.¹³

So entstand nach und nach eine „Erinnerungslandschaft“ mit zahlreichen Heiligtümern, an denen die biblischen Erzählungen sich festmachten. Und fast gleichzeitig kamen die ersten Pilger und Pilgerinnen, die schriftliche Texte hinterließen, in denen sie ihre Reise beschreiben. Der erste dieser Texte stammt von einem anonymen Pilger (oder einer Pilgerin?¹⁴) aus Bordeaux – doch handelt es sich bei dessen Bericht von 333 n. Chr. eher um eine Liste von Entfernungsangaben und Übernachtungsmöglichkeiten mit kurzen Bemerkungen zu den besuchten Orten. Dabei wurden überwiegend „alttestamentliche“ Orte und Gräber besucht – viele christliche Orte und die dazu gehörige Infrastruktur (z. B. Reiseführer) gab es wohl noch nicht.¹⁵

2 Egeria ...

Auch von der Frau, die dann Ende des 4. Jahrhunderts drei Jahre durch den Nahen Osten reiste, wissen wir nicht genau, wie sie hieß. Im erhaltenen Teil ihres Berichtes findet sich ihr Name nicht – und in späteren Texten, wo sie erwähnt wird, steht mal Egeria, mal Aetheria oder Etheria. Inzwischen hat sich Egeria (Name einer römischen Quellnympe, die in der Frühzeit Roms eine wichtige Rolle gespielt haben soll) weitgehend eingebürgert.¹⁶

E.-M. Gärtner, *Heilig-Land-Pilgerinnen des Lateinischen Westens im 4. Jahrhundert* (JThF 34), Münster 2019, 36–67.

¹³ Vgl. Eusebius, *De vita Constantini* (s. Anm. 12), III,28; III,30,4 (348–351).

¹⁴ Das erwägen S. A. Fortner, A. Rottloff, *Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratinnen pilgern ins Heilige Land*, Erfurt 2000, 93–98.

¹⁵ Deutsche Fassung mit Einleitung: *Der Pilger von Bordeaux (333) (Itinerarium Burdigalense). Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jh.)*. Übersetzt von H. Donner, Stuttgart ²2002, 35–67.

¹⁶ Manchmal findet sich auch noch die Bezeichnung *Peregrinatio Silviae*, weil man die Autorin fälschlich mit der Asketin Silvia, einer Schwester des Rufinus, identifizierte. – Vgl. dazu Palladius, *Historia Lausiaca – Geschichten aus dem frühen Mönchtum*. Herausgegeben von A. Hübner (FC 67), Freiburg i. Br. 2016, 55,1 (294f.); Gärtner, *Heilig-Land-Pilgerinnen* (s. Anm. 12), 196–203.

Der erwähnte Bericht – eigentlich eine Sammlung von Briefen, die sie an ihre „Schwestern“ geschrieben hat – ist deutlich persönlicher gehalten als der des Pilgers von Bordeaux (und auch als die Beschreibung, die Hieronymus von der Reise seiner Freundin Paula angefertigt hat und die sehr stark durch seine theologischen Erwägungen und Deutungen der besuchten Orte geprägt ist¹⁷). Dennoch kann man aus ihm nur indirekt einige wenige Informationen zur Person der Autorin entnehmen.

Schon gar nicht gibt es ein Bild von ihr: Eine spanische Briefmarke von 1984 zeigt sie recht klischeehaft als „Nonne“; dabei muss man sie sich wohl eher als vornehme Dame vorstellen, wie sie die ägyptischen Mumienporträts aus dieser Zeit zeigen. Denn dass sie aus der Oberschicht stammte, zeigt allein schon die Tatsache, dass sie die Mittel für eine solche dreijährige Reise besaß, dass sie den *cursus publicus*, d. h. die kaiserliche Post, benutzen konnte, in vielen Städten vom Bischof persönlich empfangen wurde (vgl. 19,5; 20,2¹⁸) und auf gefährlichen Strecken militärischen Geleitschutz erhielt (vgl. 7,2; 9,3). Dass sie später meist als Nonne angesehen bzw. bezeichnet wurde, hängt mit der erwähnten Zugehörigkeit zu einem Kreis von „Schwestern“ zusammen, die man sich als Klostersgemeinschaft vorstellte; vermutlich handelte es sich jedoch eher um einen Kreis von Frauen der Oberschicht, die trotz ihrer Hinwendung zur Askese und einer ausgeprägten Frömmigkeit „in der Welt“ lebten. Solche Kreise sind u. a. in Rom, aber auch in Konstantinopel bezeugt, wo die Reise der Egeria begann. Möglicherweise gehörte sie zur Familie oder zumindest zum Hofstaat des Kaisers Theodosius (347–395), der 380 aus seiner Heimat Spanien in die Hauptstadt übersiedelte.¹⁹

Spanien, genauer gesagt Galizien, könnte auch die Heimat der Egeria gewesen sein, die den Euphrat einmal mit der ihr anscheinend bekannten Rhone verglich. Außerdem lag ihr Bericht (noch vollständig) dem dort lebenden Mönch Valerius von Bierzo (gestor-

¹⁷ Vgl. Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae. 3 Bände. Herausgegeben von I. Hilberg (CSEL 54–56), Wien – Leipzig 1910–1918, epistula 108 (CSEL 55, 306–351).

¹⁸ Alle Stellenangaben zu Egerias Reisebericht erfolgen unmittelbar im Text und beziehen sich auf Egeria, Itinerarium / Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus: De locis sanctis / Die heiligen Stätten. Eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp (FC 20), Freiburg i. Br. ³2017.

¹⁹ Vgl. dazu u. a. Gärtner, Heilig-Land-Pilgerinnen (s. Anm. 12), 240–242.

ben 695) vor, der ihn im 7. Jahrhundert benutzte, um seinen Mitbrüdern die Mühen dieser Frau als leuchtendes Beispiel vor Augen zu stellen.²⁰ Aus den u. a. dort erwähnten zahlreichen Bergbesteigungen kann man auch schließen, dass Egeria bei ihrer Reise nicht sehr alt gewesen ist.

Wie Valerius Egeria gesehen hat, verdeutlicht ein Zitat aus seinem Brief:

„Alle Bände des Alten und Neuen Testaments mit aller aufspürender Kraft durchsuchend, und wo immer sie von heiligen Wunderstätten in den verschiedenen Teilen der Welt, den Provinzen, den Städten, den Bergen und sonst in den Wüsten verzeichnet fand, in anstrengender Expedition, wenn auch im Zeitraum mehrerer Jahre durch die Fremde wandernd, und doch alles unter Hilfe Gottes besichtigend, betrat sie endlich die Gebiete des Orients, [...] [wo sie] sämtliche Stationen der alten Wanderung des israelitischen Volkes mit höchster Aufmerksamkeit und jeder einzelnen Provinz Größe, Fruchtbarkeit und der Städte sichtbare Bauten und Schönheiten durchforschte und einzeln beschrieb.“²¹

Dass sie ziemlich neugierig war, bezeugt Egeria an einer Stelle selbst (vgl. 16,3). Immer wieder befragte sie die Bischöfe und Mönche. Und mit ihrer häufig zum Ausdruck gebrachten Verehrung von Asketen, Priestern und Bischöfen (besonders, wenn sie aus dem Mönchsstand stammten) (vgl. etwa 14,2) war sie für diese manchmal vielleicht auch anstrengend.

Ansonsten sorgte Egerias Konzentration auf die heiligen Stätten dafür, dass sie andere Menschen und andere Bauten kaum wahrnahm – lediglich „Kuriositäten“ wie die nomadischen Wüstenbewohner waren ihr eine Erwähnung wert. So schreibt sie anlässlich ihrer Reise durch den Sinai:

„Einen Weg gibt es dort nämlich nicht mehr, weil alles nur noch Sandwüste ist.

Die Bewohner von Faran aber, die dort mit ihren Kamelen umher

²⁰ Vgl. Valerius, Brief zum Lobe der hochseligen Aetheria, gerichtet von Valerius an seine Brüder, die Mönche von Vierzo. Übersetzt von Karl Vretska, in: H. Pétré (Hg.), *Die Pilgerreise der Aetheria (Peregrinatio Aetheriae)*, Klosterneuburg 1958, 262–271.

²¹ Ebd. epistula 1.

zu ziehen pflegen, stellen sich in bestimmten Abständen Zeichen auf. Nach diesen Zeichen richten sie sich, und so ziehen sie tagsüber umher. Nachts aber beachten die Kamele die Zeichen. Aber wozu noch mehr erzählen? Die Bewohner von Faran wandern dank ihrer Erfahrung in dieser Gegend bei Nacht genauer und sicherer als ein anderer Mensch in Gegenden reisen kann, wo der Weg offensichtlich ist.“ (6,1f.)

3 ... und ihre Reise

Die dreijährige Reise ist nicht ganz sicher zu datieren. Klare Eckdaten sind die Eroberung von Nisibis durch die Perser (363) – deshalb kann Egeria nicht dorthin reisen (vgl. 20,12) – und der Bau des Dornbusch- bzw. Katharinenklosters am Sinai (540), da Egeria dies noch nicht gesehen hat.

Man hat eine Festlegung auf die Jahre 381 bis 384 versucht. Begründet wird diese (kurz gesagt) u. a. mit der Bezeichnung der Bischöfe von Edessa und Batanis als Bekenner. Deshalb vermutet man, dass die Reise zwischen der Bischofsweihe des einen (381) und dem Tod des anderen (387) stattgefunden haben muss. Außerdem kommt Egeria auf der Rückreise in Haran an einem 22. April an – wenn sie Jerusalem nach Ostern verlassen hat, war das in diesem Zeitraum nur im Jahr 384 möglich. Dennoch bleiben Unsicherheiten, weil manche der von Egeria erwähnten Bauten in Jerusalem und Edessa eventuell erst später fertig wurden – was bedeuten würde, dass ihre Reise in den 390er Jahren stattfand. Unstrittig ist heute jedenfalls, dass sie Ende des 4. Jahrhunderts unterwegs war.²²

Wie erwähnt, legte sie Teile der Reise in Wagen der kaiserlichen Post zurück, für die hochgestellte Persönlichkeiten ein *diploma* erhalten konnten. Andere unwegsame Strecken abseits der Römerstraßen wurden zu Pferd, auf einem Esel oder aber auch zu Fuß zurück-

²² Vgl. zur Frage der Datierung G. Röwekamp, Einleitung, in: Egeria, Itinerarium / Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus: De locis sanctis / Die heiligen Stätten. Eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp (FC 20), Freiburg ³2017, 21–28.

gelegt. Dabei war sie nie allein: Man reiste in (kleinen) Gruppen; mehrfach spricht Egeria von „wir“.²³

Ob Egeria auf ihrem Weg von Station zu Station „Reiseleiter“ hatte, wird nicht deutlich. Itinerarien wie das des Pilgers von Bordeaux dienten als Hilfsmittel für nachfolgende Reisende. Landkarten für den Gebrauch auf Reisen gab es aber vermutlich noch nicht. Auch die jüngere berühmte Mosaikkarte von Madaba aus der Zeit um 570 (eingelassen in den Fußboden einer Kirche im Ostjordanland) war nicht als Hilfsmittel für Pilger gedacht; sie zeigt zwar viele der heiligen Stätten und legt sozusagen ein biblisches Raster über die Landschaft, aber ohne Straßen ist sie für den praktischen Gebrauch ungeeignet.²⁴



Abb. 1: Mosaikkarte von Madaba (Ausschnitt: Jerusalem und Umgebung)

²³ Vgl. zur Art der Reise ebd. 32–36.

²⁴ Vgl. H. Donner, *The Mosaic Map of Madaba. An Introductory Guide* (Palaeographica Antiqua 7), Kampen 1992.

Ähnliches gilt für das Onomastikon des Eusebius/Hieronymus, die alphabetische Auflistung von etwa 1 000 biblischen Ortsnamen.²⁵ Es war ein Hilfsmittel für die Exegese, und Egeria dürfte es entgegen anderslautenden Vermutungen nicht mitgeführt haben. Auch die Erwähnung an einer Stelle, dass die biblische Lesung vor Ort aus einem Codex erfolgte (vgl. 10,7), heißt nicht, dass ein solcher komplett mitgeführt wurde; er stand in diesem Fall vermutlich vor Ort zur Verfügung.²⁶

Die Unterbringung erfolgte auf den ausgebauten Strecken in sogenannten *mansiones*, die der Pilger von Bordeaux zusammen mit den *mutationes* (Pferdewechselstationen) akribisch verzeichnet hat.²⁷ An den besuchten Orten wohnte sie vermutlich nicht selten im Haus des Bischofs; dieser war seit den Anfängen für die Aufnahme von Fremden zuständig. Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der zunehmenden Reisetätigkeit entstanden ab dem 4. Jahrhundert vermehrt auch eigens dafür gedachte Häuser, *xenodochion* oder *hospitium* genannt.²⁸

Hieronymus bemerkt einmal, dass die Pilgerin Paula – obwohl der Statthalter für sie einen Palast hatte herrichten lassen – in Jerusalem eine einfache Herberge bevorzugte.²⁹ Überhaupt war der Stil dieser Reisen nicht unproblematisch. In einem anderen Fall berichtet derselbe Hieronymus:

²⁵ Vgl. Eusebius, Hieronymus, *Liber locorum et nominum* (s. Anm. 10).

²⁶ Vgl. M. Mulzer, Mit der Bibel in der Hand? Egeria und ihr ‚Codex‘, in: ZDPV 112 (1996) 156–164.

²⁷ Vgl. Der Pilger von Bordeaux (s. Anm. 15).

²⁸ Zur Gastfreundschaft im frühen Christentum und speziell zu den Hospizen, die im 4. Jahrhundert vielfach in der Nähe des Bischofshauses oder bei Klöstern entstanden, vgl. O. Hiltbrunner, Herberge, in: RAC 14 (1988) 602–626, und T. Sternberg, *Orientalium more secutus*. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien (JbAC.E 16), Münster 1991, 147–157. 177–189. – Dass die Ausübung der *humanitas* genannten Gastfreundschaft von einzelnen Mönchen auch als Belastung empfunden werden konnte, berichtet Johannes Cassian: Des ehrwürdigen Johannes Cassianus vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern. Übersetzt von K. Kohlhund, in: Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Joh. Cassianus. Band 1 (BKV¹ 59), Kempten 1879, 280–600; Band 2 (BKV¹ 68), Kempten 1879, 9–428, hier: 19,5f.

²⁹ Vgl. Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae (s. Anm. 17), epistula 108,9 (CSEL 55, 315).

„Wir haben neulich ein skandalöses Subjekt durch den ganzen Osten flittern sehen. Ihr Alter, ihr Stil, ihre Kleidung, ihr Gehabe, die unmögliche Gesellschaft, in der sie sich bewegte, und der königliche Prunk ihrer aufwendigen Diners, alles das machte sie zu einer passenden Braut für einen Nero“³⁰.

Wahrscheinlich spielt er auf die vornehme Dame Poemenia an, von der wir wissen, dass es auf ihrer Rückreise aus Ägypten, wo sie – einer „frommen Mode“ entsprechend – ebenfalls die frühen Mönche bestaunt hatte, sogar zu einem Konflikt mit Toten kam: Bei einer Schlägerei mit Fellachen, die sich am Gepränge der Gruppe störten (und diese aber wohl verpflegen mussten), wurde einer ihrer Eunuchen getötet und ein mitreisender Bischof in den Nil geworfen.³¹

Im Bericht der Egeria sind keine Anzeichen einer solchen „Luxusreise“ zu erkennen – und die Kritik an solchen Reisen richtet sich auch gegen andere Dinge. Gregor von Nyssa (338/339 – nach 394), der besonders das Pilgern von Frauen wegen der moralischen Gefahren in Wirtshäusern und der Unanständigkeit des Reitens für unangemessen hielt, verweist darauf, dass es im Christentum das Gebot der Wallfahrt nicht gebe: „Nähe zu Gott schafft nicht die örtliche Veränderung, sondern Gott wird, wo immer Du sein magst, zu Dir kommen, wenn die Herberge Deiner Seele so befunden wird, dass der Herr in Dir wohnen kann.“ Die heiligen Stätten könnten besonderen Rang beanspruchen, wenn der Herr dort noch leiblich zugegen wäre oder wenn der heilige Geist dort besonders kräftig wirke. Das sei aber nachweislich nicht der Fall, denn tatsächlich gebe es „keine Form von Unreinheit, die in Jerusalem nicht gewagt würde – Prostitution, Ehebruch, Diebstahl, Intrige und Mord“. Deshalb, so schließt er: „Rate den Brüdern, vom Körper weg zum Herrn aufzubrechen und nicht von Kappadokien nach Palästina.“³²

Und Hieronymus – obwohl selbst in Betlehem ansässig – schreibt 395:

³⁰ Ebd. epistula 54,13 (CSEL 54, 479f.).

³¹ Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca* (s. Anm. 16), 35.

³² Für alle drei Zitate: Gregor von Nyssa, *Epistulae*. Herausgegeben von G. Pasquali (GNO 8/2), Leiden 1959, epistula 2,18.

„Man verdient noch keine Anerkennung, wenn man in Jerusalem gewesen ist, sondern erst dann, wenn man in Jerusalem gut gelebt hat [...] Die Stätten der Auferstehung und der Kreuzigung werden nur denen nützen, die ihr Kreuz tragen, täglich mit Christus auferstehen und sich einer solch erhabenen Wohnstätte würdig machen. [...] Der himmlische Hof steht sowohl von Jerusalem wie von Britannien aus in gleicher Weise offen; denn das Reich Gottes ist in uns.“³³

Dennoch war die Entwicklung des Pilgerwesens nicht aufzuhalten – und besonders im 4. und 5. Jahrhundert waren es auffallend viele Frauen, die sich auf den Weg machten. Ob es für sie eine besonders attraktive, weil wenig regulierte Form der Frömmigkeit mit relativ großen Freiheitsräumen war? Sicher zu beantworten ist das nicht, da eben nur von Egeria ein eigenhändig verfasster Bericht zumindest zum Teil erhalten ist. Eine entsprechende Handschrift aus dem 12. Jahrhundert wurde Ende des 19. Jahrhunderts in der Bibliothek der *Fraternita dei Laici* in Arezzo gefunden und befindet sich heute in der dortigen Stadtbibliothek. Die großen Teile, die offensichtlich fehlen, können wenigstens zu einem kleinen Teil mithilfe von anderswo gefundenen Fragmenten und einer Schrift des 12. Jahrhunderts ergänzt werden, in der der Autor, der Bibliothekar des Klosters Monte Cassino, Petrus Diaconus (um 1100 – um 1153), drei Werke zusammengefasst hat. Durch Eliminierung eines auch sonst bekannten Werkes und der Texte, die aus einem Werk der Kreuzfahrerzeit stammen, ergeben sich wichtige Ergänzungen, mit deren Hilfe man zumindest den Reiseverlauf erschließen kann³⁴:

³³ Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae (s. Anm. 17), epistula 53,2–4 (CSEL 54, 445–449).

³⁴ Vgl. zum Reiseverlauf Röwekamp, Einleitung (s. Anm. 22), 29–32.

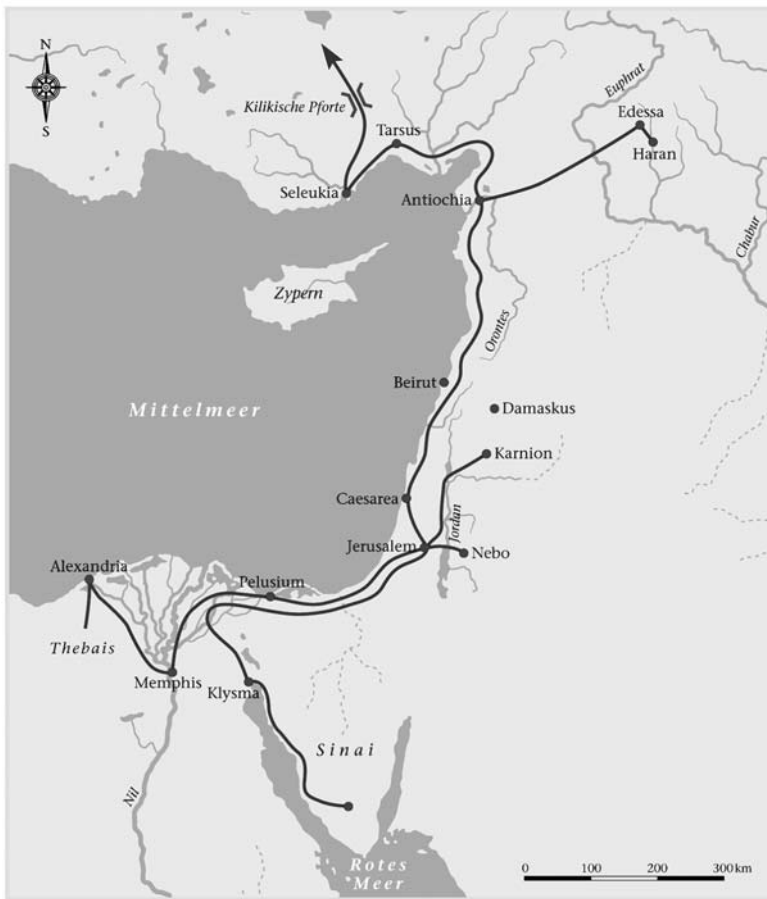


Abb. 2: Karte zu den Reisen der Egeria

Von Konstantinopel reiste sie auf dem Landweg über Antiochien zunächst nach Jerusalem und besuchte die Orte der Umgebung (1). Von dort aus führte sie eine erste Ägyptenreise in die „Thebais“ (2), womit normalerweise die Wüste beim oberägyptischen Theben (heute Luxor) gemeint ist³⁵, zu den interessantesten „Sehenswürdig-

³⁵ Es erscheint mir allerdings zweifelhaft, dass Egeria tatsächlich in Oberägypten gewesen ist, wie viele Kommentatoren annehmen. Auch Mönchskolonien in Unterägypten wurden teilweise so genannt. Man beachte auch Egerias Bemerkung gegen Ende der Sinaidurchquerung: „Wir aber schickten hier die Soldaten zu-

keiten“, den Mönchen. Nach ihrer Rückkehr besuchte sie Samaria und Galiläa (3). Über all dies sind wir lediglich durch Exzerpte aus der Schrift des Petrus Diaconus informiert. Erst bei einer zweiten Ägyptenreise besuchte Egeria den Berg Sinai (4) – hier setzt der Originalbericht ein – und folgte auf der Rückreise nach Jerusalem der ihr gezeigten Route des Exodus der Israeliten. Weitere Reisen von Jerusalem aus führten sie ins Ostjordanland zum Grab des Mose auf dem Nebo (5) und nach Syrien zum Grab des Ijob in Karnion (6). Auf ihrer Rückreise kam sie wieder nach Antiochien (7), von wo aus sie einen Abstecher nach Edessa, die Stadt des Königs Abgar mit dem Grab des Apostels Thomas, und nach Haran, die Heimat Abrahams, unternahm (8). Über Seleukia mit dem Grab der Thekla (9) kehrte sie nach Konstantinopel zurück (10) – nicht ohne eine weitere Reise nach Ephesus zum Grab des Evangelisten Johannes anzukündigen.

4 Egeria unterwegs

Einen Eindruck von der Art, wie Egeria ihre Erlebnisse (und Mühen) beschreibt, gibt gleich zu Anfang eine Passage ihres Berichtes über die Reise in den Zentralsinai, wo Mönche, die sich dort niedergelassen hatten, einen Berg als den Gottesberg identifizierten:

„Die Berge besteigt man mit unendlicher Mühe, weil man sie nicht Schritt für Schritt im Kreis, sozusagen wie auf einer Wendeltreppe, sondern ganz direkt und wie eine Mauer besteigt; ebenso direkt muss man die einzelnen Berge auch wieder hinuntersteigen, bis man an den Fuß des mittleren Berges gelangt, der der eigentliche Sinai ist.

Dann [bestieg ich ihn] also auf Weisung Christi, unseres Gottes, und unterstützt durch die Gebete der Heiligen, die bei uns waren, unter großem Kraftaufwand, denn ich musste zu Fuß hinaufsteigen, weil man den Berg auf gar keinen Fall im Sattel besteigen

rück, die uns, solange wir durch gefährliche Gegenden gezogen waren, gemäß der römischen Ordnung Schutz gewährt hatten. Jetzt aber war es nicht weiter nötig, Soldaten in Anspruch zu nehmen, da es eine öffentliche Straße durch Ägypten gab, die [...] von der Thebais nach Pelusium führt“ (9,3).

konnte. Die Anstrengung aber spürte ich dennoch nicht, weil ich sah, wie mein Verlangen auf Weisung Gottes erfüllt wurde: Denn zur vierten Stunde erreichten wir den berühmten Gipfel des heiligen Gottesberges, den Sinai, wo das Gesetz gegeben worden ist, das heißt den Ort, wo an jenem Tag die Herrlichkeit Gottes herabstieg, als der Berg rauchte (vgl. Ex 19,18f).

Ich möchte aber, dass ihr Folgendes wisst, verehrte Damen Schwestern: Von der Stelle aus, an der wir standen [...] schienen die Berge, die wir zuerst mit Mühe bestiegen hatten, im Vergleich mit dem mittleren, auf dem wir standen, so weit unter uns zu liegen, als wären sie kleine Hügel. Tatsächlich waren sie aber so groß, dass ich meinte niemals höhere gesehen zu haben; aber dieser mittlere hier überragte sie alle bei weitem. Von hier aus aber sahen wir unter uns Ägypten und Palästina, das Rote Meer und das Parthenische Meer, das bis nach Alexandrien reicht, sowie das endlose Gebiet der Sarazenen – man konnte es kaum glauben. Die Heiligen aber zeigten uns das in allen Einzelheiten“ (3,1–2.8).

Auf ihrem Weg zum Grab des Ijob besuchte Egeria im Jordantal auch den Ort Sedima bzw. Salem, wo man ihr einen Taufort des Johannes sowie einen typischen Ruinenhügel (arabisch: *Tell*) mit angeblichen Ruinen vom Palast des Melchisedek zeigte – und wo man auch Überreste aus dieser Zeit finden konnte.³⁶ Sie schreibt dazu:

„In diesem Tal lag ein großes Dorf, das heute Sedima heißt. Und in diesem Dorf, das mitten in der Ebene liegt, erhebt sich in der Mitte des Ortes ein nicht sehr großer Hügel, so gemacht wie Grabhügel zu sein pflegen, aber die großen: Auf seiner Höhe steht eine Kirche und unterhalb um den Hügel herum sind mächtige alte Grundmauern sichtbar; auch jetzt noch gibt es in diesem Dorf einige Trümmerhaufen.

Als ich diesen so schönen Ort sah, fragte ich, was das für ein idyllischer Ort sei. Da sagte man mir: „Dies ist die Stadt des Königs Melchisedek, die früher Salem genannt wurde. Jetzt wird das

³⁶ Das Dorf Sedima ist mit dem Ort Salumias, acht Meilen südlich von Skythopolis, gleichzusetzen (vermutlich T. er-Radğa/Tel Schalem mit einem Weli aš-Šeḥ Sālim!). – Vgl. Eusebius, Hieronymus, Liber locorum et nominum (s. Anm. 10), 815 / 296f.

Dorf mit einem verderbten Ausdruck als Sedima bezeichnet. Das Gebäude, das du oben auf diesem Hügel siehst, der sich mitten im Dorf befindet, ist eine Kirche. Diese Kirche wird heute auf Griechisch ‚Opu Melchisedek‘ genannt.³⁷ Hier ist nämlich die Stelle, wo Melchisedek Gott die reinen Opfergaben darbrachte, das heißt Brot und Wein, wie von ihm geschrieben steht (vgl. Gen 14,18).

Sofort, als ich das hörte, stiegen wir von den Tieren, und siehe, der heilige Priester dieses Ortes und Kleriker waren bereit, uns entgegen zu kommen. Sofort nahmen sie uns auf und führten uns zur Kirche hinauf. Als wir dort angekommen waren, verrichteten wir nach unserer Gewohnheit gleich als erstes ein Gebet, dann wurde die passende Stelle aus dem Buch des heiligen Mose gelesen und ein Psalm rezitiert, der dem Ort entsprach.³⁸ Nachdem wir wieder gebetet hatten, stiegen wir hinab. [Auf diese „Wallfahrts-andachten“ komme ich später noch einmal zu sprechen; Verf.]

Als wir hinabgestiegen waren, sagte uns jener heilige Priester, der schon älter und in den Schriften sehr bewandert war, das heißt der, der diesem Ort vorstand, aus dem Mönchsstand kam und dem als Priester, wie wir später erfuhren, viele Bischöfe über sein Leben das beste Zeugnis ausstellten – sie sagten nämlich über ihn, dass er würdig sei, diesem Ort vorzustehen, wo der heilige Melchisedek, als der heilige Abraham kam, als erster Gott die reinen Opfergaben darbrachte. Als wir also von der Kirche hinabgestiegen waren, [...] sagte uns dieser heilige Priester: ‚Schaut euch diese Fundamente rings um den Hügel an, die ihr da seht: Sie stammen vom Palast des Königs Melchisedek. Bis heute ist es so: Wenn jemand hier in der Nähe ein Haus bauen möchte und dabei die Fundamente berührt, so findet er dort manchmal kleine Stückchen Silber und Erz findet.‘“ (13,3–14,2)

Zu Beginn des Berichtes über ihre Reise ins obere Zweistromland berichtet Egeria von ihrer Motivation – und darüber, dass all das „auf Weisung Gottes hin“ geschieht:

³⁷ Anmerkung des Verf.: Aus dem griechischen ὄπου Μελχισεδεκ, „wo Melchisedek (war)“ ist hier ein Kirchentitel geworden.

³⁸ Anmerkung des Verf.: Der „entsprechende Psalm“ war sicher Ps 110; vgl. auch Hebr 5–7.

„Als schon einige Zeit vergangen und drei Jahre verstrichen waren, seit ich nach Jerusalem gekommen war und alle heiligen Stätten gesehen hatte, zu denen ich mich wegen des Gebetes begeben hatte, und ich deshalb schon daran dachte, in die Heimat zurückzukehren, da wollte ich im Namen Gottes und auf seine Weisung hin, noch ins syrische Mesopotamien gehen, um die heiligen Mönche zu sehen, die dort sehr zahlreich und von solch ausgezeichnetem Lebenswandel sein sollen, dass man es kaum beschreiben kann“ (17,1).

Über das erste Ziel, Edessa³⁹, schreibt sie dann:

„Dort angekommen, machten wir uns sofort auf zur Kirche und zum Martyrium des heiligen Thomas. Nachdem wir, wie gewohnt, Gebete und das Übrige, was wir an heiligen Stätten üblicherweise taten, verrichtet hatten, lasen wir dort aber auch einiges vom heiligen Thomas.⁴⁰

Die Kirche aber, die dort steht, ist gewaltig, sehr schön und neu errichtet, so dass sie wirklich würdig ist, ein Gotteshaus zu sein.⁴¹ Weil es aber vieles gab, was ich sehen wollte, musste ich dort drei Tage bleiben. [...]

Und der heilige Bischof dieser Stadt, ein wahrhaft frommer Mann, ein Mönch und Bekenner, nahm mich großzügig auf und sagte: „Weil ich sehe, dass Du, meine Tochter, um der Religion

³⁹ Edessa ist das heutige Urfa (oder Şanlıurfa) und liegt im Bereich des oberen Euphrat (Türkei). Eine alte Siedlung war von Seleukos I. (um 358–281 v. Chr.) nach der alten Königsstadt der Makedonen „Edessa“ genannt worden. Sie wurde im 4. Jahrhundert eines der bedeutendsten Zentren des syrischen Christentums: Nach der Übergabe von Nisibis an die Perser im Jahr 363 lehrte hier der von dort geflohene Ephräm der Syrer (um 306–373) an der berühmten „Perserschule“.

⁴⁰ Die vermutlich hier erwähnten Thomasakten stammen aus dem 3. Jahrhundert und bezeugen erstmals die Tradition vom Grab des Thomas in Edessa. Zwar ist auch das Thomasevangelium vermutlich in Syrien entstanden, aber eine Einbeziehung in die Lesung erscheint unwahrscheinlich.

⁴¹ Die Stelle ist in ihrer Deutung umstritten. Handelt es sich um zwei Gebäude, wobei mit der Kirche die „alte“, 312/313 errichtete Kirche gemeint ist und das Martyrium ein anderes Gebäude darstellt? Oder handelt es sich um die „neue“ (!) Kirche, in der sich seit dem 22. August 394 auch die Gebeine (und damit das Martyrium) des hl. Thomas befanden? Das hätte dann Konsequenzen für die Datierung der Reise. – Die neue Kirche stand möglicherweise an der Stelle der heutigen Ridwanije-Camii.

willen so viel Mühen auf dich genommen hast, dass du von den äußersten Enden der Erde hier an diesen Ort gekommen bist, wollen wir dir, wenn du möchtest, alle Orte zeigen, die Christen gerne sehen wollen.⁴² Da dankte ich zuerst Gott und bat ihn dann inständig, zu tun, was er gesagt hatte.

So führte er mich also zuerst zum Palast des Königs Abgar und zeigte mir dort dessen riesengroße Marmorstatue, die ihm, wie sie sagten, sehr ähnlich sei und die so sehr glänzte als wäre sie aus Perlen. An der Miene des Abgar konnte man dagegen erkennen, dass er wirklich ein sehr weiser und ehrbarer Mann gewesen ist. Dann sagte mir der heilige Bischof: ‚Sieh den König Abgar; noch ehe er den Herrn sah, glaubte er ihm, dass er wahrhaftig der Sohn Gottes sei.‘ Daneben stand noch eine ähnliche Statue, aus dem gleichen Marmor gemacht, die, wie er sagte, dessen Sohn Manu darstellte. Auch sie hatte im Antlitz einen Ausdruck von Güte.

Dann traten wir in das Innere des Palastes; dort waren Quellen voll mit Fischen, wie ich sie bisher noch nicht gesehen hatte, das heißt von einer solchen Größe und Klarheit und von solch gutem Geschmack. Die Stadt hat nämlich in ihrem Innern gar kein anderes Wasser als das, was wie ein außerordentlich großer silberner Fluss aus dem Palast fließt.“ (19,1–3.5–7)

Die Teiche, die noch heute eine der Hauptsehenswürdigkeiten von Edessa darstellen und mit Abraham in Verbindung gebracht werden, waren aber nicht die einzige „Attraktion“ der Stadt, die sehr früh (vermutlich unter König Abgar IX. um 200) christlich geworden war: Man verwahrte dort Briefe, die angeblich König Abgar V. Ukama (13–50 n. Chr.) an Jesus, und solche, die dieser angeblich durch den Eilboten Ananias an jenen zurückgeschrieben hatte.⁴² Man er-

⁴² Die Korrespondenz Jesu mit dem König Abgar ist erstmals überliefert bei Eusebius, Kirchengeschichte (s. Anm. 5), I,13 (GCS 34), der den Bericht dem Archiv von Edessa entnommen haben will. Er berichtet, dass Thomas nach der Himmelfahrt nicht persönlich nach Edessa gereist sei, sondern Thaddäus gesandt habe und so (indirekt) zum Begründer des edessenischen Christentums geworden sei. Im 5. Jahrhundert liegt der Bericht vom (angeblichen) Kontakt Jesu mit Edessa erweitert in der sogenannten Thaddäuslegende (*Doctrina Addai*) vor, die Egeria noch nicht kennt. Dort taucht auch ein Archivar Hannan auf, der ein Bild Jesu anfertigt.

hoffte sich von ihnen Schutz auch bei Kämpfen gegen die Perser (und der Bischof erzählte dazu eine Geschichte), verbreitete sie aber auch durch Abschriften, die man auch Egeria mitgab:

„Und auch das machte mich sehr dankbar: Ich erhielt für mich von dem Heiligen sowohl die Briefe des Abgar an den Herrn als auch die des Herrn an Abgar, die uns der heilige Bischof vorgelesen hatte. Obwohl ich zuhause davon Abschriften habe, so schien es mir doch wünschenswerter, sie auch dort von ihm zu bekommen, falls sie in einer kürzeren Fassung zu uns in die Heimat gekommen sein sollten; denn was ich hier erhielt, ist wirklich umfassender. Wenn unser Gott Jesus es befiehlt und ich nach Hause komme, werdet ihr sie lesen können, meine lieben Damen.“ (19,19)

In Haran⁴³ schließlich brachte sie den Bischof mit einer Frage zum Verhältnis von biblischem Text und Situation vor Ort, wo man ihr u. a. Gräber von Abrahams Verwandten zeigte, in Verlegenheit:

„Weil der Bischof dieser Stadt in den Schriften sehr bewandert ist, fragte ich ihn und sagte: ‚Ich bitte dich, Herr, mir zu sagen, was ich gerne hören möchte.‘ Er sprach: ‚Sag, was du willst, Tochter, und ich will dir antworten, wenn ich es weiß.‘ Da sagte ich: ‚Der heilige Abraham ist mit seinem Vater Terach und seiner Frau Sarai und Lot, dem Sohn seines Bruders, hierher gekommen, wie ich aus den Schriften weiß (vgl. Gen 11,31). Von Nahor und Betuël aber habe ich nicht gelesen, wann sie hierher gekommen sind. Nur eines weiß ich, dass später ein Diener Abrahams nach Haran kam, um Rebekka, die Tochter Betuëls, Sohn des Nahor, für den Sohn seines Herren Abraham, also für Isaak, zu erbitten‘ (vgl. Gen 24).

Da sagte der heilige Bischof zu mir: ‚Tatsächlich, Tochter, steht in der Genesis geschrieben, wie du sagst, dass der heilige Abraham mit den Seinen hierher gezogen ist; aber von Nahor und seiner Familie und von Betuël erzählt die kanonische Schrift nicht, wann sie kamen. Sicher aber sind auch sie später hierher gezogen,

⁴³ Haran, das zu Egerias Zeit Carrhae bzw. Karrai hieß, liegt bei dem heutigen Dorf Altinbaşak, ca. 40 Kilometer südlich von Urfa (Edessa).

denn schließlich sind auch ihre Grabmale hier, etwa 1 000 Schritt vor der Stadt‘ [...]“ (20,9–10).

Zwischen den Reisen feierte Egeria alle Feste des Kirchenjahres in Jerusalem, deren Liturgie sie in einem eigenen Brief bzw. in einem an die anderen Briefe angefügten Teilstück ausführlich beschrieb. Manche vermuten, dass das Kennenlernen dieser liturgischen Ordnung ein Hauptziel der Reise gewesen sei⁴⁴ – jedenfalls scheint es ein besonderes Interesse von Egerias Frauenkreis gewesen zu sein, sich von diesen andersartigen Traditionen bereichern zu lassen. Unter anderem faszinierte sie die individuelle Freiheit, die man bezüglich des Fastens lässt – das scheint sie aus dem Westen anders gekannt zu haben: „Niemand fordert, wieviel einer tun muss, sondern jeder tut, was er kann. Weder wird der, der viel tut, gelobt, noch wird der getadelt, der weniger tut. Das ist hier so üblich“ (28,4).⁴⁵ Ganz ausführlich dokumentierte Egeria die Feier der „großen Woche“ von Palmsonntag bis Ostern. Dabei bewunderte sie besonders, „dass die Hymnen, Antiphonen und sogar die Lesungen und Gebete, die der Bischof spricht, immer einen solchen Inhalt haben, dass sie für den Tag, der gefeiert wird, und für den Ort, an dem sie begangen werden, immer passend und angemessen sind“ (47,5). Tatsächlich war diese Ausfaltung des anfangs in einer Nacht gefeierten Oster-Mysteriums etwas Neues – und wurde wohl nicht zuletzt, weil die Pilgerinnen und Pilger davon in anderen Teilen der Welt berichteten, dort übernommen.

Nach der Palmprozession am Sonntag vor Ostern und dem Gebet in Getsemani am Gründonnerstag zog man deshalb am Karfreitag zu den Resten des Berges Golgota, die in die Grabeskirche integriert sind, und verehrte dort die Überreste des „wahren Kreuzes“, dessen Auffindung mit der Kaiserin Helena in Verbindung gebracht wurde. Dabei wird auch deutlich, welche Bedeutung inzwischen die Verehrung und der Besitz von Reliquien hatten:

⁴⁴ Vgl. K. Heyden, Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike (JThF 28), Münster 2014, 187.

⁴⁵ Namentlich die spanische Kirche war zu Egerias Zeit von Rigorismus geprägt. Ob sie deshalb diese tolerante Haltung besonders erwähnt?

„Dann wird am Golgota für den Bischof hinter dem Kreuz, das (dort) jetzt steht, ein Sitz aufgestellt, und der Bischof lässt sich auf dem Sitz nieder. Vor ihn wird ein mit Leinen gedeckter Tisch gestellt, und Diakone stehen um den Tisch herum. Dann wird ein vergoldetes Silberkästchen gebracht, in dem sich das heilige Holz des Kreuzes befindet; es wird geöffnet, das Kreuzesholz wird herausgehoben und zusammen mit der (Kreuzes-)Inscription auf den Tisch gelegt.

Wenn es nun auf den Tisch gelegt worden ist, hält der Bischof im Sitzen die beiden Enden des heiligen Holzes mit den Händen fest; die Diakone aber, die (um den Tisch) herum stehen, bewachen es. Es wird deshalb so bewacht, weil es üblich ist, dass das Volk, einer nach dem anderen, kommt, sowohl die Gläubigen als auch die Katechumenen. Sie verbeugen sich vor dem Tisch, küssen das heilige Holz und gehen weiter. Und weil es heißt, einmal – ich weiß nicht wann – habe jemand zugebissen und einen Splitter vom Kreuz gestohlen, deshalb wird es nun von den Diakonen, die (um den Tisch) herum stehen, so bewacht, dass keiner, der herantritt, wagt, so etwas wieder zu tun.“ (37,1–2)

Die Liturgie der Osternacht, die in reduzierter Form jede Woche gefeiert wurde, war besonders stark von Elementen der Nachahmung geprägt: Diakone vertraten die Frauen am Grabe, der Bischof wurde zum Auferstehungsendel – und bewegte durch diese dramatische Form der Liturgie die Gläubigen zutiefst:

„Und siehe, wenn die drei Psalmen rezitiert und die drei Gebete gesprochen sind, bringt man auch Weihrauchgefäße in die Grotte der Anastasis hinein, so dass die ganze Anastasis-Basilika von den Düften erfüllt wird. Dann nimmt der Bischof innerhalb der Schranken, wo er steht, das Evangelium, trägt es bis zur Tür und liest dort selbst die Auferstehung des Herrn. Wenn er begonnen hat zu lesen, brechen alle in ein solches Jammern und Klagen und in solche Tränen aus, dass selbst der Härteste zu Tränen darüber gerührt werden kann, dass der Herr so Großes für uns auf sich genommen hat.“ (24,10)

5 Von Egeria lernen?

Kann man von einer Pilgerin des 4. Jahrhunderts im 21. Jahrhundert etwas lernen? Ist Egeria eine Denkerin, die uns heute (noch) etwas zu sagen hat? Nun – eine klassische Intellektuelle war sie zweifellos nicht. Sie durchdachte den Glauben nicht. Vielmehr waren ihr die biblischen Erzählungen unbezweifelbare Tatsachen, und sie scheint nur deren Schauplätze aufgesucht zu haben – ergänzt durch für sie wichtige Gräber. Ja, als heutiger Leser ist man oft sogar enttäuscht, dass sie sich vollständig in ihrer „christlichen Blase“ bewegte: Das Römische Reich und Palästina waren zu ihrer Zeit längst nicht vollständig christlich, und es hätte zahllose andere Sehenswürdigkeiten gegeben, die sie hätte erwähnen und beschreiben können. Diese Bauten bzw. Heiligtümer kommen überhaupt nicht vor, und auch nicht die Menschen, die diese Länder bewohnten – abgesehen von Mönchen und Bischöfen. Ehrlicherweise unterscheidet sie das nicht sehr von zahlreichen Pilgern und Pilgerinnen späterer Zeiten, die ebenfalls mit einer bestimmten „Brille“ durch das Heilige Land reisen und deren Blick zudem von einheimischen Führern gelenkt wird. Und doch gibt es einiges, was man durchaus als vorbildlich auch für Christinnen und Christen von heute ansehen kann.

Da ist zum einen Egerias Neugier. In ihrer Beschreibung des Weges durchs Jordantal heißt es:

„Als wir so auf unserem Weg gingen, sahen wir ein überaus idyllisches Tal, das von unserer linken Seite kam. Dieses Tal war außerordentlich groß, und aus ihm floss ein unermesslicher Strom in den Jordan. In diesem Tal dort sahen wir die Einsiedelei eines Bruders, das heißt eines Mönches.

Daraufhin begann ich – ich bin ja ziemlich neugierig – nachzufragen, was das für ein Tal sei, wo der Heilige, eben der Mönch, sich eine Einsiedelei eingerichtet hat. Ich glaubte nämlich nicht, dass das ohne Grund sei. Da sagten uns die Heiligen, die mit uns auf dem Weg waren, das heißt die Ortskundigen: ‚Dies ist das Tal Kerit, wo sich der heilige Elija aus Tischbe zur Zeit des Königs Ahab aufhielt, als eine Hungersnot herrschte; ein Rabe brachte ihm auf Befehl Gottes Speise, und er trank Wasser aus dem Bach (vgl. 1 Kön

17,6). Der Strom nämlich, den du aus diesem Tal in den Jordan einmünden siehst, das ist der Kerit.“ (16,2–3)

Mag sein, dass auch an diesem Ort solche und ähnliche Fragen dazu beigetragen haben, dass bestimmte Plätze mit biblischen Erzählungen in Verbindung gebracht wurden. Und möglicherweise kam es manchmal sogar aufgrund von solchen Fragen zur fälschlichen Identifizierung von Orten oder Bauten mit solchen, die aus der Bibel bekannt waren und so in das Referenzschema der Besucherin passten. Ein schönes Beispiel sind die Pyramiden in Ägypten. Dazu berichtet sie nämlich: „Zwischen Memfis und Babylon [d. h. Alt-Kairo; Verf.] sind es zwölf Meilen, wo es sehr viele Pyramiden gibt, die Josef gebaut hat, um Getreide aufzubewahren.“⁴⁶ Aber es ist diese Neugier, die selbst noch die neuzeitliche Forschung antreibt und auf diese Weise unzählige Identifizierungen von biblischen Orten ermöglicht und so etwas wie eine Geschichte der biblischen Welt und Umwelt erst ermöglicht.

Dass man durch Reisen ins Land der Bibel diese besser verstehen kann, betont auch Hieronymus. Im Vorwort zu seiner Übersetzung der Chronikbücher schreibt er:

„Wer Athen gesehen hat, lernt die griechische Geschichte besser verstehen, und wer von Troja [...] nach Sizilien und weiter zur Tibermündung gefahren ist, der begreift das dritte Buch Vergils. Gerade so sieht man auch die Heilige Schrift mit anderen Augen an, wenn man Judäa besucht hat und die alten Stätten und Landschaften kennt.“⁴⁷

⁴⁶ Petrus Diaconus: Liber de locis sanctis / Die heiligen Stätten, in: Egeria, Itinerarium / Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus: De locis sanctis / Die heiligen Stätten. Eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp (FC 20), Freiburg ³2017, 290–329, hier: Y.2 (318f.). – Diese Ätiologie der Pyramiden wird bei christlichen Autoren üblich (vgl. z. B. Historia monachorum in Aegypto. Herausgegeben von A.-J. Festugière, Brüssel 1971, 18,3 [115]).

⁴⁷ Hieronymus, Praefatio in librum Paralipomenon iuxta LXX interpretes: Liber verborum dierum. Herausgegeben von H. Quentin. Übersetzt von H. Donner (Biblia iuxta Latinam vulgatam versionem ad codicum fidem 7) Rom 1948, 7–10; vgl. auch Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae (s. Anm. 17), epistula 46,9 (CSEL 54, 339), wo Hieronymus einem Besuch in „unserem Athen“ (d. h. Jerusalem) größte Bedeutung zuschreibt.

Er selbst allerdings war eher ein „Stubengelehrter“; seine vermutlich einzige Reise durchs Heilige Land war die mit Paula und ihrer Tochter Eustochium.⁴⁸ So blieb er für seine gelehrten Kommentare zur Geographie auf andere Reisende angewiesen.

Solche direkte Landeskenntnis war und ist nicht ohne Mühe zu haben.⁴⁹ Auch diesbezüglich ist Egeria vorbildlich – selbst, wenn die Beschreibung Egerias durch Valerius von Bierzo in dieser Hinsicht etwas überschwänglich sein mag:

„Wer kann erfassen, welche Angst vor dem kommenden Gericht in ihrem Herzen schauderte, welches Verlangen nach der Liebe zur allerhöchsten Barmherzigkeit in ihr geflutet, welch glühendster Brand göttlicher Hoffnung und göttlichen Glaubens gebrannt hat, dass sie der ganzen Welt Wege nicht erschüttert haben, sturmreiche Meere und ungeheure Flüsse nicht abgesperrt, der Berge Ungeheuerlichkeit und greuliche Rauheit nicht verwirrt, der ruchlosen Völker grimme Wildheit nicht erschreckt hat, ehe sie nicht jeglichen Wunsch ihrer Sehnsucht mit Hilfe des Herrn [...] erfüllt gesehen hatte.“⁵⁰

Und wie in Edessa im Zusammenhang mit der Abgar-Korrespondenz gesehen, gehörte auch die Suche nach neuen, besseren schriftlichen Quellen zu dieser Mühe.

Zwei weitere, miteinander zusammenhängende, nicht nur formale, sondern inhaltliche Punkte lassen sich herausstellen.

Zum einen: Bei aller Rastlosigkeit, mit der Egeria alle „heiligen Stätten“ am Weg und abseits vom Weg aufsuchte, ist es keineswegs so, dass sie von einer quasi natürlichen Heiligkeit des ganzen Landes ausging. Überhaupt wird der Ausdruck „Heiliges Land“, der in der Bibel nur im Zusammenhang mit dem Dornbuscherlebnis des Mose

⁴⁸ Vgl. G. Röwekamp, Einleitung, in: Eusebius von Caesarea, Hieronymus von Stridon, *Liber locorum et nominum / Onomastikon der biblischen Ortsnamen*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von G. Röwekamp (FC 68), Freiburg i. Br. 2017, 8–61, hier: 49f.

⁴⁹ Zu einer heutigen Reise auf den Spuren der Egeria vgl. auch: <https://www.egeria-project.eu> (Zugriff: 27.5.2022).

⁵⁰ Valerius, Brief zum Lobe der hochseligen Aetheria (s. Anm. 20), *epistula 3* (268f.). – Die Gefahren der Reise werden von Valerius übertrieben, weil er seine Mönche zur Askese motivieren will; in Wirklichkeit war das Unterwegssein zu Egerias Zeiten relativ sicher!

und damit außerhalb des klassischen Heiligen Landes vorkommt, erst im Mittelalter allgemein gebräuchlich.⁵¹ Auch war das Land als solches für sie (anders als für Ernest Renan – s. o.) kein „fünftes Evangelium“. Den Ausdruck *sanctus* (heilig) benutzte Egeria nämlich überwiegend für Menschen, genauer gesagt: für die Mönche, Bischöfe und Priester, die an den biblischen Orten wohnen und die – nicht zuletzt aufgrund der von ihnen gewährten Gastfreundschaft⁵² – würdig sind, dort zu leben (s. o. zum Priester in Salem). Darin setzte sich zum einen die urchristliche Sitte fort, alle Christen als Heilige anzusprechen (vgl. die Paulusbriefe), aber zum anderen auch das Bewusstsein, dass es im Christentum um die „Heiligung“ des Menschen geht.

Auch der schon erwähnte Kritiker der Pilgerreisen, Gregor von Nyssa, meinte anlässlich seiner eigenen Reise ins „Heilige Land“, dass echte Zeichen der Gegenwart des Herrn in den Menschen zu finden sind. In der Begegnung mit seinen Mitpilgern entdeckte er,

„dass wirklich im Herzen dessen, der Gott besitzt, Betlehem, Golgota, der Ölberg und die Anastasis ist. [...] An denjenigen werden die Denkmäler der Liebe des Herrn geschaut, die mit Christus gekreuzigt sind, die den schweren Stein des irdischen Truges von sich gewälzt haben, der aus dem Grab des Körpers herausgegangen ist, um in einem neuartigen Leben zu wandeln.“⁵³

Auch deshalb sind einheimische Christinnen und Christen heute skeptisch gegenüber der Idee des „fünften Evangeliums“, die oft dazu verführt, nur „tote Steine“ anzuschauen. So schreibt der langjährige evangelische Pfarrer von Betlehem, Mitri Raheb:

„Es reicht nicht länger, nur über das fünfte Evangelium nachzudenken; dieses Konzept funktioniert meiner Meinung nach geistig-geistlich nicht länger. Mein Ruf geht nach einem ‚sechsten‘ Evangelium für eine neue Wallfahrt, eine Pilgerreise zu den

⁵¹ Vgl. dazu J. Kremer, „Zur Geschichte des Begriffes ‚Terra Sancta‘“, in: V. Cramer, G. Meinertz (Hg.), *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart* 3 (Palästinahefte des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande 33–35), Köln 1941, 55–67.

⁵² Vgl. dazu Heyden, Orientierung (s. Anm. 44), 198f.

⁵³ Gregor, Gregorii Nysseni Epistulae (s. Anm. 32), epistula 3.

lebendigen Steinen, welche dem Land einen absolut anderen Geschmack geben.“⁵⁴

Entsprechend erwähnt Egeria auch dankbar, dass sie von den Heiligen an verschiedenen Stellen „Eulogien“ erhielt, d. h. (gesegnete) Gaben, die etwas vom Segen dieses Ortes transportieren; aber eine ausgeprägte Reliquienfrömmigkeit findet sich bei ihr nicht. Die Geschichte vom Pilger, der ein Stück vom heiligen Kreuz herausbeißen wollte (vgl. 37,2), erzählt sie mit spürbarer Distanz. Knapp 200 Jahre später sieht das beim Pilger von Piacenza ganz anders aus!⁵⁵

Damit zusammen hängt ein zweiter Punkt: Heilige Orte sind bei Egeria „Orte, wo ...“, Orte, wo etwas geschehen ist, die also nicht heilig an sich, sondern durch ein Geschehen geheiligt worden sind, oder wo seit der „Identifizierung“ des Ortes ein bestimmtes Geschehen erinnert wird. Aber auch diese „abgeleitete Heiligkeit“ muss – so wird durch Egerias Art des Reisens deutlich – mit Hilfe von Ritualen aktualisiert werden. Erinnerungen können einen Ort verändern, aber für diese Erinnerung muss es eine Form geben. Die von Egeria wieder und wieder bezeugte Form ist die der „Wallfahrtsandacht“: Am Ort angekommen, wird ein Gebet gesprochen und die mit ihm verbundene Erzählung aus der Schrift gelesen. Darauf antworten die Reisenden mit einem passenden Psalm und einem Gebet. Gegebenenfalls segnet der anwesende „Heilige“ die Gruppe. Und ihre Faszination von der Liturgie in Jerusalem hing eben auch mit der Begeisterung darüber zusammen, dass die immer passenden Texte

⁵⁴ M. Raheb, „Alternative Pilgerreisen. Zu einer Theologie des Pilgerns“, in: ders., Christ-Sein in der arabischen Welt. 25 Jahre Dienst in Bethlehem, Berlin 2013, 131–138, hier: 134.

⁵⁵ Vgl. Antonini Placentini Itinerarium, in: Itineraria et alia Geographica. Herausgegeben von P. Geyer (CCL 175), Turnholt 1965, 127–174, hier: 9 (CCL 175, 138), wo vom „Mitnehmen des Segens“ dieser Reliquien (*benedictionem tollere*) die Rede ist. Der Pilger sieht u. a.: die Weinkrüge von der Hochzeit zu Kana, ein Blatt mit Buchstabenübungen in Nazaret, einen Stuhl, auf dem Maria bei der Verkündigung gesessen hat, Kleider und Gürtel der Maria, den Schöpfeimer vom Jakobsbrunnen, den Eckstein, den die Bauleute verworfen haben (!), die Dornenkrone, den Abendmahlskelch, das Schweißstuch aus dem Grab Jesu, das Salbungshorn der israelitischen Könige, die Steine, mit denen Stephanus gesteinigt wurde, das Bett des Cornelius, das Kreuz des Petrus, die Säge des Propheten Jesaja und den Schädel der Märtyrerin Theodota, aus dem er sogar trinken darf!

(Lesungen, Psalmen, Antiphonen, Hymnen) die Orte gleichsam lebendig machen und zum Sprechen bringen.

Das alles entspricht dem, was Maurice Halbwachs (1877–1945) in seiner bahnbrechenden Studie zum „kollektiven Gedächtnis“ schon 1941 herausgearbeitet hat:

„Die Heiligen Stätten erinnern also nicht an von zeitgenössischen Zeugen beglaubigte Tatsachen, sondern an Überzeugungen, die vielleicht nicht weit von diesen Orten entstanden sind und sich verstärkten, indem sie an ihnen Wurzeln schlugen.“

Das heißt: Am Anfang steht nicht der Ort, sondern eine Glaubenserfahrung bzw. -überzeugung, in deren Licht dann eine Landschaft angeschaut und gestaltet wird. Denn es heißt weiter:

„Eine solche Wahrheit muss sich, um im Gedächtnis einer Gruppe festmachen zu können, in der konkreten Gestalt eines Ereignisses, eines bestimmten Menschen oder eines Ortes darstellen.“ Und: „Seitdem die christlichen Erinnerungen in ein größeres kollektives Gedächtnis eingegangen und in ihm ausgearbeitet worden waren, bezogen sie sich vor allem auf solche geweihten Orte, die der Ausübung eines Kultes entgegenkamen.“⁵⁶

6 Schluss

So mag ein aktuelles Beispiel aus meinem unmittelbaren Umfeld zeigen, wie Menschen heute versuchen, von Egeria zu lernen. Über den Ort, wo spätestens seit Egerias Zeiten der wunderbaren Brotvermehrung gedacht wird, Tabgha am See Gennesaret, schreibt sie (in der Fassung bei Petrus Diaconus):

„Dort liegt am Meer (von Tiberias) eine Wiese mit viel Gras und vielen Palmen und nahe dabei sieben Quellen, von denen jede einzelne ununterbrochen fließt. Auf dieser Wiese sättigte der

⁵⁶ Für alle drei Zitate: M. Halbwachs, *Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis*, Konstanz 2003 (Neudruck), 162.163.165; vgl. zum gesamten Komplex auch G. Röwekamp, *Das Heilige Land – ein „fünftes Evangelium“?*, in: ThQ 201 (2021) 35–52.

Herr das Volk mit fünf Broten und zwei Fischen (vgl. Mk 6,32–44 par; 8,1–10 par; Joh 6,1–15). Und in der Tat, der Stein, auf den der Herr das Brot legte, ist nun zum Altar gemacht worden. Von dem Stein nehmen die, die kommen, kleine Stücke für ihr Heil⁵⁷; und es nutzt allen.“⁵⁸

Nachdem die Überreste der wenig später dort errichteten Kirche von Heptapegon („Siebenquell“, davon abgeleitet: Tabgha) über Jahrhunderte hinweg unter Schutt verborgen waren, bildet der von Egeria erwähnte Stein heute wieder den Mittelpunkt der modernen Brotvermehrungskirche, die der Deutsche Verein vom Heiligen Lande 1982 errichtet hat.⁵⁹ Nicht zuletzt die Mönche, die heute dort leben, wissen durchaus, dass die Lokalisierung der Erzählungen (!) von der Brotvermehrung an dieser Stelle vermutlich erst im Laufe des 4. Jahrhunderts erfolgt ist. (Der Pilger von Bordeaux besuchte Galiläa nicht einmal – vermutlich, weil es dort noch keine heiligen Stätten der Christen gab.) Dennoch feiern sie dort jährlich mit den einheimischen Christinnen und Christen das Fest der Brotvermehrung – und unzählige Pilgerinnen und Pilger lassen dort durch Lesung und Eucharistiefeier die Geschichte lebendig werden. Sie lernen zu glauben: „Wenn jeder gibt, was er hat, dann werden alle satt“. Sie entdecken, dass schon die Erzählung selbst auf eine Fortsetzung in der Eucharistiefeier angelegt ist: Wenn Jesus die fünf Brote nimmt, den Segen spricht und teilt, weist das voraus auf die Praxis der Gemeinde. Und sie verstehen, warum der Künstler im berühmten Mosaik am Altar nur vier statt fünf Brote abgebildet hat: Das fünfte Brot ist immer das, welches auf dem Altar liegt, und bei dessen Teilung in kleine Stücke Menschen wie Egeria erleben, dass „es allen nutzt“, dass Jesus gegenwärtig wird und dass ein Stück Brot den inneren Hunger nach Leben, Sinn und Gemeinschaft stillt, wenn es im

⁵⁷ Anmerkung des Verf.: Dabei ist unklar, ob es sich bei den mitgenommenen Stücken um Steine oder Brote handelt, die den Pilgern als „Eulogien“ mitgegeben wurden. Letzteres erwägt S. de Luca, Vorgeschichte, Ursprung und Funktion der byzantinischen Klöster von Kafarnaum/Tabgha in der Region um den See Genesaret, in: Abtei Dormitio, Kloster Tabgha (Hg.), Tabgha 2012. Festschrift zur Einweihung des neuen Klostergebäudes, Jerusalem 2012, 24–59.

⁵⁸ Petrus Diaconus: Liber de locis sanctis (s. Anm. 46), V.3 (311).

⁵⁹ Vgl. G. Röwekamp, Brotvermehrungskirche Tabgha (Kleine Kunstführer), Lindenberg 2018.

Geist Jesu gebrochen wird, – ganz unabhängig von der Frage, wo was genau vor 2 000 Jahren geschehen ist.



Abb. 3: Altar der Brotvermehrungskirche in Tabgha am See Gennesaret
Foto: Georg Röwekamp

Literatur

Primärliteratur

- Egeria, *Itinerarium* / Reisebericht. Mit Auszügen aus Petrus Diaconus: *De locis sanctis* / Die heiligen Stätten. Eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp (FC 20), Freiburg i. Br. ³2017.
- Egeria, *Itinerarium*. Der antike Reiseführer durch das Heilige Land. Eingeleitet und übersetzt von G. Röwekamp, Freiburg i. Br. 2018.

Sekundärliteratur

- H. R. Drobner, Die Palästina-Itinerarien der alten Kirche als literarische, historische und archäologische Quellen, in: *Aug.* 38 (1998) 293–354.
- L. R. Farley, *Following Egeria. A Modern Pilgrim in the Holy Land*, Munster (IN) 2015.
- S. A. Fortner, A. Rottloff, *Auf den Spuren der Kaiserin Helena. Römische Aristokratinnen pilgern ins Heilige Land*, Erfurt 2000.
- E.-M. Gärtner, *Heilig-Land-Pilgerinnen des Lateinischen Westens im 4. Jahrhundert* (JThF 34), Münster 2019.
- M. Giebel, *Reisen in der Antike*, Darmstadt 1999.
- R. Klein, Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt in konstantinischer Zeit, in: *RQ* 85 (1990) 145–181.
- B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche* (FVK 33–35), Münster 1950.
- M. Schauta, *Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen im Spiegel spätantiker und frühmittelalterlicher Quellen* (Grazer altertumskundliche Studien 10), Frankfurt a. M. 2008.



Aurelius Augustinus
Fresko, Lateran, 6. Jahrhundert
Foto: Norbert Fischer

Augustinus (354–430)

Ein spätantiker Denker unterwegs in einer Zeit des Umbruchs

Karla Pollmann

1 Einleitung

Aurelius Augustinus (354–430), war von 395/396 bis 430 Bischof von Hippo (Annaba im heutigen Algerien). Er gilt als der einflussreichste frühchristliche Denker des lateinischen Westens¹, was ihn im Rahmen dieses Sammelbandes zu einer Herausforderung eigener Art macht. Geboren in Thagaste (Souk Ahras im heutigen Algerien, damals römische Provinz) als Sohn einer christlichen Mutter, Mon(n)ica (um 332–387), und eines heidnischen Vaters, Patricius (gestorben 372), verkörpert er in seiner Person die Umbruchszeit der Spätantike, welche auf der einen Seite durch die zunehmende Etablierung des Christentums und auf der anderen Seite durch den politischen Zerfall des Römischen Reiches gekennzeichnet ist. In seiner spirituellen Quasi-Autobiographie, den um 400 geschriebenen „Bekenntnissen“ (*Confessiones*)², schildert er seinen geistigen Werdegang vom heidnisch-klassisch gebildeten Rhetoriklehrer zum Skepti-

¹ Für typische Stilisierungsbeispiele vgl. K. Rosen, Augustinus. Genie und Heiliger, Darmstadt ²2017, 9; vgl. als gute kritische Einführung V. H. Drecolt (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007 (unveränderte Studienausgabe 2014).

² Belege aus Augustins Werken erfolgen im laufenden Text mit abgekürztem Werktitel und Stellenangabe nach Buch, Kapitel und Paragraph (z. B. conf. 8.3.6 = *Confessiones*, Buch VIII, Kapitel 3, Paragraph 6):

conf. *Confessiones* / Bekenntnisse

doctr. chr. *De doctrina christiana* / Die christliche Bildung

en. Ps. *Enarrationes in Psalmos*

ep. *Epistulae* / Briefe

Gn. litt. *De Genesi ad litteram* / Die literale Auslegung des Buches Genesis

Io. ev. tr. *In Iohannis evangelium tractatus* / Johanneskommentar

op. mon. *De opere monachorum* / Die Handarbeit der Mönche

ord. *De ordine*

qu. ev. *Quaestiones Evangeliorum*

retr. *Retractationes* / Retraktionen

ker, Manichäer, und Platoniker, bis er sich schließlich im Jahre 386 zum christlichen Glauben bekehrte und seiner weltlichen Karriere den Rücken zuwandte. Es ist hervorzuheben, dass die Person „Augustin“ in den „Bekenntnissen“ als eine Selbstprojektion des Autors und somit als eine literarische Figur auftritt, die seine spätere Rezeptionsgeschichte entscheidend geprägt hat. Grundlegend in den „Bekenntnissen“, wie auch in anderen seiner Werke, ist Augustins Sicht, dass der Mensch spannungsreich von seinem eigenen Identitätsbewusstsein sowie von seiner notwendigen Verwiesenheit auf einen transzendenten Gott bestimmt ist.

Augustin lebte in einer historischen Umbruchszeit, als der Zerfall des Römischen Reiches, dessen Grenzen zunehmend von Barbareninvasionen bedroht waren, im Gange war. Zur gleichen Zeit stellte der Aufstieg des Christentums die vorherrschende pagane Religion und allgemein etablierte Denkweisen in Frage. All dies schuf eine Atmosphäre der Ungewissheit, in der traditionelle Werte auf den Prüfstand kamen, um entweder verteidigt oder in Frage gestellt zu werden. Augustin erzählt in seinen „Bekenntnissen“ eindringlich, wie er von diesem Ideen-Pluralismus gequält wurde und wie er nach seinem eigenen Weg suchte, um in diesem Supermarkt der Weltanschauungen mit seinen vielfältigen Angeboten an Glaubenssystemen und Lebensstilen die richtige Wahl zu treffen. Während man Augustin in vielerlei Hinsicht als typische Gestalt der Spätantike bezeichnen kann, ist er in mancher Hinsicht eine Ausnahme unter seinesgleichen. Sein gesellschaftlicher Hintergrund war nicht der einer gebildeten Oberschicht. Seine elitäre Ausbildung verdankte sich dem Ehrgeiz seiner Eltern und seinen eigenen, überdurchschnittlich großen intellektuellen Fähigkeiten, die er ursprünglich dazu gebrauchen wollte, um auf eine erfolgreiche weltliche Karriere zuzusteuern. Im Gegensatz zu Ambrosius von Mailand (339–397) und Hieronymus (347–420) waren Griechischkenntnisse nicht seine große Stärke, obgleich seine zunehmende Vertrautheit mit der griechischen Sprache manchmal unterschätzt wird. Alles in allem kann man Augustin als eine wahre *Grenzgestalt* bezeichnen: Er war sowohl ein origineller Erneuerer als auch ein Vermittler und Umgestalter antiken Denkens.

In seinem Erwachsenenleben hatte Augustin viele Rollen auszufüllen – als Bischof, Richter, Seelsorger, brillanter Prediger, Theologe, Freund, Lehrer, Ratgeber und Schriftsteller, origineller Denker, Bibelexeget und unermüdlicher Kämpfer für eine intellektuell und

rational verantwortete Konzeption des Christentums. Er hat mit rund fünf Millionen Wörtern das umfangreichste erhaltene schriftliche Vermächtnis eines Autors aus der Antike und Spätantike hinterlassen. Charakteristisch für seine Schriften, die ein breites Spektrum traditioneller sowie auch innovativer literarischer Gattungen repräsentieren, sind die Vielfalt der abgedeckten Themen, eine ausgefeilte Rhetorik sowie eine in der Regel eng am Publikum und der unmittelbaren Situation ausgerichtete Argumentation unter Einbezug von Ironie und Polemik. Ferner ändert Augustin im Laufe seiner 44 Jahre umfassenden Tätigkeit als christlicher Schriftsteller gelegentlich seine Meinung oder wählt unterschiedliche Blickwinkel, um eine Thematik zu beleuchten. All dies macht es verständlich, dass Augustins Werk eine sehr vielfältige und heterogene, in manchen Fällen sogar polarisierte Rezeption durch die folgenden Jahrhunderte hindurch erfuhr, welche bis zum heutigen Tag anhält.³

Das sogenannte Lateran-Fresko, welches sich in der Lateran-Bibliothek des Vatikan befand und diesem Beitrag vorangestellt ist, wird in das 6. Jahrhundert nach Christus datiert, also in einen Zeitraum ca. 100 bis 150 Jahre nach Augustins Tod, und gilt als die älteste erhaltene Abbildung Augustins.⁴ Es zeigt einen Mann etwas jenseits seiner besten Jahre, mit über der Stirn zurückweichendem Haaransatz und deutlichen Gesichtsrunzeln, gekleidet in eine weiße Tunika, das Gewand des freien römischen Bürgers, mit langen Ärmeln, wie es zur Zeit Augustins üblich war. Dies bezeugt Augustin selbst in *De doctrina christiana*: Während es zur Zeit Ciceros Sitte gewesen sei, die Tunika mit kurzen Ärmeln zu tragen, würden die Ärmel zu seiner Zeit lang getragen (vgl. *doctr. chr.* 3.12.20.49). Das weiße Gewand ist mit einem Purpurstreifen geschmückt, welcher Ausdruck seiner bischöflichen Würde ist, analog zum Purpurstreifen des paganen Senators. Diese Stilisierung von Augustins Kleidung ist insofern auffallend, als wir wissen, dass er oft Schwarz trug. Die Ge-

³ Vgl. den umfassendsten Überblick über ein breites Spektrum an Augustinrezeptionen in K. Pollmann u. a. (Hg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine of Hippo*. 3 Bände, Oxford 2013.

⁴ Vgl. zum Folgenden K. Pollmann, *Augustine the Algerian*, Göttingen ²2007, 47–50; dies., *Art and Authority: Three Paradigmatic Visualizations of Augustine of Hippo*, in: dies./G. Meredith (Hg.), *Augustine Beyond the Book. Intermediality, Transmediality, and Reception*, Leiden 2012, 13–38, hier: 17–22.

stalt sitzt auf einem kurulischen Stuhl (*sella curulis*), wie er gewöhnlich von hohen Beamten benutzt wurde. Die linke Hand hält eine (fast nicht mehr erkennbare) Papyrusrolle (*volumen*), welche die Bildung und Belesenheit Augustins andeutet. Man könnte die Rolle auch als symbolisch für Augustins Werk auffassen, aber das ist strenggenommen ein Anachronismus, da zu Augustins Zeit gerade die Christen für die Veröffentlichung großer Werke den „modernen“ Buchkodex aus Pergament benutzten und nicht die traditionelle pagane Papyrusrolle. Augustins rechte Hand deutet auch auf eben einen solchen geöffneten Kodex, bei welchem es sich höchstwahrscheinlich um die Bibel oder ein anderes Werk christlichen Inhalts handelt. Somit steht dieses Porträt ikonographisch und geistesgeschichtlich zwischen der paganen Antike (repräsentiert durch die Papyrusrolle) und der christlichen Spätantike (repräsentiert durch den Pergamentkodex).

Unter dem Fresko liest man (auf dem hier abgedruckten Foto nicht sichtbar) ein zweizeiliges elegisches Distichon, welches Augustin umfassende Lehrautorität zuschreibt:

*„Diversi diversa patres, sed hic omnia dixit
Romano eloquio mystica sensa tonans.“*

„Verschiedene Väter sprachen über verschiedene Themen, dieser jedoch hat über alles gesprochen, indem er in lateinischer Sprache mit Donnerstimme die Geheimnisse der Heiligen Schrift verkündete.“

Die mit der rechten Hand ausgeführte Geste, der sogenannte Redegestus, ist allen vertraut, die sich mit klassischer Rhetorik beschäftigen; der römische Rhetoriklehrer Quintilian (etwa 35–96) beschrieb sie etwa um 70 n. Chr. in seinem Handbuch zur Rhetorik (*Institutio oratoria*)⁵. Die Geste diente aller Wahrscheinlichkeit nach dazu, besonderes Gewicht auf eine Aussage zu legen. Dadurch macht das Fresko deutlich, dass Augustin nicht als Lesender, sondern als Redner dargestellt wird. Er richtet sich also an eine Zuhörerschaft, welche vor ihm steht, und verkündet die christliche Botschaft, gestützt auf textbasierte Bibelauslegung und intellektuelle Belesenheit. Trotz

⁵ Vgl. Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher. Herausgegeben und übersetzt von H. Rahn. Zweiter Teil: Buch VII–XII, Darmstadt 1975, XI.3.98 (644f.).

des relativ hohen Alters dieser Darstellung stuft die Forschung im Allgemeinen den dokumentarischen Wert des Freskos bezüglich des tatsächlichen Äußeren von Augustin als gering ein. Es handelt sich bei dieser Darstellung vielmehr um einen ikonographischen Typus, welcher Augustin als einen in der lateinischen Spätantike verankerten Intellektuellen und herausragenden Lehrer der Christenheit porträtiert.

2 Methodische Vorüberlegungen

In diesem Sammelband sollen Denkerinnen und Denker des christlichen Glaubens daraufhin untersucht werden, was sie uns heute noch zu sagen haben. Der Fokus liegt dabei auf einem rational verantworteten Christentum. Daher werden Tendenzen bzw. Kräfte wie Aberglaube, Bigotterie, Fundamentalismus, oder ein unmittelbar vom Heiligen Geist inspirierter Antiintellektualismus nicht bedient. Sondern

„[d]ie Betonung der rationalen Reflexion des Glaubens sollte auch anzeigen, dass wir uns in der Vorlesungsreihe nicht, wie in Theologie und Kirche oft üblich, auf herausragende Gestalten aus Mystik und Frömmigkeit kaprizieren, die sich durch eine spezielle, überragende Religiosität auszeichnen, gerade dadurch aber die normalen Gläubigen oft in das Selbsterleben einer unzureichenden Religiosität zurückwerfen. Aktuell kann ich dieses Muster beobachten, wenn in der Absicht, die Kirche bzw. den christlichen Glauben in heutiger Zeit wieder attraktiv zu präsentieren, immerzu auf Personen verwiesen wird, die ‚ein besonderes Zeugnis gegeben‘ haben oder durch besonderen Einsatz vorbildhaft oder heldenhaft erscheinen. Es soll also nicht um die Präsentation solcher Formen einer besonders intensiven Religiosität oder heroischen Kirchlichkeit gehen. Positiv gewendet verfolge ich mit der Formulierung folgendes Anliegen: Wir müssen, denke ich, in der Theologie mehr als bislang lernen zu akzeptieren, dass die ‚gewöhnlichen‘ Gläubigen ein eigenständiges Reflektieren ihres Glaubens vollziehen und dass dieses von den Gläubigen selbst vollzogene Denken des Glaubens, so sehr es sich von unserem Reflektieren in der wissenschaftlichen Theologie unterscheidet, sei-

ne eigene Berechtigung und seine eigenen Wahrheiten hat. Uns in der Theologie kommt es meines Erachtens zu, dieses eigenständige Reflektieren der Menschen über ihren Glauben zu fördern. Anregung dazu können vielleicht – so der Wunsch der Vorlesungsreihe – Personen geben, die sich ebenfalls durch ein eigenständiges Denken des Glaubens ausgezeichnet haben.“⁶

Bei Augustin handelt es sich sicher um eine der herausragendsten Gestalten des Christentums, welche durch die Zeiten hindurch eine ungeheure Wirkung entfaltet hat. Um ihn sinnvoll als „Gesprächspartner auf Augenhöhe“ in diesen Sammelband einzubinden, bedarf es einiger kurzer Vorüberlegungen zu seiner gewaltigen Rezeptionsgeschichte.

Gerard Zerbolt von Zutphen (1367–1398), einer der ersten Vertreter der *Devotio Moderna*, erklärt in seiner Schrift *De libris teutonicilibus et de precibus vernaculis* (verfasst um 1395 in Latein, anschließend frei ins Niederländische übertragen⁷), dass man sowohl in der Heiligen Schrift als auch bei den frühchristlichen Schriftstellern, allen voran Augustinus von Hippo, sorgfältig unterscheiden müsse zwischen solchen Schriften, die von allen Christen, gelehrten und einfachen gleichermaßen, gelesen werden können, und solchen, die allein den gebildeten Lesern vorbehalten sein sollten. In den falschen Händen könnte der Inhalt der letzteren sonst verstörend wirken und mehr schaden als nützen. Daher sollten selbige *nicht* in Landessprachen übersetzt werden, da dies sie der falschen Leserschaft zugänglich machen würde. Zu derart „gefährlichen“ Schriften zählte Gerard Zerbolt u. a. die Schriften Augustins über die Genesis (vor allem seinen Kommentar *De Genesi ad litteram*), „Über den Dreieinen Gott“, seinen „Gottesstaat“ sowie „Gegen Faustus“.⁸

Wir haben hier vor uns eine sehr deutliche und unverhüllte Reflexion darüber, wie mit dem intellektuellen Erbe von als autoritativ aufgefassten Schriften umgegangen werden soll. Gerard bekräftigt erstens, dass dieses Erbe eine potentiell gefährliche Wirkung für die Gegenwart haben kann; zweitens kategorisiert er die Leserschaft in

⁶ E-Mail von Herbert Haslinger an mich vom 15.08.2021.

⁷ Vgl. Gerhard Zerbolt von Zutphen, Was dürfen Laien lesen? *De libris teutonicilibus. Een verclaringhe vanden duytschen boeken*. Herausgegeben von N. Staubach und R. Suntrup, Münster 2019.

⁸ Vgl. ebd. 11 [=3.1.5.3] (194).

unterschiedliche Gruppen mit verschiedenen Bildungsgraden; drittens aber, und das ist ganz entscheidend, geht er dazu über, klare Listen zu entwickeln, welche Arten von Literatur welcher Lesergruppe zugänglich gemacht werden sollten. Dieses Vorgehen setzt die Annahme voraus, dass die Verbreitung eines intellektuellen Vermächtnisses tatsächlich kontrolliert und kanalisiert werden kann und soll. Demnach betrachtet ein solches Vorgehen die Wirkung eines intellektuellen Erbes nicht als zwangsläufig, autonom und festgelegt durch Faktoren wie z. B. die Qualität eines Werkes. Mit anderen Worten, die Mechanismen, die bestimmen, welche Texte uns aus der Vergangenheit überliefert werden, sind nicht automatisch und auch nicht primär Autor- oder Werk-gesteuert, sondern überwiegend das Ergebnis einer starken, d. h. selektiven, kontrollierenden oder manipulierenden Leserschaft. Die entscheidende Rolle des aktuellen Lesers bzw. der Leserin führt zu unterschiedlichen, potentiell extremen Weisen von textlicher Überlieferung, Verbreitung und Interpretation, oder, um einen technischen Ausdruck zu verwenden, von Rezeption eines Autors. Dies bedeutet, dass intellektuelle Überlieferung nicht etwas ist, was kritiklos auf uns kommt, als vielmehr *etwas, was jede spätere Generation für sich selbst erschafft*.

3 Augustin als innovativer „Querdenker“

Dem Begriff „Querdenker“ haftet etwas Schillerndes an, da er sowohl negativ als auch positiv verwendet werden kann. Gerade in der jüngsten Zeit wurde dieser Ausdruck durch bestimmte Gruppen usurpiert, was zu einer Stigmatisierung des Begriffs geführt hat. Dies ist bedauerlich, da neben einer destruktiven Komponente im Querdenken außerhalb etablierter Bahnen etwas Neues entstehen kann. In gewisser Weise können die Geisteswissenschaften als institutionalisiertes Querdenken begriffen werden, d. h. als akademische Instanzen kritisch reflektierenden Nachdenkens. Ablehnung und Bewunderung liegen im Zusammenhang mit Querdenken nahe beieinander. Dies trifft sicherlich auch auf die Gestalt und das Denken Augustins zu. Im Folgenden soll anhand von vier besonders originellen⁹ Werken aus dem gewalti-

⁹ Augustin kann als „Erfinder“ mehrerer literarischer Gattungen sowie neuer geistesgeschichtlicher Paradigmen angesehen werden. Der Platz hier erlaubt nur

gen Vermächtnis Augustins sein Potential für die Gegenwart aufgezeigt werden. Dabei möchte ich sowohl auf bekannte, als auch auf weniger vertraute Schriften Augustins rekurrieren, bevor anhand von Beispielen aus seinem weiteren Werk die sich daraus ergebende Verantwortung für eine mündige Leserschaft profiliert werden soll.

3.1 Der Sinn des Lebens: die „Bekenntnisse“ (*Confessiones*)

Augustin verfasste seine „Bekenntnisse“¹⁰ in den Jahren 397–400, also kurz nach seiner Weihe zum Bischof von Hippo. Jim O'Donnell hat das Werk als eine apologetische Selbstdarstellung des nun stärker im öffentlichen Rampenlicht stehenden Augustin bezeichnet.¹¹ Die „Bekenntnisse“ bestehen aus 13 Großkapiteln (sogenannten Büchern): Die Bücher 1 bis 9 schildern Augustins Leben bis zu seiner Bekehrung, beginnend mit seiner Kindheit im nordafrikanischen Thagaste, über seine turbulenten Studentenjahre in Karthago bis hin zu seiner Taufe und dem Tode seiner Mutter Monnica in Italien. Die folgenden vier Bücher weiten den Horizont der „Bekenntnisse“: Buch 10 handelt von der Erinnerung als dem wahren Ort der Gottesbegegnung. Buch 11 enthält eine in der Philosophiegeschichte als *locus classicus* angesehene Reflexion über das Wesen der Zeit. Die Bücher 12 und 13 bieten eine teils wörtliche, teils allegorische Auslegung der Schöpfungserzählung (vgl. Gen 1,1 bis 2,2).

In der Forschung ist sowohl die literarische Gattung der „Bekenntnisse“ als auch ihr faktischer Zeugniswert bezüglich autobiographischer Details aus Augustins Leben immer noch umstritten. Dies wird sowohl durch die schillernde Bedeutung des Titels *Confessiones* (Verkündigungen, Geständnisse, Lobpreisungen) sowie durch den komplexen Inhalt der „Bekenntnisse“ weiter erschwert. Bereits deren Eingangsparagraph macht deutlich, dass es Augustin nicht

eine bescheidene Auswahl; z. B. seine Werke *De catechizandis rudibus*, *De Trinitate*, *De civitate Dei*, *Retractationes*, sowie seine immer noch unzulänglich erforschten Predigten böten hier ebenfalls reiches Material.

¹⁰ Vgl. Aurelius Augustinus, *Confessiones* / *Bekenntnisse*. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Stuttgart 2009.

¹¹ Vgl. J. J. O'Donnell, *Augustine. Sinner and Saint. A New Biography*, London 2005, 36–61. – Dank Jim O'Donnells war Augustin auch der erste Heilige, der eine Website im Internet hatte.

um eine schlichte Autobiographie geht, sondern darum, den Menschen allgemein als sich auf einer existentiellen Suche nach Gott befindend zu beschreiben: „Du hast uns auf Dich hin erschaffen, Herr, und unruhig ist unser Herz, bis es in Dir Ruhe findet“ (conf. 1.1.1).¹²

Augustin selber erklärt die Funktion der „Bekenntnisse“ folgendermaßen: „Ich möchte in meinem Herzen Wahrheit tun: vor Dir durch Bekenntnis, und durch Schreiben vor vielen Zeugen.“ (conf. 10.1.1) Dies erinnert an das Johannesevangelium:

„Wer aber die Wahrheit tut, der kommt zum Licht, damit offenbar wird, dass seine Werke in Gott getan sind.“ (Joh 3,21¹³)

Augustin erörtert in seinem von ihm etwas später (nach 406) verfassten „Johanneskommentar“ zu diesem Vers:

„Der Anfang guter Werke ist die Bekenntnis (*confessio*) schlechter Werke. Was soll das heißen, ‚du tust Wahrheit‘? Du klopfst dir nicht auf die Schulter, du gibst dir keine Streicheleinheiten, du schmeichelst dir nicht; du sagst nicht: ‚ich bin rechtschaffen‘, und bist doch sündig – und genau an diesem Punkt beginnst du Wahrheit zu tun. Aber du kommst ans Licht, damit deine Werke offenbar werden, weil sie in Gott getan wurden: denn selbst eben diese Sünde, welche dir mißfällt, würde dir nicht mißfallen, wenn Gott nicht in dir Licht erzeugen und dir seine Wahrheit zeigen würde.“ (Io. ev. tr. 12.13)

Wenn man diese beiden Texte nebeneinander stellt, wird deutlich, dass Augustin in den „Bekenntnissen“ eine subtile Auslegung des Johannesverses bietet, welche er dann in seinem „Johanneskommentar“ einige Jahre später weiter ausbaut. Augustin möchte mit seinen „Bekenntnissen“ den Anfang seiner guten Werke markieren, genauer gesagt: sich auf den rechten Weg zu Gott begeben, was durch sein Schreiben als Akt des johanneischen Ans-Licht-Tretens öffentlich wird. Die Wahrhaftigkeit dieses Unterfangens kann Augustin nicht wirklich beweisen; seine Leserschaft wird ihm Glauben schenken, wenn sie ihn liebt: „aber da die Liebe alles glaubt (1 Kor 13,7), so

¹² Vgl. hierfür und für das Folgende K. Pollmann, Augustine’s Confessions: Beyond Aesthetics, Ethics, and Cosmopolitanism, in: K. Seignurie u. a. (Hg.), *A Companion to World Literature*. Band 1, Hoboken (NJ) 2020, 445–455.

¹³ Zitiert nach der revidierten Lutherbibel 2017.

bekenne auch ich dir, Herr, [...] auf solche Weise, daß die Menschen es hören, denen ich freilich nicht zu beweisen vermag, ob ich Wahres bekenne; aber es glauben mir diejenigen, deren Ohren mir die Liebe öffnet“ (conf. 10.3.3). Ferner wird sein Unterfangen erschwert, da die Verkündenden vergänglich sind, im Gegensatz zur Unvergänglichkeit des ewigen Wortes Gottes, welches von ihnen verkündet wird (vgl. conf. 13.15.18). Auch gibt Augustin zu bedenken, dass der ewige Gott anders redet als wir sterblichen, zeitgebundenen Menschen:

„Oh Mensch, freilich sage ich, was meine Schrift sagt, und doch sagt jene es in einer der Zeit unterworfenen Weise [*temporaliter*¹⁴], während mein Wort nicht durch die Zeit charakterisiert wird, weil es ja zusammen mit mir in gleicher Ewigkeit besteht. Was ihr durch meinen Geist seht, sehe ich ebenso, so wie ich das sage, was ihr durch meinen Geist sagt. Während ihr freilich diese Dinge in einer der Zeit unterworfenen Weise seht, sehe ich sie nicht in einer der Zeit unterworfenen Weise, und ebenso spreche ich Dinge nicht in einer der Zeit unterworfenen Weise aus, während ihr Dinge in einer der Zeit unterworfenen Weise ausspricht.“ (conf. 13.29.44)

Schließlich – so der Gedanke, mit dem die „Bekenntnisse“ abschließen – erschwert dies auch grundsätzlich die zwischenmenschliche Kommunikation, welche letztendlich von Gott selbst kommen muss:

„Aber du, höchster Gott, bedarfst keines anderen Gutes und bist ewig in deiner Ruhe, da du selbst deine Ruhe bist. Welcher Mensch kann einen anderen Menschen befähigen, diese Dinge zu verstehen? Welcher Engel kann einem anderen Engel Erkenntnis gewähren? Welcher Engel einem Menschen? Dies muß eher von dir erbeten werden, bei dir gesucht werden, an deine Tür muß geklopft werden; so, nur so, wird es empfangen werden,

¹⁴ *temporaliter* ist schwierig zu übersetzen, da bei Augustin viele Nuancen mitschwingen: vorläufig, vergänglich, einstweilig, vergebens, irdisch, dunkel. – Vgl. L. Boros, Les catégories de la temporalité chez Saint Augustin, in: ArPh 21 (1958) 323–385.

nur so gefunden werden, und nur so wird die Tür geöffnet werden (Mt 7,7–8). Amen.“ (conf. 13.38.53)

Die „Bekenntnisse“ werden von Augustin sehr stark als ein vorläufig-annäherndes Werk charakterisiert, welches seine Anliegen letztlich nicht adäquat zu kommunizieren vermag. Dennoch erklärt er dreißig Jahr später in seinen „Retraktationen“ (*Retractationes*)¹⁵, dass viele seiner Brüder das Werk mit Gewinn gelesen hätten und noch immer läsen (vgl. retr. 2.6[32].1).

3.2 Der Sinn der Bibel (Theorie): „Die christliche Bildung“ (*De doctrina christiana*)

Etwa zeitgleich mit den „Bekenntnissen“ entstand der erste Teil von Augustins anspruchsvollem und originellem Werk „Die christliche Bildung“ (*De doctrina christiana*)¹⁶, dessen letzten Teil er erst kurz vor seinem Tode vollendete, in den Jahren 396/397 bzw. 427. Es handelt sich bei diesem Werk um eine der ersten erhaltenen christlichen Hermeneutiken des lateinischen Westens, also eine der ersten „Lehren oder Theorien vom Verstehen von Texten“. In diesem speziell der Hermeneutik gewidmeten Werk unternimmt es Augustin, „gewisse Regeln für den Umgang mit der Hl. Schrift“ (doctr. chr. Prolog 1.1) zu erstellen. Grundsätzlich ist der von Gott inspirierte Sinn der Bibel unausschöpfbar, und alles Bemühen, ihre Bedeutung zu ergründen, muss unvollständig und vorläufig bleiben (vgl. doctr. chr. 3.30.42.93). Diese Zurückhaltung Augustins ist uns bereits aus den „Bekenntnissen“ vertraut. Jedoch gibt es eine Richtschnur – nach Hans-Georg Gadamer (1900–2002) den hermeneutischen Normenhorizont¹⁷ –, welche uns hilft, größere Fehler bei der Bibelauslegung zu vermeiden, nämlich zum einen die christliche

¹⁵ Vgl. Aurelius Augustinus, Die Retraktionen in zwei Büchern. *Retractationum libri duo*. In deutscher Sprache von C. J. Perl, Paderborn 1976.

¹⁶ Vgl. Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung (*De doctrina christiana*). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von K. Pollmann, Stuttgart ²2013. – *Doctrina* hat hier nichts mit dem deutschen Wort „Doktrin“ zu tun, sondern bedeutet Erziehung, Bildung, Unterweisung. (Vgl. K. Pollmann, Nachwort, in: ebd. 260–288, hier: 260f.)

¹⁷ Vgl. H.-G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁷2010, 307–312.

Glaubensregel und zum anderen die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Noch deutlicher wird Augustin, wenn er ausführt, dass die Liebe zu Gott und den Mitmenschen Grundlage und Ziel aller Schriftauslegung sei (vgl. *doctr. chr.* 1). Damit fordert er eine ethische Zweckbestimmung aller Verständnisbemühungen um die Bibel.¹⁸

Ein auffallendes Merkmal von Augustins Hermeneutik ist, dass er das Ringen um ein angemessenes Bibelverständnis unmittelbar mit der Mitteilung des Verstandenen an andere verbindet.¹⁹ Wahres Bibelverständnis beinhaltet damit neben der ethisch fokussierten eine kommunikative Dimension, das Teilen seines eigenen Verständnisses mit anderen. Dieses Verständnis ist grundsätzlich für alle Menschen möglich. Dass Augustin aber doch eher die gebildete Elite im Sinn hat, wird deutlich, wenn er ausführt, dass eine gründliche Bildung in den biblischen Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch (welches er selber nicht beherrschte) sowie eine enzyklopädische Kenntnis der „guten“ weltlichen Wissenschaften für die Bibelauslegung sehr nützlich sein können (vgl. *doctr. chr.* Prolog 5.9). Eine antiintellektualistische, unmittelbar vom Heiligen Geist inspirierte Bibelauslegung lehnt Augustin im Prolog zu seiner Hermeneutik ausdrücklich ab:

„Denn wenn die Meinung derer, die die göttliche Inspiration empfangen haben, Zustimmung fände, dann müßten wir nun alle Mitchristen ermahnen, dass sie ihren kleinen Kindern nicht mehr das Sprechen beibringen sollen, da ja in einem einzigen Augenblick, von der Ankunft des Hl. Geistes erfüllt, die Apostel in den Sprachen aller Völker gesprochen haben [Apg 2,1–4]. [...] Hingegen soll einer das, was durch einen Menschen zu lernen ist, ohne Hochmut lernen, und derjenige, durch den ein anderer Mensch unterrichtet wird, möge ohne Hochmut und ohne Mißgunst [Weish 7,13] weitergeben, was er empfangen hat.“ (*doctr. chr.* Prolog 5.10–11)

Darüber hinaus hebt er die seine Leserschaft zur Eigenständigkeit ermächtigende Funktion seiner Vorschriften hervor, welche er mit Buchstaben vergleicht:

¹⁸ Vgl. K. Pollmann, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De doctrina christiana* (Par. 41), Freiburg (Schweiz) 1996, 121–147.

¹⁹ Vgl. ebd. 170f.221–229.247–249.

„Derjenige, der denen, die zuhören, Buchstaben vorliest, verkündigt ihnen jedenfalls, was er selbst erkennt. Derjenige jedoch, der die Kenntnis der Buchstaben selbst vermittelt, tut dies, damit auch andere lesen lernen. [...] So verkündet auch derjenige, der das, was er in der Hl. Schrift begriffen hat, den Zuhörern im Amt eines Vorlesers darlegt, gleichsam Buchstaben, die er erlernt hat. Wer jedoch Regeln niederschreibt, auf welche Weise man verstehen muß, gleicht einem Menschen, der die Kenntnis der Buchstaben vermittelt, d. h. er gleicht einem, der Anweisungen gibt, auf welche Weise man lesen muß. Wie nämlich jener, der lesen gelernt hat, wenn er ein Buch gefunden hat, eines anderen Vorlesers nicht bedarf, von dem er hören kann, was dort geschrieben ist, so muß auch derjenige, der die Regeln, die ich weiterzugeben versuche, aufgenommen hat, wenn er in der Hl. Schrift auf irgendwelche dunklen Stellen trifft und diese Regeln wie Buchstaben benutzt, keinen anderen Schriftausleger aufsuchen, durch den ihm das, was verhüllt ist, enthüllt wird, sondern er gelangt, nachdem er verschiedenen Spuren gefolgt ist, zu dem verborgenen Sinn dieser Stellen ohne irgendeinen Irrtum ganz von selbst, oder er wird sich wenigstens nicht in die Absurdität einer verqueren Meinung verstricken.“ (doctr. chr. Prolog 9.18)

In den Büchern 2 und 3 erarbeitet Augustin dann ein Bibelverständnis, welches auf Semiotik gegründet ist, da die Bibel aus von Augustin als Zeichen begriffenen Wörtern besteht. Bei Wörtern handelt es sich dabei um eine gewisse Klasse von konventionellen, in einer bestimmten Sprache niedergeschriebenen Zeichen, welche dunkel (weil unbekannt) oder doppeldeutig (weil unklar) sein können. Für die Entzifferung der letzteren, besonders schwierigen Bibelzeichen führt Augustin ein reiches Spektrum von Methoden und Hilfsmitteln an, welches von gelehrtem Wissen bis hin zur Allegorese reicht. Letztere schränkt er allerdings mit der Feststellung ein, dass die Allegorese, d. h. die Annahme und Feststellung eines übertragenen, verborgenen Sinnes in einer Bibelstelle, nur dann vonnöten ist, wenn der wörtliche Sinn absurd ist:

„Dieser Regel, daß wir uns davor hüten sollen, einer figürlichen, d. h. übertragenen Redeweise wie einer eigentlichen zu folgen, muß auch jene hinzugefügt werden, daß wir nicht eine eigentli-

che Redeweise als eine figürliche auffassen wollen. Es muß also zuerst das Kriterium gezeigt werden, wie man herausfindet, ob eine Redeweise wörtlich oder figürlich ist. Dieses Kriterium ist folgendes: Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muß für figürlich gehalten werden.“ (doctr. chr. 3.10.14.33)

Dies trifft auch auf Tropen wie Ironie zu:

„Die Gelehrten aber sollten wissen, daß unsere biblischen Autoren alle Arten der Redeweise, die die Grammatiklehrer mit der griechischen Bezeichnung Tropen nennen, verwendet haben [...] Deren Kenntnis ist notwendig, um Doppeldeutigkeiten in der Hl. Schrift aufzulösen, weil ja, während der Sinn dem Wortlaut nach absurd ist, auf jeden Fall erforscht werden muß, ob nicht zufällig mit dieser oder jener Trope ausgedrückt wird, was wir nicht erkannt haben. Auf diese Weise sind sehr viele Dinge herausgefunden worden, die verborgen waren.“ (doctr. chr. 3.29.40.87/41.91)

Diese ausdifferenzierte Hermeneutik hat einen universalen Anspruch, der sich gerade darin manifestiert, dass die Vorläufigkeit aller Schriftauslegung betont wird. Dies geschieht auf dreifache Weise²⁰:

- a) Pragmatisch: Wenn der Mensch die Methode der Bibelauslegung verstanden hat, benötigt er *De doctrina christiana* nicht mehr; wenn der Mensch die Bibel verstanden hat und sie lebt, benötigt er die Bibel strenggenommen nicht mehr, außer zur Unterweisung anderer (vgl. 2 Tim 3,16).
- b) Ethisch: Augustins Hermeneutik fordert, dass erfolgreiche Exegese in der konkreten Tat, in ethischem Tun besteht (also strenggenommen jenseits der textuellen Auslegung als solcher ihre eigentliche Erfüllung findet).
- c) Eschatologisch: Am Ende der Zeiten werden wir das wahre Wort Jesus Christus sehen und andere Wörter, Zeichen, Wissenschaften usw. nicht mehr benötigen. Selbige werden alle vergehen, und nur die Liebe wird bleiben.

²⁰ Vgl. Pollmann, Nachwort (s. Anm. 16), 286.

3.3 Der Sinn der Bibel (Praxis): „Die literale Auslegung des Buches Genesis“ (*De Genesi ad litteram*)

Diese Vorläufigkeit exegetischer Bemühungen um ein angemessenes Bibelverständnis wird bei Augustin besonders deutlich, wenn es um das Verständnis der Schöpfungserzählung des Buches Genesis, Kapitel 1 bis 3 geht. Augustin hat diese Erzählung zu einem zentralen Text für seine Theologie überhaupt gemacht und sie mindestens fünfmal recht ausführlich in seinem Leben interpretiert, wobei sich Entwicklungen und Verschiebungen, sogar Spannungen feststellen lassen. Getreu seiner Maßgabe in *De doctrina christiana*, dass der Literalsinn soweit wie möglich Vorrang haben sollte, hat Augustin es wohl zwischen 401 und 415²¹ auf sich genommen, eine enorm ehrgeizige literale, also buchstäbliche Auslegung der Schöpfungserzählung von Gen 1,1–3,24 vorzulegen²²: „nicht gemäß allegorischer Bedeutungen, sondern gemäß der Eigentlichkeit der tatsächlichen Ereignisse“ (retr. 2.24.1).

Buchstäblich muss allerdings nicht immer wortwörtlich bedeuten, sondern es geht Augustin darum, die Schöpfungserzählung als einen Ereignisbericht auszulegen. Dabei entwickelt er ein höchst ausdifferenziertes und nuanciertes Verständnis von Buchstäblichkeit: Da die im Schöpfungsbericht erzählten Ereignisse einmalig seien und sich damit fundamental von allen menschlichen Erfahrungen unterscheiden würden, könnten sie nicht adäquat in menschlicher Sprache dargestellt werden. Da der Schöpfungsbericht aber dennoch notwendigerweise in menschlicher Sprache dargestellt wird, muss die Ausdrucksweise als eine Art Notlösung oder Kompromiss verstanden werden, da anders diese Ereignisse den Menschen gar nicht mitgeteilt werden könnten. Daher ist eine wörtliche Auslegung, welche die geschilderten Schöpfungsereignisse verstehen möchte, nicht buchstäblich im engen Sinn des Wortes, sondern eine Auslegung, die sich ernsthaft darum bemüht zu verstehen, um wel-

²¹ Vgl. J. Brachtendorf, Einleitung, in: J. Brachtendorf, V. Drecoll (Hg.), Augustinus *De Genesi ad litteram*. Ein kooperativer Kommentar, Paderborn 2021, 1–42, hier: 8f.

²² Vgl. Aurelius Augustinus, Über den Wortlaut der Genesis. *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. Zum ersten Mal in deutscher Sprache von C. J. Perl. 2 Bände, Paderborn 1961/1964.

che Ereignisse es sich bei den Schilderungen handelt (vgl. Gn. litt. 1.1.1). In Extremfällen kann dies bedeuten, dass der eigentlich literale Sinn ein spiritueller ist (vgl. Gn. litt. 8.1.2). Folglich geht Augustin auch nicht davon aus, dass die Welt in sechs Tagen von je 24 Stunden geschaffen wurde: „Wir dürfen von diesen einzelnen Tagen der göttlichen Schöpfung nicht in einem fleischlichen, buchstäblichen Sinn in temporalen Kategorien denken“ (Gn. litt. 1.18.36). Sondern sie sind – gestützt auf Jesus Sirach: „Er, der in der Ewigkeit lebt, hat alles zugleich [*simul*]²³ geschaffen“ (Sir 18,1) – so zu verstehen, dass Gott die Welt insgesamt in einem Augenblick geschaffen hat, in der sogenannten Simultanschöpfung. Damit versteht Augustin die sechs Tage des Schöpfungsberichtes nicht als chronologische, sondern als logische Abfolge der einzelnen Schöpfungsaspekte.²⁴

Augustin gibt rückblickend zu, dass er in diesem Werk mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben hat (vgl. retr. 2.24.1), womit er allen doktrinären Schematismus und absolute theologische Gewissheit verneint. Mehrfach in dem Kommentar betont er seine Unwissenheit, seine Unsicherheit bzw. seinen Mangel an biblischer Grundlage. Letzterer macht es z. B. unmöglich, zu einer biblisch gesicherten Aussage über den Ursprung der Seele zu gelangen (vgl. Gn. litt. 10; retr. 1.1.3). Augustin betont auch manchmal, dass er hofft, spätere Generationen würden bessere Antworten finden als er selbst. Trotz, oder vielleicht gerade wegen, all dieser Bescheidenheit ist dieser ehrgeizige Genesis-Kommentar Augustins in der Forschung immer noch zu wenig beachtet²⁵ und doch auch heute noch der Aufmerksamkeit wert. Diese dezidiert explorative, ergebnisoffe-

²³ Das lateinische „*simul*“ („zugleich, gleichzeitig“) ist eine missverständliche Wiedergabe von „*koine*“ in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments (Septuaginta).

²⁴ Vgl. J. Brachtendorf, *De Genesi ad litteram* 1: Himmel und Erde, Licht und Finsternis – der erste Schöpfungstag, in: J. Brachtendorf, V. Drecoll (Hg.), *Augustinus De Genesi ad litteram. Ein kooperativer Kommentar*, Paderborn 2021, 73–100, hier: 96–98.

²⁵ Dies ändert sich nun mit den Arbeiten von L. Fladerer, *Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis*, Wien 2010; J. Brachtendorf, V. Drecoll (Hg.), *Augustinus De Genesi ad litteram. Ein kooperativer Kommentar*, Paderborn 2021; und F. Drews, *Hermeneutik und kritische Biblexegese in Augustins „De Genesi ad litteram“*, Wiesbaden 2021.

ne Exegese führt u. a. zu einer bemerkenswerten Aussage bezüglich des Verhältnisses zwischen der Naturphilosophie und der Bibel:

„Aber wenn die Naturphilosophen etwa in der Lage sein sollten, jenes zu beweisen, so daß es nicht angezweifelt werden darf, dann muß aufgezeigt werden, daß das, was bei uns Christen [...] gesagt worden ist, zu diesen wahren Überlegungen nicht in Widerspruch steht.“ (Gn. litt. 2.9.21)²⁶

3.4 Der Sinn körperlicher Arbeit: „Die Handarbeit der Mönche“ (*De opere monachorum*)

Aurelius (gestorben um 430), Bischof von Karthago, war besorgt darüber, dass manche Mönche sich dem Nichtstun hingaben unter dem Vorwand der spirituellen Kontemplation, welche ihre ganze Zeit in Anspruch nehme und keine Zeit für Arbeit, geschweige denn körperliche Arbeit, ließe (vgl. op. mon. 1.1; 30.38). Auf seine Bitte hin verfasste Augustin um 400 das Werk „Die Handarbeit der Mönche“ (*De opere monachorum*)²⁷, worin er den Nutzen und die Pflicht der Handarbeit für alle Mönche anhand vieler Bibelstellen illustriert. Ausgenommen von der Verpflichtung seien nur kranke und körperlich schwache Mönche sowie Mönche, die in der Pastoral tätig sind (vgl. op. mon. 19.22). Manuelle Arbeit sei notwendig für den Lebenserhalt und damit Teil der Naturordnung. Nach dem Sündenfall sei sie mit Mühe behaftet, könne jedoch auch eine Quelle des Glücks darstellen (vgl. op. mon. 29.37).

Zwei Aspekte sind bei diesen – aus moderner Sicht relativ harmlos erscheinenden Feststellungen – bemerkenswert. Zum einen lässt sich der Lobpreis der Arbeit nicht leicht mit einigen bekannten Bibelaussagen harmonisieren, besonders nicht mit der Sorge-Mahnung im Matthäusevangelium:

²⁶ In dem 412 geschriebenen „Brief“ (*Epistula*) 143 betont Augustin, dass die Autorität der Bibel nicht gegen unumstößliche, auf Vernunft gegründete Argumente ausgespielt werden darf. (Vgl. ep. 143.7)

²⁷ Vgl. Augustinus, Die Handarbeit der Mönche. Herausgegeben und kommentiert von K. S. Frank, St. Ottilien 2011; eine weitere deutschsprachige Ausgabe liegt vor mit Aurelius Augustinus, Die Handarbeit der Mönche. Übertragen und erläutert von R. Arbesmann, Würzburg 1972.

„Deswegen sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr essen oder trinken sollt, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt! Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie.“ (Mt 6,25–26)

„Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen.“ (Mt 6,34)

Die Spannung zu diesen Bibelversen löst Augustin auf durch eine Umdeutung von V. 26b, in dem es heißt, dass die Vögel keine Vorratskammern anlegen. Dies steht nach Augustin im Widerspruch zu der pragmatisch gegebenen Notwendigkeit der Vorratsanlage für das menschliche Überleben, weswegen der gesamte Text anders verstanden werden müsse, nämlich als Aussage über eine generelle Einstellung zum Leben, aber nicht als Verneinung der Notwendigkeit körperlicher Arbeit als solcher. Seine Überzeugung von der Notwendigkeit körperlicher Arbeit für Mönche steht nach Augustin nur scheinbar in Widerspruch zu diesen und ähnlichen biblischen Aussagen. In unermüdlichen rhetorisch-argumentativen Manövern harmonisiert Augustin diese Bibelaussagen mit seiner Überzeugung, wobei er sich u. a. auf 2 Thess 3,10 beruft: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen.“ Typisch ist z. B. diese Argumentation:

„Nun, um es kurz zusammenzufassen, diese Mönche [die nicht arbeiten wollen; Verf.] wollen mit einem falsch verstandenen Evangelium die ganz eindeutigen apostolischen Gebote verdrehen. Sie sollen sich deshalb entweder wie die Vögel des Himmels nicht für den morgigen Tag sorgen oder dem Apostel gehorchen wie seine geliebten Kinder. Besser noch: Sie sollen beides tun, denn beide Dinge stimmen überein. Paulus, der Knecht Jesu Christi (Röm 1,1), mahnt doch zu nichts, was seinem Herrn zuwider ist. Das sagen wir denen ganz klar: Wenn ihr die Vögel des Himmels im Evangelium in dem Sinne versteht, dass ihr euch keine Nahrung und keine Kleidung mit eurer Hände Arbeit beschaffen dürft, dann dürft ihr auch nichts für den morgigen Tag zurücklegen. Doch wenn das Zurücklegen für den morgigen Tag nicht gegen das Wort des Evangeliums ist: „Betrachtet die Vögel des Himmels, sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln nicht

in Vorratskammern‘ (Mt 6,26), dann kann es auch nicht gegen das Evangelium noch gegen das Gleichnis von den Vögeln des Himmels sein, dieses Leben im Fleische mit körperlicher Arbeit zu unterhalten.“ (op. mon. 23.30)²⁸

Zum anderen sind Augustins Aufforderungen zu körperlicher Arbeit sozial gesehen revolutionär, da sie Klassenschranken überspielen bzw. durchkreuzen.²⁹ Sie stellen die in der Antike gehegte, auf den Stoiker Poseidonios (135–51 v. Chr.) zurückgehende Abneigung gegenüber manueller Arbeit als Teil der „schmutzigen Künste“ (*artes sordidae*) auf den Kopf.³⁰ Bei den Mönchen im Osten des Römischen Reiches kam es nicht zu einer echten Wertschätzung körperlicher Arbeit.³¹ Gleichwohl sieht auch Augustin die faktischen Probleme, Arm und Reich im Kloster zusammenzubringen (vgl. op. mon. 25.32f.). Eine Kernfeststellung Augustins lautet:

„Wenn sich etwa ein Reicher zu diesem Leben bekehrt und ihn keinerlei körperliche Krankheit behindert, sind wir dann wirklich so töricht und bar der Einsicht Christi, dass wir nicht einsehen wollen, wie sehr er vom alten Stolz geheilt wird, wenn er durch bescheidene Handarbeit sich das Wenige verschafft, was naturgemäß weiterhin zum Lebensunterhalt nötig ist, nachdem er auf allen Überfluss, der vorher sein Herz unheilvoll entflammte, verzichtet hat?“ (op. mon. 25.32)

²⁸ Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband Mt 1–7 (EKK I/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1985, 363–375.

²⁹ S. Roberto Alciati, *Strategies of distinction. The dispute on labour in Augustine's „De opere monachorum“* [bislang unveröffentlichter Konferenzbeitrag].

³⁰ Vgl. exemplarisch M. Tullius Cicero, Vom pflichtgemäßen Handeln (*de officiis*), I.150 (M. Tullius Cicero, *Ausgewählte Werke*. Band 1: Philosophische Schriften. Herausgegeben und übersetzt von R. Nickel und O. Gigon, Düsseldorf 2008, 7–254, hier: 78–80); L. Annaeus Seneca, *Ad Lucilium. Epistulae morales LXX–CXXIV*, [CXXV]. An Lucilius. Briefe über Ethik 70–124, [125]. Übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Rosenbach (Philosophische Schriften. Lateinisch und deutsch. Vierter Band), Darmstadt 1984, XI.88.21–23 (311).

³¹ Vgl. K. S. Frank, Einleitung, in: Augustinus, *Die Handarbeit der Mönche*. Herausgegeben und kommentiert von K. S. Frank, St. Ottilien 2011, 9–18, hier: 11.

4 Die Gestalt Augustins sowie sein Gedankengut als Vermächtnis und Verantwortung für nachfolgende Generationen

Soweit ich weiß, wurde ein im Zusammenhang dieses Bandes relevanter Aspekt in der Forschung noch nicht reflektiert, welchen ich als bei Augustin vorkommende „exegetische Verweigerung“ bezeichnen möchte. Die folgenden beiden Beispiele sollen schärfer profilieren, wie sehr Bibelauslegung Entscheidungen voraussetzt, welche manchmal offen reflektiert werden und manchmal nur implizit ersichtlich sind. Ein Beispiel aus dem Alten Testament und ein Beispiel aus dem Neuen Testament mögen dies veranschaulichen.

Der Genesis-Vers „Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an und sie werden *ein* Fleisch“ (Gen 2,24) wird von Augustin 37-mal zitiert, allerdings in der Regel nur der zweite Teil („und sie werden *ein* Fleisch“). Wenn Augustin sich auf den ersten Teil des Verses bezieht, versteht er ihn durchgängig allegorisch-sakramental als einen Verweis auf die mystische Verbindung des Mannes, d. h. Jesus Christus, mit der Frau, d. h. der Kirche (vgl. Gn. litt. 1.1.1 und 8.5.10). Er bekennt, dass ein wörtliches Verständnis dieses Verses für ihn leider nicht möglich ist, was wohl mit dessen matriarchalischer Denkweise zusammenhängt, welcher sich Augustin verweigert. Aber er hofft hier auf bessere exegetische Leistungen zukünftiger Generationen (vgl. Gn. litt. 9.1.1).

In Kapitel 15 des Lukasevangeliums finden sich hintereinander drei Gleichnisse, die das sorgende Bemühen Gottes um den Menschen illustrieren sollen. Selbst wenn dieser Mensch sich vollständig von Gott abwendet und eigentlich verloren ist, versucht Gott die verlorenen Menschen mit allen Mitteln zurückzugewinnen:

Lk 15,1–7: Das verlorene Schaf und der Suchende

Lk 15,8–10: Der verlorene Groschen und die unermüdlich suchende Frau

Lk 15,11–32: Der verlorene Sohn und der verzeihende Vater.

Augustin zitiert aus Lk 15,1–7 vier Mal, wobei er den Suchenden mit Christus gleichsetzt. Eines dieser Zitate („Ebenso wird im Himmel mehr Freude herrschen über einen einzigen Sünder, der umkehrt, als über neunundneunzig Gerechte, die keine Umkehr nötig haben“ – Lk 15,7) findet sich in conf. 8.3.6, wo auch die beiden anderen Gleichnisse glossiert werden und dabei die suchende Frau nur

kurz und nebensächlich angedeutet wird. Augustin zitiert aus Lk 15,8–10 vier Mal³² und aus Lk 15,11–32 hundertvier Mal. Bei letzterem Gleichnis identifiziert Augustin, wenn er überhaupt auf diesen (selbstverständlichen?) Punkt eingeht, den Vater mit Gott und setzt interessanterweise einmal den verlorenen Sohn mit Jesus Christus selbst in eins (vgl. qu. ev. 2.33.3). Sicherlich ist zu berücksichtigen, dass die Gleichnisse vom verlorenen Schaf bzw. vom verlorenen Sohn länger sind als das Gleichnis vom verlorenen Groschen. Dennoch ist unbestritten, dass im Gleichnis vom verlorenen Groschen, in Analogie zu den beiden anderen Gleichnissen, die suchende Frau mit Gott bzw. Jesus Christus gleichzusetzen ist. In diesem Gleichnis steht also eine weibliche Protagonistin für Gott. Augustin, der normalerweise ein sehr penibler und hochsensibler Bibelausleger ist, übergeht diese Tatsache.³³

An anderen Stellen wird gar deutlich, dass Augustin bewusst einer Interpretation aus dem Weg geht, welche die suchende Frau mit Gott in eins setzen würde. In Io. ev. tr. 7.21 identifiziert er knapp in zwei Worten die Frau als „Leib Christi“ (*caro Christi*). Aus anderen, wesentlich wortgewaltigeren Stellen lernt man, dass es beim „Leib Christi“ um den inkarnierten Christus geht, der auf die Welt gekommen ist, um die Menschheit zu erlösen. An zwei Stellen in seinen sehr populären „Psalmenauslegungen“ (*Enarrationes in Psalmos*) geht Augustin ebenfalls kurz auf die verlorene Drachme ein, welche er auf die verlorene Menschheit bezieht. An der einen Stelle übergeht er dabei die suchende und findende Frau völlig (vgl. en. Ps. 103.4.2). In der anderen Passage (vgl. en. Ps. 138.14) erwähnt er zwar kurz die suchende Frau und bezeichnet sie sogar als „weise Frau“ (*mulier sapiens*), da sie eine Lampe anzündet – deklariert aber dann flugs diese Lampe als Lampe der Weisheit und somit als Bild für den inkarnierten Jesus Christus, welcher durch sein Wort leuchtet und so die verlorenen Menschen findet. Damit verschweigt Augustin beide Male konsequent und unter Verwendung verschiedener exegetischer Winkelzüge, dass das Gleichnis Lk 15,8–10 eine suchen-

³² Hier korrigiere ich das Corpus Augustinianum Gissense, welches im Textindex unter Lk 15,8–10 nur eine Stelle vermerkt.

³³ Auch die moderne Bibelexegese tut sich hier schwer. – Vgl. allgemein C. Mulack, *Die Weiblichkeit Gottes. Matriachale Voraussetzungen des Gottesbildes*, Stuttgart 1983.

de Frau als Bild für den die Menschheit erlösenden Gott bzw. Christus verwendet.

Auf der anderen Seite kann Augustin in jüngeren Jahren seine Mutter Monnica, welche nur wenig formale Bildung besaß, aufgrund ihres Glaubens als vollwertige philosophische Gesprächspartnerin anerkennen (vgl. ord. 1.11.32f; 2.1.1; 2.7.22 und öfter). Anlässlich ihres Todes preist er sie dafür, dass sie erfolgreich erreicht hat, wonach alle Philosophen streben, nämlich körperliche Leidenschaften, irdische Belange und die Furcht vor dem Tod zu überwinden sowie mit dem Göttlichen in Verbindung zu stehen (vgl. conf. 9.10.26).³⁴

Diese notwendigerweise stichprobenartigen Ausführungen haben hoffentlich das disruptive Potential von Augustins Gedankengut ein wenig deutlich gemacht. Hierzu gehören auch argumentative Relativierungsstrategien in Augustins Rhetorik. Bereits in der Einleitung wurde auf Spannungen und Sinnesänderungen in Augustins Werk hingewiesen, dann auf von Augustin eingestandene Aporien. An anderer Stelle habe ich Augustins Selbstverständnis und Selbstwahrnehmung als einer, der Fortschritte macht, diskutiert.³⁵ Er will nicht, dass sein Werk kritiklos als kanonisch aufgefasst wird,³⁶ was allerdings einen interessanten Kontrast bildet zu rhetorischen Phrasen wie „niemand sollte bezweifeln“, „niemand wird so verrückt sein anzunehmen“ und ähnlichen, mit denen Augustin manchmal Zweifel bei seiner Zuhörer- bzw. Leserschaft verwirft. Augustinus war sich der Wirkung seiner Schriften sehr wohl bewusst und versuchte, seine Wahrnehmung und Rezeption durch andere zu kontrollieren: hinsichtlich der Beurteilung seines Lebens in seinen quasi-autobiographischen „Bekenntnissen“, hinsichtlich der Rezeption seines Gesamtwerkes in seinen innovativen „Retraktationen“. Man kann sicher sagen, dass er mit diesem Unterfangen nur sehr bedingt erfolgreich war. Damit geht seine auffallend starke Neigung zur (oft kritischen) Selbstreflexion einher. Meines Erachtens macht all dies Augustin zu einem geeigneten Denker für die Postmoderne.

³⁴ Vgl. G. Clark, Monica. An Ordinary Saint, Oxford 2015, 80–115.

³⁵ Vgl. K. Pollmann, *Alium sub meo nomine*. Augustine between his own self-fashioning and his later reception, in: ZAC 14 (2010) 409–424, hier: 410–417.

³⁶ Vgl. Augustin, Sermones Dolbeau 10.15; F. Dolbeau, Sermons inédits de Saint Augustin prêchés en 397 (à suivre), in: RBen 102 (1992) 44–74, hier: 52–63.

Literatur

Primärliteratur

- Augustinus, Opera / Werke. Herausgegeben von J. Brachtendorf und V. H. Drecoll in Verbindung mit T. Fuhrer und C. Horn. Begründet von W. Geerlings, Paderborn 2002–2021. [*maßgebliche, kritische Ausgabe; 130 Bände geplant, bislang 13 Bände erschienen*]
- Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. Bände 1–12 (BKV²), Kempten – München 1911–1935.
- Aurelius Augustinus' Werke in deutscher Sprache. Herausgegeben von C. J. Perl, Paderborn 1955–1979.
- Aurelius Augustinus, Confessiones / Bekenntnisse. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von K. Flasch und B. Mojsisch. Mit einer Einleitung von K. Flasch, Stuttgart 2009.
- Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (De civitate Dei). Vollständige Ausgabe in einem Band. Buch 1 bis 10. Buch 11 bis 22. Aus dem Lateinischen übertragen von W. Thimme. Eingeleitet und kommentiert von C. Andresen, München 2007.
- Aurelius Augustinus, Die christliche Bildung (De doctrina christiana). Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von K. Pollmann, Stuttgart ²2013.
- Augustinus, De utilitate credendi / Über den Nutzen des Glaubens. Übersetzt und eingeleitet von A. Hoffmann (FC 9), Freiburg i. Br. 1992.
- Augustinus, Die Handarbeit der Mönche. Herausgegeben und kommentiert von K. S. Frank, St. Ottilien 2011.

Sekundärliteratur

- P. Brown, Augustinus von Hippo. Eine Biographie. Erweiterte Neuauflage. Aus dem Englischen von J. Bernard und W. Kumpmann, München 2000.
- E. Dassmann, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993.
- V. H. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007 (unveränderte Studienausgabe 2014).
- K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart ³2003.
- T. Fuhrer, Augustinus, Darmstadt 2004.
- W. Geerlings, Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung, Paderborn 2002.
- C. Horn, Augustinus, München 1995.
- U. Neumann, Augustinus (Rowohlt's Monographien 617), Reinbek bei Hamburg 1998.
- K. Pollmann u. a. (Hg.), The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine. 3 Bände, Oxford 2013.
- K. Rosen, Augustinus. Genie und Heiliger, Darmstadt ²2017.



Hildegard von Bingen mit dem Mönch Volmar von Disibodenberg
Liber Scivias, Faksimile der Prachthandschrift (Wiesbaden, Hochschul- und Landesbibliothek RheinMain, ehemals Hessische Landesbibliothek, Hs. 1), fol. 1r.
 Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Abtei St. Hildegard/Eibingen

Hildegard von Bingen (1098–1179)

Wer an die Menschwerdung Gottes glaubt, bejaht sich selbst –
Ein inkarnatorisches Menschenbild

Maura Zátanyi OSB

Hildegard von Bingen (1098–1179) ist eine der faszinierenden Persönlichkeiten des Mittelalters: Visionärin, Theologin, Komponistin, Äbtissin, politisch bzw. kirchenpolitisch anerkannte Beraterin und seit 2012 Kirchenlehrerin.¹ Sie ist durch ihre Visionen berühmt geworden und wird nicht selten mit zum Himmel gerichteten Augen dargestellt. Zugleich war sie eine wache Zeugin ihrer Zeit und verfügte über eine große Weisheit, die sich in realistischer Menschenkenntnis, psychologischem Feingefühl, politischem Gespür und vor allem einem tiefen Glauben konkretisierte.

1 Leben und Werk Hildegards von Bingen

Hildegard erlebte das spannungsreiche 12. Jahrhundert fast in ganzer Länge und wirkte an den Entwicklungen in unterschiedlichen Bereichen aktiv mit.² Als junges Mädchen begann sie im Jahre 1112 auf dem Disibodenberg, in der Nähe von Bad Kreuznach, zusammen mit der Tochter der gräflichen Familie Sponheim, Jutta von Sponheim (um 1092–1136), das klösterliche Leben. Dort gab es einen Mönchskonvent, in dessen Nachbarschaft die Nonnen, zuerst unter der Leitung Juttas, dann Hildegards, ihr monastisches Leben führten. Nachdem Hildegard fast 40 Jahre auf dem Disibodenberg gelebt hatte, gründete sie um das Jahr 1150 ein eigenes Kloster auf dem Rupertsberg in Bingen am Rhein. Von dort aus entfaltete sie ihr segensreiches Wirken, für das ihr

¹ Vgl. R. Berndt, M. Zátanyi, Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen (Erudiri Sapientia 10), Münster 2013.

² Zum Leben und Werk Hildegards von Bingen insgesamt vgl. M. Zátanyi, Hildegard von Bingen (Zugänge zum Denken des Mittelalters 8), Münster 2017.

benediktinisches Leben die Grundlage bildete. Die heutige Abtei St. Hildegard (Rüdesheim am Rhein) steht in der Nachfolge des Klosters Hildegards auf dem Rupertsberg und gilt als Zentrum für die Bewahrung und Weiterführung ihres monastisch-spirituellen Erbes wie auch der wissenschaftlichen Erforschung ihrer Person und ihrer Werke.

Es ist ersichtlich, dass Hildegard mit ihrem vielfältigen Lebenswerk auf die Herausforderungen im gesellschaftlichen, kirchlichen, religiösen und politischen Leben antwortete. Mit ihrem gesellschaftlichen Engagement griff sie in politische Angelegenheiten ihrer Zeit ein. Sie stand in Briefkontakt mit einflussreichen kirchlichen Würdenträgern, wie etwa Päpsten, (Erz-)Bischöfen und Äbten, aber auch mit weltlichen Herrschern, beispielsweise mit Kaiser Friedrich Barbarossa (um 1122–1190). Mit eindeutigen, mitunter scharfen Worten mahnte sie die kirchlichen und die weltlichen Amtsträger an ihre Pflichten und Verantwortungen. Mit ihrem karitativen Einsatz linderte Hildegard die Not vieler Leidender und mit ihrer lebensweltlichen Weisheit stand sie den Ratsuchenden bei. Dank ihrer künstlerischen Begabung bereicherte sie die Feier der Liturgie, indem sie Gesänge komponierte.³ Durch ihre schriftstellerische Tätigkeit nahm sie an den theologischen und philosophischen Debatten ihres Zeitalters aktiv teil. Nicht nur vom Umfang her, sondern aufgrund der Vielfalt literarischer Formen und theologischer Themen ragt ihr literarisches Werk hervor. Sie verfasste drei Visionsschriften⁴ („Wisse die Wege“⁵, „Das Buch der Lebensverdienste“⁶, „Das Buch vom Wirken Gottes“⁷), Auslegungen zu den Evangelien⁸, Sprach-

³ Vgl. M. Richert Pfau, S. J. Morent, Hildegard von Bingen. Der Klang des Himmels (Europäische Komponistinnen 1), Köln – Wien 2005.

⁴ Vgl. Berndt, Zátónyi, Glaubensheil (s. Anm. 1), 29–36; Zátónyi, Hildegard von Bingen (s. Anm. 2), 65–71.

⁵ Hildegard von Bingen, Wisse die Wege – Liber Scivias. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzt von M. Heieck, Beuron 2010.

⁶ Hildegard von Bingen, Das Buch der Lebensverdienste – Liber vitae meritum. Übersetzt von M. Zátónyi, Beuron 2014.

⁷ Hildegard von Bingen, Das Buch vom Wirken Gottes – Liber divinorum operum. Übersetzt von M. Heieck, Beuron 2012.

⁸ Vgl. B. M. Kienzle, Hildegard of Bingen. Gospel Interpreter (Mapping the Tradition Series), Lanham – Boulder – New York – London 2020.

schriften⁹ und stellte ihre Briefe zu einem theologischen Briefwerk¹⁰ zusammen.

Hildegards Charisma besteht in ihren Visionen. Sie betont, dass sie ihre Visionen nie in Ekstase empfängt, sondern im wachen Zustand und im vollen Besitz ihres Bewusstseins. Den Inhalt ihrer Visionen fasst sie mit folgenden Worten zusammen:

„Es geschah im Jahre 1141 der Menschwerdung des Sohnes Gottes Jesus Christus, als ich 42 Jahre und sieben Monate alt war; ein feuriges Licht mit stärkstem Leuchten, das aus dem offenen Himmel kam, durchströmte mein ganzes Gehirn und meine Brust und entflammte sie, ohne sie jedoch zu verbrennen; doch es war heiß, wie die Sonne das erwärmt, worauf sie ihre Strahlen wirft. Und plötzlich verstand ich die Bedeutung der Schriftauslegung, nämlich des Psalters, des Evangeliums und der anderen katholischen Bände sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments.“¹¹

Mit diesen Worten zeigt Hildegard, dass der Inhalt ihrer Visionen auf das Schriftverständnis, d. h. die Sinnerschließung der Heiligen Schrift zielt.¹² Hildegard geht es darum, durch ihre Einsicht (*intellectus*¹³), die ihr in der Vision zuteilwird, Schöpfung und Geschichte im Lichte der Offenbarung als Gottes Handeln für die Menschen zu verstehen und zu deuten.

Hildegards ganzes Denken, Fühlen, Glauben und Lieben zielen darauf, die Heilsgeschichte zu erschließen und erfahrbar zu machen, und zwar für alle Menschen. Maura Böckeler (1890–1971), eine der ersten Hildegard-Forscherinnen der Abtei St. Hildegard in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, bringt dies treffend auf den Punkt: „Nicht die mystische Begnadung der Einzelseele – ihrer eigenen Seele – ist die frohe Botschaft, die Hildegard zu künden hat, sondern die Begnadung, die

⁹ Vgl. K. Gärtner, M. Embach, Einleitung, in: Hildegardis Bingensis, Opera minora II. Ed. J. Deploige u. a. (CChr.CM 226A), Turnhout 2016, 239–281.

¹⁰ Vgl. M. Zátönyi, M. Dreyer, Die Briefe Hildegards von Bingen. Werkstattbericht zum Projekt einer Neuedition und Neubewertung, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 129 (2018) 27–58.

¹¹ Hildegard, Wisse die Wege (s. Anm. 5), 15f.; vgl. Hildegardis Bingensis, Scivias. Ed. A. Führkötter, A. Carlevaris (CChr.CM 43–43A), Turnhout 1978, 3f.

¹² Vgl. M. Zátönyi, Vidi et intellexi. Die Schrifthermeneutik in der Visionstrilogie Hildegards von Bingen (BGPhThMA NF 76), Münster 2012.

¹³ Vgl. Hildegardis, Scivias (s. Anm. 11), 4: „*intellectum expositionis librorum*“.

von den ewigen Urgründen der Liebe her das ganze Menschengeschlecht umfasst.¹⁴ Hildegards Glaubensverkündigung kreist um das Geheimnis der Liebe Gottes, die Selbstoffenbarung Gottes in Schöpfung und Geschichte. Zu Beginn einer Vision betet sie folgendermaßen:

„Ich bitte dich, mein Herr, schenke du mir Einsicht, damit ich diese geheimnisvollen Dinge verständlich ausdrücken kann, und verlass mich nicht, sondern bestärke mich in der Morgenröte deiner Gerechtigkeit, in der sich dein Sohn offenbart hat. Gib mir die Fähigkeit und die Weise, auf die ich deinen göttlichen Ratsschluss verkünden soll, der nach uraltem Plan angeordnet ist, auf welche Weise du gewollt hast, dass dein Sohn Fleisch annimmt, sodass er Mensch unter (dem Gesetz) der Zeit wurde. Du wolltest das vor jedem Geschöpf in deiner Einfachheit und im Feuer der Taube, nämlich des Heiligen Geistes: Dein Sohn sollte wie die leuchtende Schönheit der Sonne wunderbar aufgehen und im beginnenden Quell der Jungfräulichkeit wahrhaft mit der Menschheit umhüllt werden. Denn um der Menschen willen hat er die Menschheit angenommen.“¹⁵

Mit diesen Worten aus dem Werk *Scivias* („Wisse die Wege“) bringt Hildegard deutlich zum Ausdruck, dass in der Mitte ihrer Visionen das große Mysterium, die Menschwerdung Gottes, steht, welche den „Mittel- und Knotenpunkt aller Geschichte und des ganzen Universums“¹⁶ bildet. Hildegards gesamte Welt- und Daseinsdeutung ist demzufolge im Geheimnis der Inkarnation begründet und sie entwirft auch ihre Anthropologie vom menschengewordenen Logos her. Dieses inkarnatorische Menschenbild wird der vorliegende Beitrag in zwei Schritten darlegen. Zuerst wird Hildegards Theologie der Inkarnation skizziert (2.1 und 2.2), anschließend wird die Bedeutung der Inkarnation für das menschliche Dasein entfaltet (3.1 und 3.2). Eine Reflexion über das Verhältnis von Menschenbild und Kosmologie in Hildegards Werk rundet den Beitrag ab (4).

¹⁴ M. Böckeler, Der einfältige Mensch – Hildegard von Bingen, in: Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege. Scivias*. Übersetzt von M. Böckeler, Salzburg ⁵1963, 373–408, hier: 397.

¹⁵ Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 279f.; vgl. Hildegardis, *Scivias* (s. Anm. 11), 329.

¹⁶ Böckeler, *Der einfältige Mensch* (s. Anm. 14), 400.

2 Theologie der Inkarnation

2.1 Heilsgeschichtliche Erfahrung der Menschwerdung Gottes

Hildegards zentrale Botschaft besteht in der Erkenntnis, dass Gott unbegreiflich ist. Das Einzige, was der Mensch von Gott erkennen kann, ist seine Unbegreiflichkeit.¹⁷ Bei jeder Gotteserkenntnis erkennen wir, dass Gott das immer größere Geheimnis ist, unbegreiflich und unaussprechlich. Zugleich zeigt Hildegard in jeder ihrer Visionen, dass Gott dem Menschen entgegenkommt und sich selbst offenbart. Damit überbrückt Gott selbst die Kluft zwischen dem menschlichen Fassungsvermögen und seiner Transzendenz, welche die Kapazität des Menschen übersteigt. Die Selbstoffenbarung Gottes ereignet sich auf eine unüberbietbare Weise in der Inkarnation. Durch den menschengewordenen Logos offenbart sich Gott als der dreifaltige Gott.

In die Überfülle des Lichtes, das Gott ist, kann die menschliche Erkenntnis nicht hineinschauen. Diese Erfahrung bringt Hildegard immer wieder zur Sprache, wenn sie das göttliche Geheimnis als blendendes Licht erlebt, sodass ihre Augen in der Schau paradoxerweise nichts sehen können. In einer Vision, in der sie das Geheimnis der Dreifaltigkeit schaut, wird inmitten des Lichtes der Gottessohn in menschlicher Gestalt sichtbar.

„Alsdann sah ich ein überhelles Licht und in ihm die saphirfarbene Gestalt eines Menschen, die durch und durch von einem sanften rötlichen Feuer glühte. Und jenes helle Licht durchflutete ganz dieses rötliche Feuer und das rötliche Feuer ganz jenes helle Licht und das helle Licht und das rötliche Feuer durchfluteten die gesamte Gestalt dieses Menschen, sodass sie ihrem Wesen nach ein einziges Licht in der einen Stärke ihrer Wirkkraft waren.“¹⁸

In dieser Vision wendet sich Christus, die zweite trinitarische Person, als der menschengewordene Sohn aus den tiefsten Urgründen

¹⁷ Vgl. V. Ranff, Die „incomprehensibilitas Dei“ im Werk Hildegards von Bingen. Zur Bedeutung negativer Formulierungen in der Theologie, in: R. Berndt (Hg.), Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute (Erudiri sapientia 12), Münster 2015, 121–138.

¹⁸ Hildegard, Wisse die Wege (s. Anm. 5), 108; vgl. Hildegardis, Scivias (s. Anm. 11), 124.

der Trinität den Menschen zu. So nimmt Jesus Christus in der Lichtvision von der Dreifaltigkeit eine Menschengestalt von saphirblauer Farbe an, die aus dem zeitlosen trinitarischen Geheimnis emporsteigt und geschichtlich erfahrbar wird.¹⁹

In der Auslegung zu dieser Vision erläutert Hildegard: Aus der Liebe Gottes zu sich selbst, aus dem geheimnisvollen Ineinander der göttlichen Personen, welches durch das Durchfluten von Licht symbolisiert wird, strömt alles Leben, das bereits durch die Erschaffung der Welt erschienen ist und schließlich durch die Inkarnation in Fülle offenbart wird. Dieses Leben in Fülle zeigt sich nach Hildegards eigenen Worten in der „mütterlichen Liebe Gottes“²⁰, die in der Menschwerdung erfahrbar wird und an der die Menschen durch die Menschwerdung teilhaben können.

„Dadurch, dass Gott uns geliebt hat, entstand ein anderes Heil als jenes, das wir ursprünglich hatten, als wir Erben der Unschuld und der Heiligkeit waren. Denn der himmlische Vater zeigte seine Liebe in unseren Gefährdungen, als wir straffällig geworden waren; er sandte nämlich sein WORT, das allein vor allen Menschenkindern in voller Heiligkeit war, durch seine göttliche Macht in die Finsternis der Welt. [...] Denn durch diesen Quell des Lebens kam die mütterliche Liebe (*materna dilectio*) Gottes zu uns, die uns zum Leben genährt hat und die unsere Helferin in Gefahren ist; sie ist die tiefste und zärtlichste Liebe (*caritas*), die uns zur Reue anleitet.“²¹

Die Erfahrung dieser mütterlichen Liebe in der Menschwerdung erfüllt die Schöpfung mit Gottes Milde und Gottes Herrlichkeit oder, bildlich gesprochen, mit Süße und Licht: „Mit seiner Süßigkeit hat es die Welt milder gemacht und mit dem Glanz seiner Herrlichkeit erleuchtet.“²² Hildegard legt wiederholt dar, dass vor der Mensch-

¹⁹ Vgl. A. Meis, Die Menschwerdung Gottes nach Hildegard – Verheißung und Auftrag, in: R. Berndt (Hg.), Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute (*Erudiri sapientia* 12), Münster 2015, 533–569.

²⁰ Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 110; vgl. Hildegardis, *Scivias* (s. Anm. 11), 127: „*materna dilectio amplexionis Dei*.“

²¹ Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 110.

²² Ebd. 331; vgl. Hildegardis, *Scivias* (s. Anm. 11), 392: „*Verbum Dei [...] mundum sua dulcedine dulcoravit [!] ac eum suae claritatis fulgore illustravit*.“

werdung die Mentalität und auch die Sitten der Menschen hart und unbeugsam waren.²³ Dadurch aber, dass der Gottessohn im Fleisch gekommen ist, wurde die „marmorne Festigkeit“²⁴ weich und geschmeidig gemacht. Auch ein anderes Bild findet sie, um dies auszudrücken: Jesus Christus hat die steinernen Gesetzestafeln mit dem Evangelium durchlöchert und so die Gesetze zur Lebendigkeit aufgebrochen: Er zeigt den weichen Kern des Gesetzes, aus dem Leben keimt.²⁵ Das menschengewordene, sogar fleischgewordene Wort hat die Revolution der Zärtlichkeit vollbracht und eine neue Form der göttlichen Zuwendung ermöglicht und erfahrbar gemacht.

Christus wendet sich aber nicht nur ausgehend von den Urgründen der Dreifaltigkeit den Menschen zu, sondern auch von den Menschen her zu Gott. Er ist der große Vermittler, der als der göttliche Sohn Gottes Liebe zu sich selbst ist und der in seinem heiligen Menschsein zugleich des Menschen Liebe zu Gott darstellt. Aus seinem irdischen Dasein heraus vermag er die ganze Menschheit vor Gott zu vertreten. Hildegard kleidet dieses Fürsprecher- und Vermittlerdasein Jesu Christi in ein ergreifendes Gebet, das sie Christus in den Mund legt:

„Am Anfang grünten alle Geschöpfe. In der Mitte (der Zeit) blühten die Blumen, später nahm die Grünkraft ab und das sah der Mann, der Kämpfer (Christus) und sprach: ‚Ich weiß es, aber die goldene Zahl ist noch nicht voll. Du also, väterlicher Spiegel, schau, ich ertrage Ermüdung an meinem Leib, und auch meine Kleinen werden schwach. Nun erinnere dich, dass die Fülle, die du im Anfang geschaffen, nicht hätte welken sollen. Damals trugst du in dir, dass dein Auge sich nimmer abwenden wolle, bis du meinen Leib erblicktest, voll von Edelsteinen. Denn es ermüdet mich, dass alle meine Glieder ausgelacht werden. Vater, sieh, meine Wunden zeige ich dir!‘“²⁶

²³ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 140f.; dies., *Das Buch vom Wirken Gottes* (s. Anm. 7), 296–301.

²⁴ Hildegard, *Das Buch der Lebensverdienste* (s. Anm. 6), 125.

²⁵ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 166f. 316.420–424.

²⁶ Hildegard von Bingen, *Spiel der Kräfte*, in: dies., *Lieder – Symphoniae*. Übersetzt von B. Stühlmeyer, Beuron 2012, 228–237, hier: 237; vgl. Hildegardis Bingenensis, *Ordo virtutum*, in: dies., *Opera minora*. Ed. P. Dronke u. a. (CChr.CM 226), Turnhout 2007, 503–521, hier: 521.

In diesen Worten des Gottessohnes in Hildegards Vision erscheint menschliche Existenz als von Erschöpfung, Lähmung und Niedergedrücktheit gekennzeichnet. Diese Gefährdungen und die Todesverfallenheit des Menschen nimmt Jesus auf sich und überwindet sie, indem er sich der Armut der Menschen zuwendet und sich nicht scheut, dem Elend der Menschheit zu begegnen und die Bedrängnisse am eigenen Leib zu erleiden.²⁷ Bei der Auferstehung nimmt der Vater die offenen Wunden seines Sohnes an und stellt sie im Himmel sogar den Engeln dar, die sich darüber freuen, weil durch die Erhebung des verwundeten Gottessohnes der Mensch erhoben wird.²⁸ Mit einem anderen Bild veranschaulicht Hildegard dieses neue Dasein des Menschen auf folgende Weise:

„Und so leuchtet der erlöste Mensch in Gott und Gott im Menschen. Der Mensch besitzt nämlich in der Gemeinsamkeit mit Gott im Himmel jetzt eine strahlendere Leuchtkraft als zuvor. Das wäre nicht so, wenn der Menschensohn sich nicht mit Fleisch umkleidet hätte.“²⁹

Die Verheißung, dass der Mensch in Gott leuchtet und Gott im Menschen leuchtet, ist durch die Inkarnation in Erfüllung gegangen. Das erlöste Dasein ist die heilsgeschichtliche Erfahrung der Menschwerdung. Göttliches Licht und Gottes liebende Zuwendung sind im Leben der Menschen zur Realität geworden.

2.2 Die ewige Vorherbestimmung der Menschwerdung Gottes

Die Überlegungen über die heilsgeschichtliche Erfahrung der Inkarnation haben bereits eine Antwort auf die Frage gegeben, die sich in der Theologie immer wieder stellt: Warum ist Gott Mensch geworden? Aus heilsgeschichtlicher Perspektive lautet die Antwort gemäß dem Großen Glaubensbekenntnis: „zu unserem Heil“ (*propter nostram salutem*). Auch Hildegard bekennt: „für die Erlösung und Aufrichtung des Menschengeschlechtes“³⁰. Diese heilsgeschichtliche Sicht geht davon aus, dass sich Gott nach dem Sündenfall des Men-

²⁷ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 47.

²⁸ Vgl. ebd. 106f.

²⁹ Ebd. 40; vgl. Hildegardis, Scivias (s. Anm. 11), 34.

³⁰ Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 47; vgl. Hildegardis, Scivias (s. Anm. 11), 43: „*pro redemptione et subleuatione humani generis*“.

schen dazu entschlossen hat, den gefallen Menschen durch seinen menschengewordenen Sohn aus der Macht der Sünde und des Todes zu befreien.

Im Laufe der Kirchengeschichte haben sich jedoch Theologen die Frage gestellt, ob Gott auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Ist also der Sündenfall die notwendige Bedingung für die Inkarnation? Im 13. Jahrhundert fasst Thomas von Aquin (um 1225–1274) die unterschiedlichen Optionen zusammen.³¹ Er weiß darum, dass die Meinungen der Theologen auseinandergehen und weist darauf hin, dass manche Theologen die Auffassung vertreten, dass der Sohn Gottes auch dann Mensch geworden wäre, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Thomas urteilt in dieser Hinsicht sehr differenziert. Er legt dar, dass uns Gottes Wille über die Menschwerdung allein aus der Heiligen Schrift bekannt ist. Wenn man die Aussagen der Heiligen Schrift betrachte, dann erkenne man, dass dort die Inkarnation immer in Bezug auf die Sünde des Menschen thematisiert und als Heilmittel für die Sünden verstanden werde. Daraus schlussfolgert Thomas, dass wir zu Recht glauben, dass Gott für die Heilung unserer Sünden Mensch geworden ist. Dennoch denkt Thomas in einem weiteren Horizont, indem er hinzufügt, dass Gottes Macht nicht begrenzt werden könne und es also durchaus möglich sei, dass Gott auch ohne die Sünde der Menschen und ohne den Sündenfall Mensch geworden wäre.³² Gottes Wille ist ja unerforschlich und unergründlich.

In Hildegards Werk finden sich in der Tat Überlegungen zur Inkarnation, die vermuten lassen, dass die Menschwerdung mit der Erschaffung der Welt aufs Engste verknüpft ist. Das beinhaltet die Überzeugung, dass Gottes Entschluss, Mensch zu werden, schon von Ewigkeit her besteht, ohne den Sündenfall des Menschen: „Gott hat die Gestalt des Menschen vor allen Zeiten vorhergesehen, um in ihr Fleisch anzunehmen.“³³

³¹ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III q.1 a.3.

³² Vgl. ebd.: „*Quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari.*“

³³ Hildegard von Bingen, *Prophetisches Vermächtnis – Testamentum propheticum*. Übersetzt von M. Zátónyi, Beuron 2016, 89; vgl. Hildegardis Bingensis, *Testamentum propheticum*. Zwei Briefe aus dem Wiesbadener Riesenkodex. Ed. J. L. Narvaja (RMed Opera latina 4), Münster 2014, 121: „*Deus enim ante tempora formam hominis in qua carnem assumeret preuiderat.*“

Zur Veranschaulichung der Menschwerdung verwendet Hildegard die Gewand-Metapher. Das Fleisch des Menschen sei die *tunica* (Gewand) des Gottessohnes. Gott kenne diese Tunika, das Menschsein des Gottessohnes, schon von Ewigkeit her, und nach dieser Tunika habe er den Menschen gestaltet: „Der ewige Gott selbst besaß nämlich in seinem <Vorher>wissen von Ewigkeit her ein Gewand, d. h. die Menschheit seines Sohnes, nach dessen Bild Er den Menschen schuf.“³⁴ In diesem Sinne legt Hildegard das Bibelwort „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!“ (Gen 1,26) aus:

„Wir, die wir die Kraft einer Wesenheit der Gottheit in drei Personen sind, wollen den Menschen machen nach unserem Bild, das heißt nach jenem Gewand, das im Schoß der Jungfrau aufkeimen wird, das die Person des Sohnes für das Heil der Menschen anlegen wird. Es wird aus ihrem Schoß hervorgehen, wobei sie selbst unversehrt bleibt und von diesem Gewand wird die Gottheit nie weichen. [...] Wir wollen ihn [den Menschen] auch nach unserem Gleichnis machen, dass er bewusst und weise das versteht und unterscheidet, was er mit seinen fünf Sinnen verwirklichen wird. [...] Gott schuf den Menschen in der Gestalt des menschlichen Fleisches, mit der sich sein Sohn ohne die Sünde bekleiden sollte, wie auch der Mensch sein Gewand für sich passend macht, entsprechend der Gestalt, die Gott von Ewigkeit vorauswusste.“³⁵

Das Bild und Gleichnis, nach dem der Mensch erschaffen ist, ist demgemäß die zweite trinitarische Person, der Gottessohn, von dem der Vater, die erste trinitarische Person, im Voraus wusste, dass er Mensch wird, d. h. Fleisch annehmen wird.

„Als aber Gott den Menschen anblickte, gefiel er Ihm sehr, weil Er ihn nach dem Gewand Seines Abbildes und nach Seinem Gleichnis geschaffen hatte, damit er mit dem vollen Ton seiner vernünftigen

³⁴ Hildegard von Bingen, Briefe – Epistolae. Übersetzt von W. Storch, Beuron 2012, 410; vgl. Hildegardis Bingensis, Epistolarium, Pars III. Ed. L. Van Acker, M. Klaes-Hachmöller (CChr.CM 91B), Turnhout 2001, 49: „*Ipse enim eternus Deus, qui in scientia sua eternaliter habuit tunicam, id est humanitatem Filii sui, ad cuius imaginem hominem fecit [...].*“

³⁵ Hildegard, Das Buch vom Wirken Gottes (s. Anm. 7), 271f.; vgl. Hildegardis Bingensis, Liber divinorum operum. Ed. A. Derolez, P. Dronke (CChr.CM 92), Turnhout 1996, 328f.

Stimme alle Wunderwerke Gottes verkünde. Der Mensch ist nämlich das vollkommene Wunderwerk Gottes, weil Gott durch ihn erkannt wird und weil Gott alle Geschöpfe seinerwegen erschaffen hat. Ihm hat Er mit dem Kuss der wahren Liebe gestattet, durch seine Vernunft (*rationalitas*) Ihn zu preisen und zu loben.“³⁶

Hildegard gibt zu verstehen: Gottes Zuneigung zum Menschen rührt daher, dass er ihn nach seiner Ähnlichkeit erschaffen hat. Im Menschen erkennt Gott das Bild seines Sohnes und liebt den Menschen mit einer unvorstellbaren Zärtlichkeit. Wenn Hildegard von Gottes Kuss spricht, dann zeigt sie, wie kostbar der Mensch für Gott ist: so kostbar, dass er schon von Ewigkeit her Mensch werden wollte, ohne Bedingung und Voraussetzung oder Notwendigkeit. Die These von der ewigen Vorherbestimmung der Inkarnation³⁷ ist ein theologischer Versuch, die bedingungslose, unbedingte Liebe, die Gott zu den Menschen hat, erahnen zu lassen.

3 Die Bedeutung der Inkarnation für das menschliche Dasein

3.1 Inkarnation als Annahme – Leben in Fülle

Im Glauben an die Liebe Gottes, die in der Inkarnation wahrhaftig erfahrbar geworden ist, also im Glauben an die Menschwerdung Gottes, kann der Mensch sich selbst erkennen und sein Menschsein bejahend annehmen. Im Lichte der unüberbietbaren Liebe Gottes leuchtet ein neues Menschenbild auf. Hildegard führt in ihrem theologischen Gesamtentwurf die Konsequenzen der inkarnatorischen Theologie für die Anthropologie aus.

In einer Auslegung des sogenannten Athanasianischen Glaubensbekenntnisses verdeutlicht sie den Zusammenhang von Inkarnationsglauben und Annahme des menschlichen Daseins. Das Athana-

³⁶ Hildegard, *Das Buch vom Wirken Gottes* (s. Anm. 7), 196f.; vgl. Hildegardis, *Liber divinorum operum* (s. Anm. 35), 243.

³⁷ Vgl. H. Gosebrink, *Maria in der Theologie Hildegards von Bingen* (StSSTh 29), Würzburg 2004, 37–43; V. Ranff, *Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?*, in: MFCG 33 (2012) 229–245.

sianische Glaubensbekenntnis, *Symbolum Quicumque* genannt, gehörte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) zu den meistverwendeten Glaubensbekenntnissen und wurde im 12. Jahrhundert täglich in der Liturgie gebetet.³⁸ Hildegard kommentiert dieses bis in die frühe Neuzeit Athanasius (um 300–373) zugeschriebene Glaubensbekenntnis³⁹ in einem bedeutenden Brief, den sie an ihre eigene Klostersgemeinschaft richtet und der daher als ihr „Prophetisches Testament“ angesehen wird.⁴⁰ Die Kommentierung des christologischen Teiles leitet sie mit folgenden Worten ein:

„Es ist außerdem für den Gläubigen vonnöten, dass er sich vom umfassenden Glauben nicht trennt, vielmehr möge er glauben, dass die Menschwerdung des Gottessohnes wahrhaft ist, und er möge ferner sich selbst betrachten, wie er erschaffen worden ist und auf welche Weise der wirkende Leib und die vernunftbegabte Seele eine Einheit bilden. Gott hat die Gestalt des Menschen vor allen Zeiten vorhergesehen, um in ihr Fleisch anzunehmen. Wer daran Zweifel hat, leugnet sich selbst.“⁴¹

Entnimmt man dem letzten Satz den positiven Sinn, dann lässt er sich so formulieren: Wer an die Inkarnation glaubt, bejaht sich selbst. Das ist eine klare Aussage darüber, dass der Glaube an die Menschwerdung Gottes dem Menschen zur Annahme seiner Existenz verhilft. Nach Hildegards Überzeugung ist die Inkarnation, die Annahme menschlichen Daseins in seiner Ganzheit durch Gott, in der Konstitution des Menschen ablesbar. Die Einheit von Leib, Seele und Vernunft macht den Menschen aus. Diese menschliche Existenz in seiner Gesamtheit hat Gott vollständig angenommen, indem Jesus Christus eine Seele, die mit Vernunft begabt ist, und einen Leib hat. Das Menschsein Jesu verdankt sich Hildegard gemäß jedoch nicht

³⁸ Vgl. Petrus Venerabilis, *De miraculis libri duo*. Ed. D. Bouthillier (CChr.CM 83), Turnhout 1988, 13f.; Iohannes Belet, *Summa de ecclesiasticis officiis*. Ed. h. Douteil (CChr.CM 41A), Turnhout 1976, 75.

³⁹ Zur Einordnung des Glaubensbekenntnisses *Symbolum Quicumque* vgl. V. H. Drecoll, *Das Symbolum Quicumque* als Kompilation augustinischer Tradition, in: ZAC 11 (2007) 30–56; J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed*, London 1964.

⁴⁰ Vgl. M. Zátónyi, Einleitung: Ein ‚testamentum propheticum‘, in: Hildegard, *Prophetisches Vermächtnis* (s. Anm. 33), 8–70, hier 41–45.

⁴¹ Hildegard, *Prophetisches Vermächtnis* (s. Anm. 33), 89; vgl. Hildegardis, *Testamentum propheticum* (s. Anm. 33), 121.

der „Umwandlung der Gottheit in Fleisch“ (*per commutationem diuinitatis in carnem*), sie spricht vielmehr von „Annahme des Fleisches“ (*per assumptionem carnis*).⁴²

In der Theologie wird die Menschwerdung des Gottessohnes nach dem Hymnus im Philipperbrief (vgl. Phil 2,6–11) als Entäußerung gedeutet. Dem gegenüber setzt Hildegard neue Akzente. Statt der Vorstellung, etwas loszulassen und sich zu entleeren, erfasst Hildegard den Vorgang der Menschwerdung mit dem Begriff *assumptio* („Annahme“).⁴³

„Als aber der Sohn Gottes das Gewand des Fleisches annahm, mit dem Seine heilige Gottheit umhüllt war, durch die Er selbst Sein Werk, das noch nicht vollendet war, in Seiner Menschheit vollenden wollte, da flog Er voller Kraft mit den Menschen empor.“⁴⁴

Dieser „Annahme“ gibt Hildegard eine positive Bedeutung. Mit der Menschwerdung geschieht keine Verringerung oder kein Mangel in Gott, im Gegenteil. Dadurch, dass Gott das Menschsein annimmt, wird Gottes Werk erst vollendet. Daher ist das Kommen Gottes als Mensch in der Welt mit der Erfahrung von Fülle verbunden: Fülle für Welt, Mensch und sogar Gott. Diese dreifache Erfüllung findet sich in Hildegards Werk explizit dargelegt.

1. Die Inkarnation bewirkt die Vollendung der Welt. Dafür verwendet Hildegard ein eigenartiges Bild. In ihrer Auslegung des Schöpfungsberichtes erklärt sie, dass sich am siebten Tag der Schöpfung, an dem Gott sich ausruht und den er mit seiner Sabbatruhe heiligt, die Menschwerdung ereignet. So wird die Inkarnation mit der Sabbatruhe und mit der Vollendung der göttlichen Werke gleichgesetzt:

⁴² Hildegard, Prophetisches Vermächtnis (s. Anm. 33), 90: „[Christus] existiert zwar als Mensch und Gott, dennoch ist er nicht in zwei Teile geteilt, vielmehr ist er der eine Christus, und zwar nicht durch die Umwandlung der Gottheit in Fleisch, sondern durch die Annahme des Fleisches.“; vgl. Hildegardis, Testamentum propheticum (s. Anm. 33), 121.

⁴³ Vgl. Meis, Die Menschwerdung Gottes nach Hildegard (s. Anm. 19), 539–549.

⁴⁴ Hildegard, Das Buch vom Wirken Gottes (s. Anm. 7), 288; vgl. Hildegardis, Liber divinorum operum (s. Anm. 35), 347.

„Diesen siebten Tag segnete ich in der Heiligung der Seelen und heiligte ihn, indem ich meinen Sohn sandte, damit er im Schoß der Jungfrau Fleisch werde.“⁴⁵

Die Menschwerdung bringt Fülle in die Schöpfung.

2. Das Menschsein des Gottessohnes zeigt eine erfüllte menschliche Existenz:

„Denn dieses WORT, der wahre Sohn Gottes, ist voller Gnade, indem Es in Seiner Barmherzigkeit schenkt und vergibt. Es hat sich Seiner Gottheit nicht beraubt, aber es hat sich mit der Menschheit umhüllt. Auch Seine Menschheit ist vollkommen, weil keine Runzel einer Sünde der menschlichen Natur Es berührt hat.“⁴⁶

Die „plena humanitas“⁴⁷ Jesu Christi bringt das Leben in Fülle für die Menschen.

3. Durch die Menschwerdung wird Gott selbst erfüllt. Im Gegensatz zur philosophisch gedachten Unveränderbarkeit Gottes lehrt Hildegard, dass sich Gott durch die Menschwerdung beschenken lässt:

„Das WORT aber bezeugt, dass es vom Vater ausgegangen ist, indem es sich der menschlichen Natur zuneigte, d. h. in der Keuschheit der Jungfräulichkeit Fleisch wurde, weil es vom Vater durch ein geistiges Hervorgehen ausging und in der Fruchtbarkeit des Fleisches wieder zum Vater zurückgekehrt ist.“⁴⁸

Das geistige Hervorgehen des Wortes aus dem Vater (*spiritali egressione*⁴⁹) hat seine Richtung in der Zuneigung zur menschlichen Natur und erreicht ihr Ziel in der Annahme des Körpers. Daher er-

⁴⁵ Hildegard, Das Buch vom Wirken Gottes (s. Anm. 7), 283; vgl. Hildegardis, Liber divinorum operum (s. Anm. 35), 340.

⁴⁶ Hildegard, Das Buch vom Wirken Gottes (s. Anm. 7), 216; vgl. Hildegardis, Liber divinorum operum (s. Anm. 35), 264.

⁴⁷ Hildegardis, Liber divinorum operum (s. Anm. 35), 264: „*et humanitas ipsius plena est.*“

⁴⁸ Hildegard, Wisse die Wege (s. Anm. 5), 399. Vgl. Hildegardis, Scivias (s. Anm. 11), 472.

⁴⁹ Hildegardis, Scivias (s. Anm. 11), 472: „*exiuit a Patre spiritali egressione.*“

eignet sich die Rückkehr des Wortes zum Vater im Zeichen des Körpers: Das Wort ist in der Vereinigung mit dem Fleisch fruchtbar geworden und Gott nimmt diese körperliche Fruchtbarkeit auf und an (*in carnis fructuositate*⁵⁰).

Mit ihrer Mahnung, „wer daran [Inkarnation] Zweifel hat, leugnet sich selbst“⁵¹, ruft Hildegard letztlich zu einem Glauben auf, der den Menschen zum erfüllten Leben führt. Indem Hildegard nämlich die Menschwerdung Gottes als die liebende Annahme menschlicher Existenz und die Verwirklichung eines Lebens in Fülle vor Augen stellt, bietet sie mit ihrem inkarnatorischen Menschenbild einen Lebensentwurf, der auf die grundlegende Frage des Menschen nach Glück – Erfüllung – eine Antwort gibt.

3.2 Inkarnation als Fleischwerdung – Leibhaftigkeit menschlicher Existenz

Hildegards Botschaft, begründet im Athanasianischen Glaubensbekenntnis, ist eindeutig. Sie sagt aus, dass Jesus Christus die ganze menschliche Natur angenommen hat: „Er ist also sowohl vollständig Gott in der Unversehrtheit der Ewigkeit, als auch vollständig Mensch mit einer vernunftbegabten Seele und mit einem reinen Leib.“⁵² Dennoch erhält die Leibhaftigkeit des menschengewordenen Gottes eine größere Betonung: „In Wahrheit besteht also der rechte Glaube darin, dass Christus, der Sohn Gottes, geboren vor den Zeiten, Gott ist, und durch das Gewand des Fleisches auch wahrer Mensch ist.“⁵³

Es ist die identitätsstiftende Überzeugung des Christentums, dass Gott in Jesus Christus Mensch geworden ist und Fleisch annahm. Für philosophische und spirituelle Entwürfe, die sich stark auf den Geist konzentrieren, ist die Annahme des Fleisches mit Gottes transzendtem Wesen unvereinbar. Der wahre Sinn des

⁵⁰ Ebd. 472: „et iterum rediit ad Patrem in carnis fructuositate.“

⁵¹ Hildegard, Prophetisches Vermächtnis (s. Anm. 33), 89; vgl. Hildegardis, Testamentum propheticum (s. Anm. 33), 121: „quicumque in hoc dubitat seipsum abnegat.“

⁵² Hildegard, Prophetisches Vermächtnis (s. Anm. 33), 90; vgl. Hildegardis, Testamentum propheticum (s. Anm. 33), 121.

⁵³ Hildegard, Prophetisches Vermächtnis (s. Anm. 33), 90; vgl. Hildegardis, Testamentum propheticum (s. Anm. 33), 121.

Theologumenon *verbum caro factum est* („das Wort ist Fleisch geworden“, Joh 1,14) muss jedoch auch im Christentum immer neu errungen werden, und zwar gegen leibfeindliche Tendenzen, die auf Einflüsse von außerhalb des Christentums zurückzuführen sind, wie etwa durch den Platonismus-Neuplatonismus oder Manichäismus. Zu Hildegards Zeit wurde die Leibfeindlichkeit durch die Ketzerbewegung der Katharer, die zugleich eine übertriebene Askesse einforderten, propagiert. Dass Hildegard die Bedeutung der Leibhaftigkeit im Inkarnationsgeschehen so deutlich in den Vordergrund rückt, lässt sich als Antwort auf die Irrlehren der Katharer interpretieren.⁵⁴

Eine auf die Menschwerdung fokussierte Theologie und ein daraus resultierendes inkarnatorisches Menschenbild, wie es bei Hildegard zu finden ist, geben der leibhaftigen Existenz des Menschen eine positive Wertung. Dies lässt sich plausibel machen, wenn man in Hildegards Werk das Menschenbild mit dem Konzept der „Engel“ vergleicht. Engel gelten als reine Geistwesen, die geschaffen, aber ohne Körper sind. Dementsprechend werden sie in der Seinsordnung auf hoher Ebene eingeordnet. Gemäß einer in der Antike und im Mittelalter verbreiteten Auffassung, die von der philosophischen Richtung der Platoniker-Neuplatoniker stammt, steht ein Wesen umso höher in der Seinsordnung, je geistiger es ist.⁵⁵ So ergibt sich, dass die reine körperliche Welt auf der untersten Stufe zu finden ist, während auf der nächsten Stufe jene Wesen folgen, die über das Lebensprinzip verfügen, also wachsen können, wie z. B. die Pflanzen. Dann kommen die Lebewesen, deren Lebensprinzip auch das Wahrnehmungsvermögen beinhaltet; das sind die Tiere. Auf der höchsten innerweltlichen Stufe steht der Mensch, weil er zwar durch seinen Leib der materiellen Welt anhaftet, mit seiner „Vernunftbegabtheit“ (*rationalitas*) aber in die geistige Welt hineinragt.⁵⁶ Der Mensch wird aber von jenen Wesen übertroffen, die keinen Körper haben, son-

⁵⁴ Vgl. M. Rainini, *Sanctissimam humanitatem Filii Dei negant. Ildegarda e gli eretici, fra visione e teologia in Germania nel XII secolo*, in: *Rivista di Storia del Cristianesimo* 16 (2019) 333–358.

⁵⁵ Exemplarisch vgl. B. R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg i. Br. 2008, 97–106.

⁵⁶ Vgl. Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi*. Studienbuch. Übersetzt und eingeleitet von T. Offergeld (FChR 27), Freiburg i. Br. 1997, 118–125. – Als Rezeption des Boethius beschreibt Hugo die dreifache Potenz

dern reine Geistwesen sind. Diese werden Engel genannt. Über der gesamten Seinshierarchie steht Gott, der jenseits unserer wahrnehmbaren und denkbaren Wirklichkeit existiert.

Nimmt man aber die inkarnatorische Theologie ernst, wie Hildegard dies getan hat, dann zeugt das Geheimnis der Menschwerdung von der herausragenden Stellung des Menschen in der Seinshierarchie und von der alles überragenden Zuneigung Gottes dem Menschen gegenüber in der Schöpfungsordnung. Gott ist eben Mensch geworden und nicht Engel.⁵⁷

Der wesentliche Unterschied des Menschen zum Engel besteht in der Leiblichkeit, und demgemäß ist menschliches Dasein von der Leibhaftigkeit geprägt. In Anbetracht der platonisch-neuplatonisch beeinflussten Seinshierarchie, in der die Engel aufgrund ihrer Immaterialität höher stehen als der Mensch, lässt sich feststellen, dass Hildegard auch in dieser Hinsicht einen neuen Akzent setzt. Nach ihrer Auffassung hat der Mensch gerade aufgrund seiner Leibhaftigkeit eine besondere Stellung in der gesamten Schöpfung und überragt die Engel:

„Gott hat beide Werke erschaffen, den Engel nämlich und den Menschen zusammen mit der ganzen Schöpfung. Der Engel ist Geist, der Mensch aber wurde nach Gottes Abbild und Ähnlichkeit erschaffen, damit er mit den fünf Sinnen seines Leibes wirkt. Er ist durch diese nicht geteilt, sondern durch sie ist er weise, wissend und verständig, seine Werke zu vollenden. Diese drei Kräfte hat Gott im Menschen eingezeichnet, und zwar so, dass die Seele des Menschen, die den Leib zum Wirken bewegt, vernunftbegabt ist und in ihr die fünf Sinne des menschlichen Leibes ganz und gar vollendet werden. [...] Diese fünf Sinne verbinden sich im Menschen zu einer Einheit, so dass der eine den anderen nicht entbehren kann. [...] Der Mensch erfasst und erkennt also alles in den Geschöpfen durch seine fünf Sinne, denn durch das Gesicht liebt er, was er schmeckt, durch das Gehör unterscheidet er, was er durch den Geruchssinn als angemessen auswählt, und

der Seele (vegetative, sensitive und rationale) und vermittelt damit die Grundlagen einer hierarchischen Struktur.

⁵⁷ Vgl. Hildegard, *Wisse die Wege* (s. Anm. 5), 47.105; Hildegard, *Das Buch vom Wirken Gottes* (s. Anm. 7), 288.

durch den Tastsinn bewirkt er, woran er Gefallen hat. Darin bildet der Mensch Gott ab, der alle Geschöpfe erschaffen hat.“⁵⁸

Aufgrund der Betätigung seiner fünf Sinne wird dem Menschen die einzigartige Würde zuteil, Gott in der und für die Schöpfung abzubilden, oder wortwörtlich: Gottes Exemplar in der Welt zu sein (*exemplatur*⁵⁹). Die Sinnlichkeit, die in der Vernunft begründet und mit der Leibhaftigkeit verbunden ist, zeichnet den Menschen in der gesamten Schöpfung, sogar gegenüber den Engeln, aus.

Hildegards Argumentation lautet so: Der Mensch ist aufgrund seiner *rationalitas*⁶⁰, seiner „Vernunftbegabtheit“ gleich den Engeln zum Lob Gottes geschaffen. Er ist vernunftbegabt und fähig zur Gotteserkenntnis. Er hat Teilhabe an der intelligiblen, transzendenten Welt. Da aber der Mensch – und darin unterscheidet er sich vom Engel – auch mit einem Leib ausgestattet ist, vermag er in der Welt zu wirken. Dem Menschen wird die Schöpferkraft Gottes verliehen und durch seinen Leib auch die Fähigkeit dazu, diese Kreativität zu realisieren. Der Mensch führt die Schöpfung Gottes fort. In seiner vernunftbegabten und leibhaften Existenz ist der Mensch allein unter allen Geschöpfen dazu fähig, Gottes Werke in der Welt weiterzuführen und zu vollenden. Das können die Engel nicht tun. Diese Auszeichnung deutet Hildegard dahingehend, dass der Mensch das vollkommene, vollständige Werk Gottes ist, und dies insbesondere im Vergleich mit den Engeln:

„Wie Gott von den Engeln gelobt wird und seine Werke in diesem Lob erkannt werden, wenn sie durch Harfe und Trommel sowie zahlreiche Stimmen des Lobpreises erklingen – das ist nämlich ihr verpflichtetes Gesetz –, so soll er auch vom Menschen gelobt werden, weil der Mensch in zwei Teilen erscheint: nämlich dass er Gott lobt und dass er in sich gute Werke aufweist. Denn durch den Lobpreis des Menschen wird Gott erkannt und durch die guten Werke werden in ihm Gottes Wunder sichtbar. Der

⁵⁸ Hildegard, Prophetisches Vermächtnis (s. Anm. 33), 85f.; vgl. Hildegardis, Testamentum propheticum (s. Anm. 33), 117f.

⁵⁹ Hildegardis, Testamentum propheticum (s. Anm. 33), 118: „*in hoc deum qui omnes creaturas creauit exemplatur.*“

⁶⁰ Vgl. F. Chávez Alvarez, „Die brennende Vernunft“. Studien zur Semantik der „*rationalitas*“ bei Hildegard von Bingen (MyGG.CM 8), Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.

Mensch ist nämlich durch den Lobpreis engelhaft, durch die heiligen Werke aber Mensch. Er ist das vollständige Werk Gottes, weil alle Wunder Gottes in ihm durch sein Loben und durch sein Wirken vollendet werden.“⁶¹

Der Mensch ist gerade dadurch, dass er einen Leib hat, das vollständige Werk Gottes. Mit diesem Leib erfüllt er den geschöpflichen Auftrag, in der Welt zu wirken. Ein in diesem schöpfungstheologisch-inkarnatorischen Sinn verstandenes Wirken bedeutet, dass der Mensch das kreative Tun Gottes (*operatio*) in der Welt fortsetzt. Der Mensch ist dazu berufen, mit seinem leibhaften, konkreten Tun die Gegenwart Gottes inmitten der Schöpfung sichtbar, hörbar, erfahrbar zu machen: Gott exemplarisch darzustellen. Dieses Wirken (*operatio*) zielt letztlich auf die Verwirklichung jenes existenziellen Auftrags, den der Schöpfer jedem einzelnen Menschen bestimmt hat: das je eigene zuge dachte Dasein zu entfalten – das vollständige, vollkommene Werk Gottes zu werden.

4 Abschließende Reflexionen

Hildegards Visionen über die Welt enthalten eine dezidiert anthropozentrische Kosmologie.⁶² Der Grundsatz hildegardischer Theologie wird im Bild des Menschen in der Mitte der Schöpfung zusammengefasst:

„Mitten im Bau der Welt steht der Mensch, denn er ist mächtiger als die übrigen Geschöpfe, die in ihr leben, zwar von Gestalt klein, aber groß durch die Kraft seiner Seele. Seinen Kopf richtet er nach oben, seine Füße nach unten und bewegt so die oberen und unteren Elemente. Ebenso durchdringt er sie mit den Werken, die er mit seiner rechten und linken Hand bewirkt, weil er in den Kräften seines inneren Menschen diese Macht zu wirken hat.“⁶³

⁶¹ Hildegard, Das Buch der Lebensverdienste (s. Anm. 6), 77; vgl. Hildegardis Bingensis, Liber vite meritorum. Ed. A. Carlevaris (CChr.CM 90), Turnhout 1995, 257: „*Ipse namque plenum opus Dei est [...]*.“

⁶² Vgl. Berndt, Zátonyi, Glaubensheil (s. Anm. 1), 162–191.

⁶³ Hildegard, Das Buch vom Wirken Gottes (s. Anm. 7), 44; vgl. Hildegardis, Liber divinorum operum (s. Anm. 35), 74.

Diese anthropozentrische Ausrichtung der Weltdeutung Hildegards ist jedoch in einer christozentrischen Anthropologie⁶⁴ begründet. Gott hat sich in Jesus Christus definitiv offenbart und in der Inkarnation offenbart sich zugleich das erfüllte Menschsein (*plena humanitas*). Wie dargelegt wurde, enthält die auf den menschengewordenen Logos konzentrierte Theologie Hildegards – eine christozentrische Theologie – ein Menschenbild, das die Größe des Menschen hervorhebt. Indem der Mensch im Glauben an die Menschwerdung Gottes sein eigenes menschliches Dasein annimmt, verwirklicht er seinen Schöpfungsauftrag: in der Mitte der Schöpfung das schöpferische Wirken Gottes fortzusetzen und seine barmherzige Liebe aufleuchten zu lassen. Der christusförmige Mensch steht in der Mitte der Schöpfung, so wie Christus in der Mitte des Herzens des Vaters:

„Aber als Gott Himmel und Erde erschuf, stellte Er in ihre Mitte den Menschen, damit er herrschend über sie befehlen sollte. Und diese Mitte ist jener Mitte entsprechend, in der der Sohn Gottes mitten im Herzen Seines Vaters ist.“⁶⁵

Hildegards Lehre zufolge verbinden sich der persönliche Glaube an den menschengewordenen Gottessohn und die Verantwortung für die Weltgestaltung zu einem sinnvollen Lebensauftrag, durch dessen Verwirklichung sich menschliches Leben erfüllt.

⁶⁴ Vgl. M. Zátónyi, Christozentrische Anthropologie. Eine Studie zur modellhaften Schriftauslegung Hugos von Saint-Victor und Hildegards von Bingen, in: J. Rist, C. Breitsameter (Hg.), Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis (Theologie im Kontakt. Neue Folge 1), Münster 2013, 85–114.

⁶⁵ Hildegard, Das Buch vom Wirken Gottes (s. Anm. 7), 332; vgl. Hildegardis, Liber divinorum operum (s. Anm. 35), 398.

Literatur

Primärliteratur

- Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege – Liber Scivias*. Eine Schau von Gott und Mensch in Schöpfung und Zeit. Übersetzt von M. Heieck, Beuron 2010.
- Hildegard von Bingen, *Das Buch der Lebensverdienste – Liber vitae meritorum*. Übersetzt von M. Zátanyi, Beuron 2014.
- Hildegard von Bingen, *Das Buch vom Wirken Gottes – Liber divinorum operum*. Übersetzt von M. Heieck, Beuron 2012.
- Hildegard von Bingen, *Prophetisches Vermächtnis – Testamentum propheticum*. Übersetzt von M. Zátanyi, Beuron 2016.

Sekundärliteratur

- R. Berndt (Hg.), *Unversehrt und unverletzt*. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute (*Erudiri sapientia* 12), Münster 2015.
- R. Berndt, M. Zátanyi, *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen* (*Erudiri Sapientia* 10), Münster 2013.
- M. Embach, *Die Schriften Hildegards von Bingen*. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (*Erudiri Sapientia* 4), Berlin 2003.
- E. Forster (Hg.), *Hildegard von Bingen. Prophetin durch die Zeiten*. Zum 900. Geburtstag, Freiburg i. Br. u. a. 1997.
- H. Gosebrink, *Hildegard von Bingen begegnen* (Zeugen des Glaubens), Augsburg 2002.
- A. Haverkamp (Hg.), *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*. Internationaler wissenschaftlicher Kongress zum 900jährigen Jubiläum 13.–19. September 1998, Bingen am Rhein, Mainz 2000.
- M. Zátanyi (Hg.), *Das große Hildegard von Bingen Lesebuch*. Worte wie von Feuerzungen, Freiburg i. Br. 2022.
- M. Zátanyi, *Hildegard von Bingen* (Zugänge zum Denken des Mittelalters 8), Münster 2017.



Albert der Große

Fresco von Tommaso da Modena, Treviso, 1352

Quelle: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:07_alberto_Magno.jpg

(Zugriff: 15.7.2022 – gemeinfrei)

Albert der Große (um 1200–1280)

„Sie verhalten sich wie wilde Tiere, die das mit Blasphemien überziehen, was sie nicht kennen“ – Zum Verhältnis von Philosophie und Glaube

Hannes Möhle

1 Der Konflikt von Philosophie und Theologie im 13. Jahrhundert

Das Eigentümliche der Theologie ist es, dass ihre Grundannahmen nicht aus einer anderen Wissenschaft oder aus selbstevidenten Prinzipien, sondern aus dem Glauben stammen. Um Alberts Entwurf einer sich als Wissenschaft begreifenden Theologie, die ihr Fundament in den Glaubenssätzen besitzt, einordnen zu können, ist es unerlässlich, eine Organisation in den Blick zu nehmen, die für Alberts Wirken maßgeblich ist, nämlich die junge Pariser Universität. Zudem ist es aufschlussreich, sich das geistige Klima innerhalb des Dominikanerordens, dem Albert seit den 20er Jahren des 13. Jahrhunderts angehört und den er durch seine Arbeit entscheidend prägt, zu vergegenwärtigen.

Die Gründung und die Anfangsjahre der Pariser Universität fallen zeitlich mit der Auseinandersetzung um den Umgang der christlich geprägten Theologie mit der heidnischen Philosophie zusammen, die vor allem in den Schriften des Aristoteles (384–322 v. Chr.) im 13. Jahrhundert zum Teil erst bekannt, vor allem aber unter veränderten Bedingungen wahrgenommen wird. Im lateinisch-sprachigen Westen vorher nur partiell zugänglich und nur eingeschränkt rezipiert, treffen mit den antiken Lehren im 13. Jahrhundert die Ansprüche einer rein natürlichen Vernunft mit den Überzeugungen christlicher Gelehrter aufeinander, die nicht nur widersprechende Inhalte vertreten, sondern die sich für ihre Überzeugungen auch auf gänzlich andere Quellen als die heidnischen Denker berufen, nämlich auf die göttliche Offenbarung, die als ultimative Wahrheitsgarantie in Anspruch genommen wird. Zunächst ist die Reaktion der christlichen Gelehrten und Verantwortungsträger auf die pagane Philosophie von Skepsis und Ablehnung gekennzeichnet. Ein spre-

chendes Zeugnis ist etwa das Verbot der Aristoteles-Lektüre im Statut der Pariser Universität aus dem Jahr 1215. Dort heißt es kurz und bündig: „Es sollen nicht die Bücher des Aristoteles über die Metaphysik und die Naturphilosophie gelesen werden.“¹ Dieses Verbot ist mehrfach erneuert worden und gilt mehr oder weniger bis 1255, während Albertus Magnus in Köln, wohin er 1248 von Paris aus durch seinen Orden geschickt wurde, schon längst Vorlesungen über die in Paris verbotenen Bücher hält. Neben den drei höheren Fakultäten Medizin, Recht und Theologie nimmt die Philosophie unter dem Namen der Artes-Fakultät die Rolle eines Propädeutikums ein, das man vorab durchläuft, ohne dass dies dem Rang eines Studiums an den höheren Fakultäten gleichkäme. Diese organisatorisch auferlegte Beschränkung der Philosophie kollidiert mit deren Selbstverständnis vor allem hinsichtlich ihres Anspruchs als Fundamentaldisziplin, der ihr gemäß aristotelischem Erbe in der Rolle der Metaphysik als erster Philosophie und damit als Grundlagenwissenschaft eigen ist.

Wie soll es unter diesen Voraussetzungen zu einem friedlichen Nebeneinander von einer in dieser Weise aufstrebenden Philosophie auf der einen Seite und einer sich als Königin der Wissenschaften verstehenden, weil das höchste Gut und den Grund alles anderen mit letzter Gewissheit behandelnden Theologie auf der anderen Seite kommen? Naheliegenderweise fürchten die Theologen, dass die aus dem Propädeutikum in die Theologie aufstrebenden Gelehrten diese mit philosophischen Begriffen und Lehren überschwemmen und dieser ihr Proprium, die Behandlung des Höchsten, streitig machen. Noch dazu verbringen solche Leute ihr Leben mit unnützen Dingen und widmen sich so nicht ausreichend dem eigenen Seelenheil. So heißt es in einer Predigt des Dominikaners Johannes de Sancto Aegidio vom 12. Januar 1231, gehalten an der Pariser Universität:

„Wenn aber solche [Lehrer aus der Artes-Fakultät] zur Theologie kommen, können sie sich von ihrer Wissenschaft kaum trennen, wie es bei einigen offenkundig ist, die sich in der Theologie nicht von Aristoteles trennen können, da sie dort Messing für Gold neh-

¹ Chartularium Universitatis Parisiensis. Ed. H. Denifle, A. Chatelain, Paris 1889, I n. 20 (78f.): „*Non legantur libri Aristotelis de methafisica et de naturali philosophia.*“

men, nämlich die philosophischen Fragen und Meinungen [anstelle der theologischen bevorzugen]. Man sollte also die Studien kurz halten, weil das Leben kurz ist, aber niemand hat sein Ende gesehen, denn die ganze Welt läuft dem leeren Schein hinterher.“²

Aber nicht nur das vermeintliche Lebensglück, das die Philosophie gefährdet, wird zum Problem, vielmehr besteht das Übel in der Gefährdung der Theologie selbst, die in ihrem Umgang mit der Offenbarung der Heiligen Schrift in Frage gestellt wird. Dies geschieht, indem ein unzulässiger Ausgriff philosophischer Methoden auf den Gegenstandsbereich der Theologie und deren Fundamente, nämlich die Glaubenssätze der biblischen Überlieferung, stattfindet. Eine weitere Pariser Predigt aus dem gleichen Jahr 1231, die zudem im Dominikanerkloster St. Jaques gehalten wurde, beklagt deshalb:

„Es gibt nämlich einige, die sehr wohl die geistige Sprache, d. h. die Theologie gelernt haben, aber gleichwohl sprechen sie in dieser wie Barbaren und zerstören sie durch die Philosophie. Wer nämlich die Metaphysik gelernt hat, will immer [bei der Beschäftigung mit] der Heiligen Schrift metaphysisch vorgehen. Ähnlich will der, der Geometrie gelernt hat, in der Theologie immer von Punkten und Linien sprechen. Solche Leute bekleiden den König mit schmutzigen und zerrissenen Gewändern. Desgleichen streuen sie Staub ins Licht und von dort erheben sich Stechmücken.“³

Insbesondere die Anspielung des letzten Satzes auf die im achten Kapitel des Buches Exodus geschilderte Mückenplage, die über Ägypten

² Les Sermons universitaires parisiens de 1230–1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale. Ed. M. Davy, Paris 1931, 292: „Quando autem tales veniunt ad theologiam, vix possunt separari a scientia sua, sicut patet in quibusdam, qui ab Aristotele non possunt in theologia separari, ponentes ibi aurichalcum pro auro, scilicet philosophicas quaestiones et opiniones. Oportet itaque facere brevia studia, quia brevis est vita, sed nemo de fine suo cogitat, totus enim mundus sequitur vanitatem.“

³ Les Sermons universitaires (s. Anm. 2), 340f., ergänzt nach M. D. Chenu, La Théologie Comme Science au XIIIe Siècle, Paris 1957, 29: „Sunt enim aliqui qui bene linguam spiritualem didicerunt, id est theologiam, sed tamen in ea barbarizant, eam per philosophiam corrumpentes. Qui enim metaphysicam didicit semper vult in sacra scriptura metaphysice procedere; similiter qui geometriam didicit semper loquitur de punctis et lineis in theologia. Tales induunt regem vestibis sordidis et laceratis; item spargunt pulverem in lucem, et inde nascuntur cyniphes.“

ten herzieht, zeigt die Stoßrichtung, die dieser anonyme Redner verfolgt. Er fürchtet offensichtlich, dass es in der Theologie geschieht wie einst in Ägypten, wo alles das, was Mose auf Geheiß Gottes mit seinem Stab berührt, Mücken hervorbringt, „bis aller Staub der Erde“, so heißt es wörtlich, „zu Stechmücken geworden war“ (Ex 8,17). Die Kritik des Redners richtet sich also darauf, dass durch die Metaphysik der eigentliche Gegenstand der Theologie verloren geht, weil er sich durch die Begegnung mit der metaphysischen Methode selbst zu einem metaphysischen wandelt und damit für die Theologen zu einer allgegenwärtigen Plage wird.

Die Methode der Philosophie besteht in der Anwendung der dem Menschen natürlicherweise zukommenden Erkenntnisquellen, wie der Sinneswahrnehmung und des Abstraktionen vornehmenden und Schlüsse ziehenden Denkens, das sich auf einige wenige nicht ableitbare Grundprinzipien, wie das vom ausgeschlossenen Widerspruch, beruft. Die Inhalte der Bibel sind aber weder sinnlich wahrnehmbar noch werden sie aus irgendwelchen Prinzipien deduktiv gewonnen, denn sie entspringen einer gänzlich anderen Quelle, nämlich der im Glauben gnadenhaft angenommenen Offenbarung Gottes; nur als solche werden sie zum Gegenstand der Theologie, und aus diesem Grund wird – so kann man hinzufügen – die Philosophie zum Problem der Theologie.

2 Die Verteidigung der Philosophie durch Albert den Großen

Wie verhält sich Albert angesichts dieser Auseinandersetzung eingedenk der Tatsache, dass diese Vorbehalte gegenüber der Philosophie aus den eigenen Reihen, nämlich aus dem eigentlich wissenschafts-offenen Predigerorden, also von Alberts Dominikanerbrüdern selbst, vorgebracht werden? Anders als man es vielleicht erwartet hätte, geht Albert mit seinen Ordensbrüdern, die in dieser Weise die Philosophie und ihre Methode, also den sich allein auf die natürliche Vernunft stützenden rationalen Diskurs, ablehnen, streng ins Gericht und scheut keineswegs die klaren Worte, mit denen er eine solche Haltung verurteilt. Es handelt sich demnach um Leute, die, „weil sie unwissend sind, den Gebrauch der Philosophie gänzlich bekämpfen wollen – und das am meisten bei den Predigern, wo ihnen keiner Widerstand leistet –, indem sie wie wilde Tiere Blasphemien

verbreiten über Dinge, die sie nicht kennen.“⁴ Das sind mindestens vier Vorwürfe in einem Satz: mangelnder Widerstandswille (*nullus resistit*), das Verhalten von wilden Tieren (*bruta animalia*), Gotteslästerung (*blasphemantes*) und zuletzt Unwissenheit (*ignorant*).

Worin besteht aber die Unwissenheit, die zum fehlenden Widerstandswillen führt und als Unwissenheit die Grenzen zum Tierhaften durchbricht? Und warum versteht Albert die Unwissenheit als Ursprung der Blasphemie? Die Blasphemie besteht darin, eine Gabe Gottes, nämlich die dem Menschen in der Schöpfung zuteil gewordene Vernunft, als solche zu verurteilen. Denn das Schlechte besteht nicht in der Vernunft, sondern in der falschen, weil zu weit ausgreifenden Anwendung der Vernunft. Die falsche Anwendung der Vernunft liegt nach Albert dann vor, wenn sie mangels Eigenkritik die Differenz zum Glauben und den Fundamenten des Glaubens nicht erkennt bzw. anerkennt. Fundamente des Glaubens sind erstens die Offenbarung durch den Heiligen Geist und zweitens die dem Menschen dienende spätere Bestätigung des Offenbarten durch die Berichte vom göttlichen Wunderwirken. Hierbei spielt die natürliche Gabe der Vernunft mit ihren philosophischen Argumenten zunächst keine Rolle. Deshalb heißt es bei Albert:

„Man muss sagen, dass in der zu behauptenden Wahrheit des Glaubens keine philosophischen Gründe als grundlegende [Annahmen] eingeführt werden dürfen, sondern dass Beweise geführt werden wie aus Früherem durch die Inspiration des Heiligen Geistes, wie aus Späterem durch die Wunder, die das göttliche Vermögen und die Wahrheit der Prophezeiung zeigen.“⁵

⁴ Albertus Magnus, *Super Dionysii Epistulas* ep. 7 (Ed. Col. 37,2), 504: „[Q]uidam, quia nesciunt, modis velint impugnare usum philosophiae, et maxime in praedicatoribus, ubi nullus eis resistit, bruta animalia blasphemantes in his quae ignorant.“ – Die Werke des Albert werden im Folgenden abgekürzt zitiert entweder nach der seit 1951 bei Aschendorff in Münster erscheinenden kritischen Gesamtausgabe „Alberti Magni Opera Omnia. Edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense“, der sogenannten „Editio Coloniensis“ (abgekürzt „Ed. Col.“), oder nach der 1890 bis 1899 bei Vivès in Paris nachgedruckten früheren Werkausgabe, der sogenannten „Editio Parisiensis“ (nach deren Herausgeber A. und É. Borgnet abgekürzt „Ed. Borg.“).

⁵ Ebd.: „Dicendum, quod in asserenda fidei veritate non sunt introducendae rationes philosophicae sicut principales, sed probatur tamquam ex priori ex inspiratione

Aber was ist, wenn jemand die Offenbarung nicht erfahren hat oder mit philosophischen Argumenten dagegen vorgeht, weil er allein die Vernunft als Erkenntnisquelle anerkennt und ausschließlich die Sprache der philosophischen Begriffe spricht? Dann kommt die philosophische Argumentation ins Spiel, ohne allerdings den sachlichen Primat der Offenbarung in Frage zu stellen:

„Aber als zweite [Annahmen] können [die philosophischen Gründe] angeführt werden und sind nützlich, vor allem gegen die Philosophen, denen deshalb, weil sie genährt wurden in den wohl erwogenen Worten, das der Natur nach gleichsam Umgekehrte eigen ist, dass sie nur durch die wohl erwogene Rede aufnehmen können. Und deshalb gebrauchen die Heiligen gegen sie zur Behauptung des Glaubens eben ihre eigenen [nämlich die philosophischen] Argumente; und dies ist nicht unangemessen und [so] stimmen wir den Gründen für [die Anwendung der philosophischen Argumente] zu.“⁶

Wer dies nicht tut, verkennt die von Gott verliehene Kraft der Vernunft und ist deshalb unwissend und – so schließt Albert – verhält sich wie ein wildes Tier, indem er Blasphemien hervorbringt.

Wie diese kurzen Passagen zeigen, entwirft Albert in diesem Kontext der wissenschaftlichen Umwälzung des 13. Jahrhunderts und innerhalb eines Klimas im Dominikanerorden, das durchaus auch eine gewisse Vernunftskepsis beinhaltet, ein Zuordnungsmodell von Philosophie und Glaube und damit von Philosophie und einer sich in ihren Fundamenten auf den Glauben berufenden Theologie, das Schule machen sollte.⁷ Für diese wissenschaftstheoretische Zuordnung gibt es tieferliegende Gründe auf einer epistemischen und einer heilsgeschichtlichen Ebene.

spiritus sancti, tamquam vero ex posteriori ex miraculis, quae divinam ostendunt potentiam et prophetiae veritatem.“

⁶ Ebd.: „Sed sicut secundariae induci possunt et sunt utiles, maxime contra philosophos, qui propter hoc quod sunt nutriti in verbis perscrutatis, versum est eis quasi in naturam, quod non possunt recipere sine ermone perscrutato. Et ideo sancti utuntur contra eos ad assertionem fidei rationibus propriis ipsorum; et hoc non est inconveniens, et concedimus rationes ad hoc.“

⁷ Vgl. L. Honnefelder, Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2008, 51–84.

3 Glaube und Erkenntnis

Das Verhältnis von Philosophie und Glaube verweist auf die grundlegende Beziehung von Wissen und Glauben.⁸ Näherhin ist ein Verhältnis gemeint, das zwischen einem Wissen, das sich ausschließlich aus den natürlichen Fähigkeiten des Menschen speist, auf der einen und einem durch die göttliche Gnade gespeisten Glauben auf der anderen Seite besteht. Für die Auseinandersetzung, die Albert der Große hinsichtlich der Beziehung dieser beiden Geisteshaltungen führt, besteht ein zentrales Problem darin, dass einerseits sich der Glaube nicht als das gänzlich Andere zum Wissen verstehen lässt, so als gäbe es keine Überschneidungen zwischen der Haltung des Glaubens und der des Wissens, andererseits der Glaube aber auch ein *Proprium*, das ihn auszeichnet, nur durch Abgrenzung vom natürlichen Wissen zu besitzen scheint. Es stehen sich also zwei Forderungen gegenüber, die auf den ersten Blick kaum zu vereinbaren sind: einerseits die Überschneidung von Wissen und Glauben, insofern das Geglaubte auch irgendwie erfasst worden sein muss, andererseits die Differenz, in der sich der Glaube zu allen auf natürliche Weise zu gewinnenden Haltungen befindet. Es geht also um die Spannung zwischen der epistemischen Forderung nach Einsehbarkeit des Geglaubten und der heilsgeschichtlichen Annahme, dass nicht die rational erzwungene, sondern die frei erfolgte Zustimmung zum Geglaubten die damit verbundene Verdienstlichkeit (d. h. die Qualität eines moralisch verdienstvollen Aktes) begründet. Für diese spannungsreiche Opposition gibt es in der Geschichte der christlichen Theologie tief verankerte Anknüpfungspunkte, die im Mittelalter etwa durch die Autoritäten Gregor der Große (540–604) und Augustinus (354–430) präsent sind.

Signifikant ist in diesem Kontext die Homilie Gregors zu der Erzählung im Johannesevangelium (vgl. Joh 20,19–31), wie Jesus der skeptischen Haltung des Thomas, der die Wundmale Jesu als Beweismittel der Auferstehung fordert, begegnet, indem er den Glauben ohne sinnliche Bewährung als Weg der Glückseligkeit preist und dies mit den Worten tut: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben.“

⁸ Zum Folgenden vgl. M. Burger, *Fides et ratio als Erkenntnisprinzipien der Theologie bei Albertus Magnus*, in: L. Honnefelder u. a. (Hg.), *Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen* (Subsidia Albertina 2), Münster 2009, 37–58.

(*beati qui non viderunt, et crediderunt*). (Joh 20,29) Gregor hält fest, dass das göttliche Handeln, wenn es durch die Vernunft erfasst würde, nicht bewundernswürdig (*admirabilis*) sein könne, genauso wenig wie der Glaube, der durch ein Beweismittel, das durch die menschliche Vernunft dargeboten würde, verdienstlich sein könne: „Der Glaube, dem die menschliche Vernunft ein Beweismittel gewährt, hat keinen Verdienst.“⁹ Dieser Satz taucht bei Albert als Gegenargument im Kontext der Frage auf, ob es angemessen sei, die Auferstehung zu beweisen. Soll der Glaube an die Auferstehung den Glaubenden vom Nichtgläubigen unterscheiden und ihm einen entsprechenden Verdienst gewähren, ist dies unter Berufung auf Gregor nur möglich, wenn der Akt des Glaubens nicht durch die dem Menschen aufgrund seiner Natur gegebene Vernunft verursacht ist.

Diesem Einwand steht aber die Lehre des Augustinus gegenüber, die die Beteiligung der natürlichen Vernunft für das Zustandekommen des Glaubensaktes zu fordern scheint und auf die sich Albert in seiner Antwort auf den ursprünglichen Einwand beruft. Insofern Augustinus den Glaubensakt durch zwei zusammengehörige Momente definiert, nämlich durch Zustimmung und Erkenntnis, scheint das Wirken der menschlichen Vernunft unabdingbarer Bestandteil des Glaubens zu sein, denn die Definition des Augustinus, die eine weitreichende Wirkungsgeschichte hat, lautet: „Das Glauben selbst ist nichts anderes als ein Erkennen mit Zustimmung.“¹⁰

⁹ Gregorius Magnus, *Homiliae in evangelia*. Ed. R. Étaix (CCSL 141), Turnhout 1999, Homilie 26, n.1 (218): „*Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum*.“

¹⁰ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum libri duo*, in: Augustinus, *Späte Schriften zur Gnadenlehre*. Herausgegeben von V. H. Drecoll, C. Scheerer, B. Gleede (CSEL 105), Berlin – Boston 2019, 177–271, hier: I.1, n.5 (181): „*Ipsum credere nihil aliud est quam cum assensione cogitare*“. – Diese Verbindung von Erfassen und Zustimmung entspricht auch der Definition, wie sie Gilbert von Poitiers (um 1080–1155) im 12. Jahrhundert in seinen Boethiuskommentaren verwendet, wenn es dort heißt: „*[F]ides quae quidem generaliter est veritatis cuiuslibet rei cum assensione perceptio*“ (Gilbert von Poitiers, *Expositio in Boethii librum primum de trinitate*. Herausgegeben von I. Mandrella und H. Möhle, Freiburg i. Br. 2017, c.1 n.3 [120]). – Auch die *Summa Halensis* nimmt diese Definition des Glaubens auf: „*[F]ides, hoc est apprehensio et assensus veritatis divinae*.“ (Alexander de Hales, *Summa theologica*. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita. Ad Claras Aquas [Quaracchi], IV p.3 inqu.2 tr.1 m.1 n. 673 [1063]).

Entsprechend dieser Begriffsbestimmung ist der Glaube bzw. das Glauben eine bestimmte Form von Erkenntnis, nämlich eine solche, welche nicht nur etwas als Etwas erkennt (*cogitare*), sondern diesen Erkenntnisinhalt auch als zutreffend, also den Satz, der diesen zum Ausdruck bringt, als wahr klassifiziert. Dies geschieht, indem der einfachen Aussage des Satzes ein affirmatives Urteil hinzugefügt wird (*assensio*). Bei Albert heißt es deshalb ausdrücklich: „wie es nämlich auch bei anderen Glaubensinhalten der Fall ist, wissen wir zuerst, was das ist, was in einem Satz vorgestellt wird, und danach zieht der Verstand einen Schluss durch die Zustimmung.“¹¹ Albert unterscheidet also sorgfältig zwischen dem sprachlich zum Ausdruck gebrachten Inhalt – *sermo* – und der Zustimmung, die eine Glaubensbereitschaft attestiert – *credulitas* –; während Ersteres dem Erkennen – *intelligere* – zugerechnet wird, gehört Letzteres zum willentlichen Zustimmung – *assentire*. Beide Aspekte stehen in einer zeitlichen und sachlichen Ordnung zueinander: „Die Einsicht in das, was durch einen Satz gesagt wird, ist früher als die Zustimmung zu diesem aufgrund der Glaubenswilligkeit.“¹²

Wie löst Albert die Spannung auf, die zwischen diesen beiden Positionen der Kirchenväter besteht? Im Grunde genommen macht sich Albert die von Augustinus nahegelegte Unterscheidung von Zustimmung und Erkenntnis zu eigen, um in einem nächsten Schritt die Gnadenhaftigkeit des Glaubens an die Zustimmung zu knüpfen, die eben nicht mit der menschlichen Erkenntnis zusammenfällt, sondern insofern von Gott geschenkt ist, als er die Zustimmung (*assensio*) durch das Beweismittel des Wunders mit bestimmt. Die menschliche Vernunft wirkt für Albert nicht als Bestätigung für einen bestimmten Glaubensinhalt, wie es die Wunder tun, die den Glaubenden darin bestärken, das, was er erfasst hat und was somit in der Vernunft als Erkenntnisinhalt gegeben ist, für wahr zu halten. Gott selbst ist für Albert – in einer noch zu erläuternden Weise – der Grund der Zustimmung, insofern dieser die ursprüngliche Wahrheit dem Menschen durch sein Wunderwirken und andere Faktoren nä-

¹¹ Albertus Magnus, *Super III Sententiarum* d.23 a.18 (Ed. Borg. 28), 438: „[S]icut etiam in aliis credibilibus primo scimus quid est quod proponitur per sermonem, et postea arguitur mens per consensum.“

¹² Ebd. 439: „[S]icut prius est intelligere quidem quod dicitur per sermonem, quam assentire illi per credulitatem.“

her bringt, wobei die Zustimmung keinesfalls erzwungen, sondern gleichsam induktiv, also schrittweise nahegelegt wird.¹³ Davon unbenommen bleibt aber aus Alberts Sicht die von Augustinus nahegelegte Annahme, dass das, was geglaubt werden kann, zunächst durch die menschliche Vernunft erfasst sein muss, die in diesem Sinne die Grundlage des Glaubensaktes ist. Wörtlich heißt es bei Albert:

„Zum letzten Argument ist zu sagen, dass die menschliche Vernunft nicht die Wirkweise [*ratio*] des Wunders hat und deshalb der Glaube ein Beweismittel aufgrund eines Wunders haben kann. Oder man könnte sagen, dass der Glaube von Seiten der Zustimmung nur die erste Wahrheit als Ursache hat, wenngleich er von Seiten der Erkenntnis durch ein Wirken der Vernunft unterstützt werden kann.“¹⁴

Diese Differenzierung im Zustandekommen des Glaubensaktes führt Albert schließlich dazu, diesen selbst differenziert zu betrachten, nämlich in dem Sinne, dass er zwischen dem Glauben unterscheidet, den er – in Anlehnung an die Ausdrucksweise des Augustinus – durch den substantivierten Infinitiv *credere* bezeichnet, und dem Glauben, den er durch den für die christliche Tugend üblichen Begriff *fides* zum Ausdruck bringt. So heißt es bei Albert weiter: „Und so wird im eigentlichen Sinne durch die Vernunft das Glauben [*credere*] unterstützt, aber nicht der Glaube [*fides*]. Augustinus sagt nämlich, dass ‚Glauben ein Erkennen mit Zustimmung ist‘.“¹⁵

Die Lösung, die Albert vorsieht, räumt also der Vernunft eine wesentliche Rolle ein, nämlich insofern sie die epistemische Grundlage des Glaubens im Sinne des *credere* schafft, wobei der Glaube als ver-

¹³ Vgl. Albertus Magnus, *Summa theologiae* 1.1 tr.1 q.2 (Ed. Col. 34,1), 8: „*Assensus enim primae veritatis propter se et super omnia fides est in actu. Hunc autem assensum inductive quaedam generant, sicut auditus operum et miraculorum dei sive in seipso sive in factis sanctorum sive etiam in iudiciis et poenis malorum sive in mundi constitutione, lapsu, recreatione et glorificatione sanctorum.*“

¹⁴ Albertus Magnus, *De resurrectione* tr.2 q.7 a.1 (Ed. Col. 26), 265: „*Ad ultimum dicendum, quod non est humana ratio ratio miraculi, et ideo fides aliquod experimentum potest habere per miraculum. Vel dicatur, quod ex parte assensus fides non habet causam nisi primam veritatem, sed ex parte cogitationis potest iuvare ratione aliqua.*“

¹⁵ Ebd.: „*Et sic proprie credere iuvatur ratione, fides autem non; dicit enim Augustinus, quod ‚credere est cogitare cum assensu‘.*“

dienstliche Haltung im Sinne der christlichen *fides* als gnadenhaft unterstützte Zustimmung zum zuvor Erfassten verstanden wird. Deshalb heißt es bei Albert an anderer Stelle, dass die aristotelische Auffassung, dass der Glaube eine durch Vernunftgründe unterstützte Meinung sei (*opinio iuvata rationibus*), zwar richtig ist, aber nur insofern, als der Glaube als ein Fürwahrhalten der Vernunft (*credulitas rationis*) verstanden und nicht im Sinne einer Tugend (*fides virtus*), also als verdienstliche Haltung im Sinne der christlichen Lehre begriffen werde.¹⁶

4 Glaube und Theologie

Diese Deutung des Glaubens im Sinne der christlich verstandenen Tugend der *fides*, die mehr ist als ein bloßes Fürwahrhalten eines zuvor erfassten Inhaltes, hat Konsequenzen für Alberts Konzept der Theologie als Wissenschaft. Denn die Theologie beruht, wie jede andere Wissenschaft auch, auf grundlegenden Prinzipien, die sie voraussetzen und nicht selbst zu beweisen hat. Diese Prinzipien sind für die Theologie in Gestalt der Glaubensartikel gegeben. Als Prinzipien der Wissenschaft sind die Glaubensartikel aber noch nicht selbst Wissenschaft, sondern sind ein Mittel, das zu einem wissenschaftlichen Wissen führt bzw. zu diesem hinleitet und deshalb die Einsicht in das Geglaubte (*intellectus crediti*) unterstützt.¹⁷ In diesem Sinne knüpft Albert an das von Anselm von Canterbury (um 1033–1109) geprägte Konzept eines Glaubens, der Einsicht sucht, (*fides quaerens intellectum*) an.¹⁸ Innerhalb der Theologie verbürgt der Glaube die Gewissheit der Prinzipien, weil durch die Offenbarung das Geglaubte nicht nur mit einer Wahrscheinlichkeit

¹⁶ Vgl. Albertus Magnus, *Super Matthaeum* c.5 v.17 (Ed. Col. 21,1), 123: „*Unde dicit Philosophus, quod ‚opinio iuvata rationibus fit fides‘. Sed haec non est fides virtus, sed fides, quae est credulitas rationis.*“

¹⁷ Der Habitus des Glaubens im engeren Sinne stellt kein Ableitungsverfahren oder gar eine spezifische Form des Syllogismus dar, die nach aristotelischem Verständnis eine jede Wissenschaft formal mitkonstituiert. Mit einem etwas anderen Akzent vgl. Burger, *Fides et ratio* (s. Anm. 8), 38f., 44.

¹⁸ Vgl. Albertus Magnus, *Summa theologiae* l.1 tr.3 q.15 c.3 a.1 (Ed. Col. 34,1), 77: „*[F]ides est medium et ducens in scientiam crediti et coadiuvans credentem ad intelligendum, per quod medium quaeritur et invenitur intellectus crediti.*“

und einer gewissen Glaubwürdigkeit ausgestattet wird, sondern das göttliche Licht für eine, jeden Zweifel ausschließende, Gewissheit sorgt. Im Gegensatz dazu geht in den anderen Wissenschaften der Glaube immer mit einer gewissen Unsicherheit einher, weil er das Fehlen eines sicheren Wissens, das auf einer Kenntnis der Ursachen beruht, nur durch eine Wahrscheinlichkeitsannahme zu kompensieren sucht.¹⁹

Im Gegensatz zu den Prinzipien anderer Wissenschaften sind die der Theologie aber nicht nur der epistemische Ursprung anderen Wissens, sondern sie haben etwas mit dem Leben, mit der Bestimmung des Menschen zu tun: Sie haben eine heilsrelevante Bedeutung, denn sie handeln von Ursprung und Ziel des menschlichen Daseins.²⁰ Das, was in den Glaubensartikeln zum Fundament der Theologie wird, konstatiert nicht ein bloßes Faktum, wie es in anderen Disziplinen der Fall ist – etwa in der Geometrie, wenn es dort heißt, dass die Winkelsumme eines jeden Dreiecks der von zwei rechten entspricht. Mit den Glaubenssätzen hat es eine Bewandnis, d. h. sie verändern etwas, sie wenden die Situation – wie es die Kernbedeutung dieses Begriffs im Sinne des Umwendens zum Ausdruck bringt.

Deshalb ist die Theologie für Albert auch nicht eine theoretische, rein spekulative, also betrachtende Wissenschaft. Allerdings hält Albert sie auch nicht für eine praktische Disziplin, so wie die Ethik eine praktische Wissenschaft ist, weil sie Angaben darüber macht, was getan werden soll. Während Denker wie Thomas von Aquin (um 1225–1274) die Theologie für eine theoretische, Denker wie Johannes Duns Scotus (1265/66–1308) diese für eine praktische Disziplin halten, geht Albert hier einen eigenen Weg, indem er von

¹⁹ Vgl. ebd. 78: „*Ad tertium dicendum, quod aliter accipitur fides et credulitas in philosophicis et aliter in theologicis. In philosophicis enim, ut dicit Aristoteles in III de anima, opinio iuvata rationibus fit fides. Et dicitur fides habitus haerens uni parti contradictionis, tremens tamen et timens de altera parte propter rationis debilitatem, et ideo actum non habet nisi credulitatis, et non est via vel medium ad sciendum, sed est in diverso ordine a scientia; scientia enim non fit nisi per causam et non per probabile medium. In theologicis autem fides lumen est, certissimam faciens adhaesionem et assensum; dicit enim Augustinus, quod „credere est cum cogitatione et admiratione assentire“, et ideo est via et medium ad scientiam veritatis divinatorum.*“

²⁰ Vgl. Albertus Magnus, *Summa theologiae* l.1 tr.1 q.2 (Ed. Col. 34,1), 8: „*Et hoc modo theologia est scientia de his quae hoc modo ad salutem pertinent.*“

einer „*scientia affectiva*“²¹ spricht. Für ihn ist die Theologie weder nur konstatierend-spekulativ noch gibt sie Anweisungen, wie zu handeln ist. Gleichwohl ist der Gegenstand der Theologie, wie er in den Glaubensartikeln entfaltet wird, nicht nur etwas Äußerlich-Fremdes. Er betrifft etwas, das für den Gläubigen von Bewandtnis ist; es geht um sein Befinden und es geht um sein Heil, weshalb der Gläubige diesem Gegenstand nicht teilnahmslos, sondern affektiv zugewandt gegenübersteht. Diese Affektivität schlägt sich zwar im erkennenden Subjekt nieder, sollte aber nicht als eine subjektive Gefühlsduselei missverstanden werden. Für Albert liegt es im Gegenstand selbst, also im Inhalt des zu Glaubenden begründet, dass er nicht nur neutral zur Kenntnis genommen wird, sondern im Erkennenden etwas anstößt und bewegt. Die sachliche Voraussetzung dieser wissenschaftstheoretischen Feststellung ist das von Albert betonte Verständnis des Glaubens im Sinne einer theologischen Tugend in Abgrenzung zum bloßen Fürwahrhalten eines Sachverhaltes durch ein zustimmendes Urteil.

5 Wunder und Würmer

Die Tatsache, dass die Theologie die ihr eigenen, sich als affektiv relevant erweisenden Prinzipien besitzt, sollte nicht davon ablenken, dass sie eine rational argumentierende Disziplin ist und bleibt. Albert weiß sehr genau zu unterscheiden zwischen dem, was – im Übrigen aus rationalen Gründen – dem rationalen Zugriff entzogen bleibt, und dem, was sich der vernunftgelenkten Untersuchung zu unterziehen hat. Ein Beispiel für diese Differenzierungsleistung Alberts findet sich in seiner Deutung des Wunderwirkens Gottes, das dem Menschen zur empirisch nachvollziehbaren Bekräftigung der Offenbarung dient.

Albert diskutiert die damit verbundene Schwierigkeit ausführlich z. B. hinsichtlich des Sakramentes der Transsubstantiation, also mit Blick auf die Wandlung der Substanz von Brot und Wein zu Leib

²¹ Albertus Magnus, Super I Sententiarum d.1 c.1 (Ed. Col. 29,1), 14: „[...] *et ideo ista scientia proprie est affectiva, id est veritatis, quae non sequestratur a ratione boni, et ideo perficit et intellectum et affectum*“; vgl. dazu K. Lehmann, Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus (Lectio Albertina 8), Münster 2006.

und Blut Christi.²² Philosophisch besteht die zentrale Schwierigkeit darin, wie man erklären kann, dass das, was sich nach der Wandlung auf dem Altar befindet, immer noch so aussieht, riecht und schmeckt wie vorher. Die Eigenschaften, die wir wahrnehmen, sind erhalten geblieben, aber die Substanz hat sich geändert. Dieser Prozess setzt voraus, dass diese Eigenschaften, aristotelisch gesprochen, diese Akzidenzien, ohne die zugrundeliegende Substanz, der diese Eigenschaften üblicherweise anhaften, existieren können. Doch das scheint unserer üblichen Wahrnehmung und Denkweise zu widersprechen, wonach es keinen Geruch und keinen Geschmack gibt, ohne dass diese Begleitumstände an eine Substanz als ihren Träger gebunden sind. Die Annahme einer sich durchhaltenden Substanz scheint auch deshalb geboten, weil sonst nicht zu erklären ist, woher die Würmer und Larven stammen, die im Fäulnisprozess, der auch die konsekrierten Hostien im Laufe der Zeit nicht verschont, sichtbar werden, wie Albert unter Berufung auf seine oft gemachte Beobachtung hervorhebt:

„Es steht nämlich fest, dass in jenen im Sakrament Erscheinen-den, was auch immer es sei, wenn es verfault, Würmer hervor-gebracht werden; ein Wurm aber kann nicht materiell aus einer bloßen Akzidenz hervorgebracht werden. Also ist es notwendig dort eine Substanz anzunehmen, die, wenn sie verfault ist, in einen Wurm verwandelt wird.“²³

Aus diesem Grund haben wir auf den ersten Blick den Anspruch unserer Vernunft und unsere üblichen ontologischen Vorstellungen aufzugeben und uns der Überzeugungskraft der Wunder zu überlassen.²⁴

²² Vgl. hierzu H. Jorissen, *Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre* (Lectio Albertina 5), Münster 2002.

²³ Albertus Magnus, *Super IV Sententiarum d.12 a.16* (Ed. Borg. 29), 326b: „*Constat enim quia putrefactis illis, quae apparent in sacramento, quaecumque etiam illa sint, generantur inde vermes, vermis autem ex accidente puro materialiter generari non potest, ergo oportet aliquam substantiam ibi ponere, quae putrefacta convertatur in vermen.*“

²⁴ Vgl. ebd. 327b: „*Nos videmus quod ea quae sunt supra rationem, sicut articuli fidei, non possunt probari nisi per aliud quod est supra rationem, sicut articuli probati sunt per operationem miraculorum. Cum igitur multa in hoc sacramento, quod et dicitur sacramentum fidei, sint supra rationem, videtur quod congruentia exigit,*

Doch Alberts Argument ist differenzierter. Der nur im Glauben zu erfassende Anspruch des Sakramentes ist einerseits anzuerkennen, andererseits wird die Überzeugung, dass das menschliche Erkenntnisvermögen als Gottesgeschenk zwar in seiner Leistungsfähigkeit begrenzt, aber deswegen nicht obsolet ist, von Albert keineswegs aufgegeben. Die menschliche Vernunft mag nicht alles begreifen können, was ihr begegnet, aber als Vernunft und das bedeutet als ein Vermögen, das nicht mit sich selbst in Widerspruch treten kann – etwa indem es das Dasein einer Substanz leugnet und gleichzeitig einen Vorgang konstatiert, der die Präsenz einer Substanz fordert –, gibt Albert sie nicht auf. Ein solcher Widerspruch innerhalb der Vernunft wäre für Albert ein Widerspruch in Gott:

„Ohne Zweifel gibt es in diesem Sakrament und in allen Glaubensartikeln vieles, was die Vernunft übersteigt, doch ist nichts darin, was der Vernunft entgegensteht, weil Gott sonst sogleich im Widerspruch zu sich selbst stünde, wenn er uns die Vernunft gegeben hätte und im Sakrament gegen das Urteil der Vernunft handelte.“²⁵

Im Kern wird die Vernunft als kohärent denkendes Vermögen dadurch bewahrt, dass ihr aufgrund ihres geschöpflichen Ursprungs Grenzen gezogen werden, die ihre aktive Leistungsfähigkeit entsprechend der menschlichen Natur beschränken, aber nicht die Rationalität als solche in Frage stellen. Der Glaube lässt diese Grenze der Vernunft offenkundig werden, ohne ihr deshalb abzunötigen, Widersprechendes als wahr anzuerkennen, denn „es ist etwas anderes über die Vernunft hinauszugehen als gegen die Vernunft zu sein“²⁶.

quod aliquid sit in ipso subiectum sensui quod sit supra rationem. Hoc autem non potest esse nisi quod accidentia sensibilia sint ibi sine subiecto. Ergo accidentia debuerunt in hoc sacramento sine subiecto remanere.“

²⁵ Albertus Magnus, Super IV Sententiarum d.10 a.9 (Ed. Borg. 29), 261b: „Dicendum quod absque dubio in hoc sacramento et in omnibus aliis articulis fidei multa sunt supra rationem, et nihil est in eis contra rationem, quia iam Deus esset sibi contrarius, si nobis rationem dedisset, et in sacramentis contra dictamen rationis ageret.“

²⁶ Albertus Magnus, Super III Sententiarum d.24 a.2 (Ed. Borg. 28), 447: „Aliud est enim esse supra rationem, et aliud est esse contra rationem.“

6 Die Einheit von Vernunft und Wahrheit

Diesem Modell einer grundsätzlichen Übereinstimmung von Vernunft und Glaube liegt ein Prinzip zugrunde, das Albert in einem ebenso einfachen wie folgenreichen Satz formuliert: „Keine Wahrheit weicht von der anderen ab.“²⁷

Da die natürlichen Zugangsmöglichkeiten menschlicher Erkenntnis begrenzt sind, ist das Wissen des Menschen bruchstückhaft zusammengesetzt, perspektivisch gebrochen und Wissenschaft nur in Gestalt einer Pluralität von Disziplinen möglich.²⁸ Diese epistemische Beschreibung des Menschen hat allerdings aus Alberts Sicht keineswegs eine Aufhebung der Einheit der Wahrheit im Sinne des Gewussten selbst zur Folge. Im Gegenteil: Die Erkenntnis der Pluralität der kognitiven Zugänge und der Vielheit der wissenschaftlichen Disziplinen, unter denen die Theologie nur eine, wenn auch eine besondere ist, ist für Albert der Schlüssel, man könnte sagen die Initialzündung dafür, unter Einbeziehung aller ihm damals zugänglicher Quellen heidnischer, jüdischer und dem Islam zugehöriger Provenienz ein Universum des Wissens zu errichten, das selbstverständlich allein im Wunder bezeugte Glaubensinhalte, aber auch die einfachsten Naturbeobachtungen umfasst. Diese Einheit hat aber eine Voraussetzung: die Vielheit der epistemischen Zugänge und das Bewusstsein für deren Differenz. Diese Differenz ist für Albert so selbstverständlich, dass er sich nicht scheut, sie in ebenso drastischen wie lakonischen Worten zum Ausdruck zu bringen: „Ich sage, dass mich die Wunder Gottes nichts angehen, wenn ich von den natürlichen Begebenheiten handle.“²⁹

Selbstverständlich gehen Albert die Wunder an, aber eben nicht dann, wenn es um natürliche Phänomene als solche geht, denn diese sind nur dadurch natürliche, dass sie der einmal von Gott eingepflanzten Natur und deren Wirkweise folgen. Der Einwand, auf den Albert mit dieser Aussage zu seinem Desinteresse an den Wundern

²⁷ Albertus Magnus, *Super Ethica* l.1 lec. 13 n.80 (Ed. Col. 14,1), 71: „[N]ulla veritas alii discordat.“

²⁸ Vgl. H. Möhle, *Albertus Magnus (Zugänge zum Denken des Mittelalters 7)*, Münster 2015, 209–215.

²⁹ Albertus Magnus, *De generatione et corruptione* l.1 tr.1 c.2 (Ed. Col. 5,2), 129: „[D]ico, quod nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram.“

reagiert, bestand darin, dass sein fiktiver Gesprächspartner mit Hinweis auf das Wunderwirken Gottes in Zweifel gezogen hat, dass natürliche Entstehungsprozesse, in denen ein Naturphänomen aus einem anderen hervorgeht, zeitweise oder ganz ausgesetzt werden könnten. Für Albert gehört es aber gleichsam zur Definition des Natürlichen, dass sich die darin vollziehenden Ereignisse als Hervorbringungen nach einer natürlichen Eigengesetzlichkeit verstehen lassen, weshalb ein Argument, das sich auf Wunder beruft, quasi aus methodologischen Gründen ausscheiden muss.

„Die natürlichen Gegenstände sind weder durch Zufall noch durch einen Willen, sondern durch eine handelnde Ursache, die sie vollendet. Auch haben wir nicht bei den natürlichen Dingen zu untersuchen, wie Gott als Werkmeister entsprechend seinem vollkommen freien Willen die von ihm geschaffenen Dinge für ein Wunder, durch das er seine Macht verkündet, nutzt. Vielmehr haben wir zu untersuchen, was bei den natürlichen Dingen aufgrund der der Natur eingepflanzten Ursachen auf natürliche Weise geschehen kann.“³⁰

Auch die Tatsache, dass Albert sehr wohl unterscheidet, was uns Menschen dazu führt, die Gewissheit einer Wahrheit anzuerkennen – sei es aufgrund einer vollständigen intellektuellen Einsicht oder sei es aufgrund einer affektiv erfolgenden Zustimmung zu etwas, was man nur bedingt erkennt –,³¹ hebt nicht die Einheit der Wahrheit als solcher auf, sondern ist nur ein Zeichen dafür, dass der Mensch als endliches Wesen allein über einen plural differenzierten Zugang zum Wahren verfügt.

Der Glaube ist keineswegs durch das, was der menschliche Verstand aus eigener Kraft vermag, zu entschlüsseln. Aber auf der anderen Seite setzt er die Ansprüche der Vernunft – etwa den auf die Ver-

³⁰ Albertus Magnus, *De caelo et mundo* l.1 tr.4 c.10 (Ed. Col. 5,1), 103: „[N]aturalia non sunt a casu nec a voluntate, sed a causa agente et terminante ea, nec nos in naturalibus habemus inquirere, qualiter deus opifex secundum suam liberrimam voluntatem creatis ab ipso utatur ad miraculum, quo declaret potentiam suam, sed potius quid in rebus naturalibus secundum causas naturae insitas naturaliter fieri possit.“

³¹ Vgl. Albertus Magnus, *Super III Sententiarum* d.23 a.17 (Ed. Borg. 28), 429: „Est enim certitudo duplex, scilicet certitudo veritatis intellectivae, et veritatis affectivae, sive certitudo quae secundum pietatem est.“

meidung, Widersprüchliches als vereinbar denken zu müssen – in keiner Weise außer Kraft. Von seinem passiven Vermögen her gesehen ist der Mensch aufgrund seiner Vernunft grundsätzlich in der Lage, das Geglaubte aufzunehmen, auch wenn er die notwendige Erkenntnisleistung nicht selbst aktiv zu leisten vermag. Diese Grenze menschlicher Erkenntnisfähigkeit muss einerseits anerkannt werden, gleichzeitig muss es aber die Aufgabe bleiben, soweit es möglich ist, auch unter Rückgriff auf rationale Argumente das zunächst Verborgene und sogar das scheinbar Widersprüchliche zu erfassen. Hierfür ist eine Differenzierung der jeweiligen Betrachtungsperspektive notwendig, die den unterschiedlichen Erkenntnismethoden ihr Anwendungsfeld und den pluralen wissenschaftlichen Disziplinen ihre Berechtigung gibt.

Wer das nicht sieht und nicht anerkennt, sondern mit Unwissenheit und Ablehnung verurteilt, gilt in den Augen Alberts als wildes Tier, das sich an der Schöpfung Gottes, nämlich an der den Menschen auszeichnenden Vernunft, vergreift, einer Vernunft allerdings, der es aus Sicht Alberts aufgegeben ist, ihre eigenen Grenzen zu erkennen und sich in das Gefüge unterschiedlicher epistemischer Haltungen einzupassen. Nicht als Entdeckungsinstanz des Glaubensinhaltes taugt die Vernunft, sondern als Erklärungs- und Verteidigungsinstrument. Nicht in der Hervorbringung irgendwelcher *rationes principales*, sondern nur als Quelle von *rationes secundariae* leistet die Vernunft ihren Dienst für den Glauben.

7 Das Zusammenspiel von Vernunft und Wille

Ist die bisher skizzierte Lösung Alberts tatsächlich tragfähig? Kann er sowohl auf der einen Seite der Forderung Gregors gerecht werden, der Glaube sei nur dadurch verdienstvoll, dass er nicht durch die Vernunft bewirkt wird,³² als auch auf der anderen Seite der Annahme des Augustinus, die Erkenntnis sei Voraussetzung der Zustimmung? Wie – so ist darüber hinaus zu fragen – ist es vereinbar, dass einerseits der Glaube auf die göttliche Offenbarung zurückgeht und

³² In diesem Sinne heißt es etwa in Albertus Magnus, *Super III Sententiarum* d.23 a.13 (Ed. Borg. 28), 434: „[R]atio omnis apparens est: et si haberet rationem, esset de apparantibus, et sic fidei meritum evacueretur, quod esse non potest.“

damit als Gnadengeschenk wirksam wird und so dem freien Willen als Bedingung der Verdienstlichkeit entzogen wird, und andererseits zugleich die Willensäußerung selbst von der vorausgehenden Gnade abhängig gemacht wird, wie es etwa in der Lehre des Wilhelm von Saint Thierry (um 1075–1148) aus dem Umfeld des Bernhard von Clairvaux (1090–1153) der Fall zu sein scheint³³?

Während nach unserem Alltagsverständnis jede verdienstvolle Handlung sowohl die Freiheit des Handelnden als auch das Wissen, das den Gegenstand einer Handlung als solchen erfasst und charakterisiert, voraussetzt, kommt hinsichtlich des Glaubens hinzu, dass dieser einen Gnadenakt Gottes impliziert und als Offenbarung nicht nur den intelligiblen Aspekt des Glaubens repräsentiert, sondern darüber hinaus als Gnadenakt auch dessen voluntativen Anteil, nämlich den Akt der Zustimmung, in Frage zu stellen scheint. Wie hat man also dieses Geflecht von Erkenntnis, göttlicher Offenbarung und willentlicher Zustimmung zu begreifen, damit der Glaube sowohl als moralisch zurechenbar wie auch als kognitiv nachvollziehbar verstanden werden kann, ohne dass damit die Gnadenhaftigkeit des Geschehens in Frage gestellt würde?³⁴

Eine Antwort auf diese Fragen lässt sich aus den ersten Artikeln rekonstruieren, die Albert in *distinctio* 23 des dritten Buches seines Sentenzenkommentars anführt. Zunächst ist festzuhalten, dass der Glaube nicht von der gleichen Art ist wie das bloße Erkennen, das den wissenschaftlichen Disziplinen ihr Fundament gibt. Wissenschaftliches Wissen entsteht durch zugrundeliegende Prinzipien und Argumente, die aus diesen abgeleitet werden. Zustimmende Urteile in den Wissenschaften werden durch ein entsprechendes, dem

³³ Vgl. Guillelmus a Sancto Theodorico, *Speculum fidei*, in: *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia V. Opuscula adversus Petrum Abelardum et de fide*. Ed. P. Verdeyen (CCCM 89A), Turnhout 2007, 81–127, hier: n.17 (88): „*Equidem si non vis credere, non credis; credis autem si vis. Sed non vis nisi a gratia praeveniaris. [...] Utique creando in eo, et inspirando ei liberam voluntatem, qua libere vult id quod vult; hoc est ut voluntatis eius sit quod bene vult. Deo enim inspirante, fit in nobis voluntarius mentis assensus in his quae de ipso sunt; et corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem, et ipsa est fides.*“

³⁴ Für den Gesamtzusammenhang von Wille und Glauben, allerdings ohne Berücksichtigung der Position Alberts des Großen, vgl. N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du xiii^e siècle*, Turnhout 2019.

Akt der Zustimmung vorausgehendes, Schlussverfahren gleichsam erzwungen. Damit unterscheiden sich Wissenschaften von anderen Erkenntnisformen, in denen Urteile nicht rational herbeigeführt werden, sondern der Wille als affektives Vermögen aufgrund der fehlenden Selbstevidenz der Vernunft Akte der Zustimmung hervorbringt bzw. verweigert und damit frei und nicht rational genötigt agiert. Das Urteil der Vernunft folgt in diesem letzten Fall dem Willensentschluss nach, geht ihm also nicht voraus. Anders als die Wissenschaften ist der Glaube diesem letzten Szenario zuzuordnen und setzt sich somit aus einer nur noch material zugrundeliegenden Erkenntnis ohne Zustimmungs- bzw. Urteilscharakter und einem affektiv-willentlichen Akt der Zustimmung als seinem formalen Aspekt zusammen, wobei er also eher dem Affekt denn der Vernunft entspringt (*magis oritur ex affectu, quam ex ratione*), wie Albert betont.³⁵ Mit dieser Unterscheidung eines formalen und eines materialen Teilmomentes im Glauben und mit einer entsprechenden Zuschreibung des ersten an den Willen bzw. den Affekt und des zweiten an die Erkenntnis greift Albert der Sache nach ein Lehrstück auf, das Hugo von St. Viktor (um 1097–1141) in den 30er Jahren des 12. Jahrhunderts geprägt hat. Diese Anlehnung an den Viktoriner betrifft auch die von Albert geteilte Auffassung, dass der Glaube von seiner Substanz her in einer affektiven Verfassung besteht, womit der epistemische Aspekt selbst keine substanzielle Komponente des Glaubens sein kann.³⁶ Diese von Hugo geprägte Glaubenslehre

³⁵ Vgl. Albertus Magnus, Super III Sententiarum d.23 a.1 (Ed. Borg. 28), 405: „*Solutio. Dicendum, quod fides non est in genere scientiae, sicut probant ultimae rationes. Licet enim habeat cognitionem, tamen illa magis oritur ex affectu, quam ex ratione. Unde Augustinus: 'Caetera potest homo facere nolens, credere autem non nisi volens.' Unde sciendum, quod duobus modis se habet intellectus ad voluntatem: antecedenter, et consequenter. Antecedenter habet se respectu quorundam cognoscibilium, ad quae ex ipsis vel ex ratione potest cogi ad consensum. Consequenter respectu quorundam aliorum ad quorum consensum non compellitur nisi ex voluntate libera velit, eo quod talia non sint apparentia sibi, et de talibus est fides: et ideo consequenter Magistri dicere, quod cognitio in fide est materialis, et affectio formalis.*“

³⁶ Vgl. Hugo von St. Viktor, De sacramentis Christiane fidei. Ed. R. Berndt (Corpus Victorinum. Textus historici 1), Münster 2008, I.1 p.10 (227): „*Duo sunt in quibus fides constat. Cognitio et affectus id est constantia uel firmitas credendi. In altero constat quia ipsa illud est. In altero constat quia ipsa in illo est. In affectu enim substantia fidei inuenitur. In cognitione materia, aliud est enim fides qua creditur, aliud est quod fide creditur. In affectu inuenitur fides. In cognitione id quod*

wird auch in der *Summa Halensis* zitiert und dürfte somit in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts allgemein bekannt gewesen sein.³⁷

Die Gegenüberstellung eines materialen und eines formalen Aspektes im Glauben greift Albert auch in einer Antwort auf einen Einwand auf, der die göttliche Erleuchtung, die durch das Hören der Worte Christi oder das Sehen der Wunder geschieht, als Vermittlung einer Einsicht begreift und deshalb unter eine Art von Wissen subsumiert, der auch die Wissenschaften im engeren Sinne angehören.³⁸ In der Gleichstellung mit einem solchen Wissenshabitus würde der Glaube aus Sicht Alberts sein Proprium verlieren, weshalb diese Zuordnung nicht zu konzedieren ist. Albert begegnet diesem Einwand deshalb mit einer näher ausgeführten Differenzierung der materialen bzw. formalen Glaubensaspekte. Der Wissensanteil im Glauben resultiert aus der Tatsache, dass Glauben immer ein Glauben von etwas ist, das als ein solches Etwas immer auch kognitiv erfasst sein muss. In diesem Sinne versteht Albert die Erkenntnis eines Glaubensinhaltes als einen materialen Bestandteil, der im Glauben impliziert ist. Allerdings führt die bloße Erkenntnis dieses Inhaltes noch nicht dazu, dass im Glauben ein Fürwahr Halten dieses Inhaltes vollzogen wird, also ein zustimmendes Urteil getroffen wird, dass dieser material erfasste Gehalt auch tatsächlich wahr ist. Aus diesem Grund spricht Albert auch nur von einer schwachen Erkenntnis (*tenuis cognitio*), weil diese noch kein Zustimmungsurteil verursacht, sondern nur zu diesem hinführt (*inducit ad fidem*): Das Hören der Worte Christi und das Sehen der Wunder

„verursachen keine Zustimmung im Glauben, sondern führen nur die Erkenntnis, die den [möglichen] Gegenstand des Glaubens betrifft, ein. Und weil sie nicht hinreichend beweiskräftig

creditor fide. Propterea fides que in affectu habet substantiam quia affectus ipse fides est. In cognitione habet materiam, quia de illo et ad aliud quod in cognitione est fides est. Credere igitur in affectu est quod uero creditur in cognitione.“

³⁷ Vgl. Alexander de Hales, *Summa theologica* (s. Anm. 10), III p.3 inqu.2 tr.1 m.3 ad4 (1069b).

³⁸ Vgl. Albertus Magnus, *Super III Sententiarum* d.23 a.1 (Ed. Borg. 28), 404f: „*Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi. Sed Gregorius dicit, quod intellectum Deus dat, cum de auditis mentem illustrat. Illa autem illuminatio quae est ex auditis, est in genere scientiae. Ergo et fides quae generatur ex auditu illo, ut dicit Apostolus: ergo fides est in genere scientiae.*“

sind, dienen sie dem Glauben nur hinsichtlich seines materialen Teils, weil es sich um eine schwache Erkenntnis handelt. Formal vollendet wird [der Glaube] aber von Seiten des Affektes.³⁹

Das Zustimmungsurteil – das was Albert mit der Tradition als *consensus* bzw. *assensus* bezeichnet – macht die Substanz des Glaubens aus, denn der Glaube ist etwas, was der Erkenntnis nachfolgt. Glauben findet seinem Wesen nach in der Zustimmung (*in assensu*) statt, wie es an anderer Stelle heißt.⁴⁰ Der Wille wiederum, den Albert als eine affektive Kraft in Abgrenzung zu einem kognitiven Vermögen versteht, strebt zu dieser Erkenntnis hin, indem er wirkmächtig (*efficaciter*) ein Urteil herbeiführt, das den Erkenntnisinhalt mit einem entsprechenden Wahrheitsanspruch anerkennt.⁴¹ Diese Wirkkraft besitzt die Erkenntnis als solche nicht, denn sie ist die bloße Einsicht in den Inhalt, nämlich in das *quid est*, das mit dem zu Glaubenden zusammenfällt:

„Zwar geht die Erfassung des möglichen Gegenstandes des Glaubens [*credibilis*] durch das Hören dem Affekt voraus, aber jene Einsicht erfasst nur das Was-Ist, das durch den Ausdruck ‚möglicher Gegenstand des Glaubens‘ bezeichnet wird. Deshalb erfolgt die Zustimmung nicht durch die Vernunft, die beweist, dass es sich oder weshalb es sich so verhält, sondern durch den freien Willen. Und so ist offensichtlich, dass die Vernunft nur von einer Einsicht aus voranschreitet, die das Was-Ist betrifft, das durch den Ausdruck [des Glaubensgegenstandes] bezeichnet wird.“⁴²

³⁹ Ebd. 406: „*Ad aliud dicendum, quod auditus sumitur ibi generaliter pro omni quod inducit ad fidem: sicut auditus verbi, et visus miraculi, et huiusmodi: sed huiusmodi non causant consensum in fide, sed tantum inducunt cogitatum de credibili. Et quia non sufficienter probant, ideo non deservunt fidei nisi ex parte materialis partis, quae est tenuis cognitio: et formaliter perficitur ex parte affectus.*“ – Auch Thomas von Aquin nennt den Willen als Grund der Zustimmung, allerdings versteht er darunter einen Willen, der von Gott durch die Gnade bewegt wurde: „*ex libro arbitrio moto a Deo per gratiam*“ (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II-II q.2 a.9 co.).

⁴⁰ Vgl. Albertus Magnus, *Super III Sententiarum* d.23 a.8 (Ed. Borg. 28), 420: „*[C]redere est essentialiter in assensu.*“

⁴¹ Vgl. Albertus Magnus, *Super III Sententiarum* d.23 a.2 (Ed. Borg. 28), 408: „*Ad aliud dicendum, quod dictum est supra, quod hoc necessarium est quoad consensum, qui est substantia actus fidei: quia illa est post aliquam cognitionem ad quam efficaciter tendit voluntas per consensum.*“

⁴² Ebd.: „*[S]ed verum quod est acceptio credibilis per auditum, praecedat affectum:*

Wie die Diskussion eines auf Cicero (106–43 v. Chr.) rekurrierenden Einwandes deutlich macht, ist für Albert die Korrespondenz von Glaube und Willentlichkeit in ihrer Abgrenzung zum Wirken der Vernunft ein zentraler Gedanke, aus dem die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes wie der anderer Willenshandlungen abgeleitet werden kann. Der Einwand, den Albert anführt, bestreitet zunächst, dass der Glaube überhaupt eine Tugend sei. Das zentrale Argument dieses Einwandes besteht darin, dass eine Tugend dem Willen als dem zugrundeliegenden Vermögen zuzuordnen sei, was aber auf den Glauben aufgrund seiner kognitiven Komponente nicht zutreffen könne, weshalb also der Glaube – so die Behauptung – weder eine Tugend sei noch dem Willen zugeordnet werden könne.⁴³

Für Alberts Deutung des Glaubens ist das Moment der freien Zustimmung, das auf den Willen zurückgeht, unverzichtbar. Für sein Glaubensverständnis ist es deshalb notwendig, einerseits den Glauben als eine Tugend begreifen zu können und ihn mit einem willentlichen Moment auszustatten, ohne damit die Rückbindung an die Vernunft zu verlieren. In einem ersten Schritt hält Albert deshalb an der Gemeinsamkeit von Wille und Tugend fest, macht diese aber nicht davon abhängig, dass jede Tugend dem Willensvermögen als Subjekt der tugendhaften Disposition innewohnt. Der Zusammenhang besteht vielmehr darin, dass die Hervorbringung der Tugend und ihr Wirken auf ein Bewegungs- bzw. Verursachungsprinzip zurückgeführt werden, das der Wille selbst ist. Der Wille ist damit der Motor, aber nicht der Träger der Tugend. Das trifft zumindest für die Tugenden zu, die aufgrund eines Gewöhnungsprozesses, also durch die Wiederholung gleichförmiger Handlungen, hervorgebracht werden und die sich dadurch von den gnadenhaft verliehenen unterscheiden. Aber auch für die theologischen und die eingegossenen Tugenden spielt der Wille eine Rolle, nämlich inso-

*sed ille intellectus non est nisi quid est, quod dicitur per nomen credibilis, accipiens: et ideo non per rationem probantem, quod vel quare ita sit: sed libera voluntate consentit. Et sic patet, quod ratio non procedit nisi de intellectu qui est quid est quod dicitur per nomen.*⁴⁴

⁴³ Vgl. ebd. 406: „Dicit enim Tullius, quod „virtus est habitus voluntarius per modum naturae, rationi consentaneus:“, fides autem nec habitus voluntarius esse videtur, quia non est in voluntate: nec etiam per modum natuare, cum natura non inclinet per modum cognitionis, fides autem sit cognitio quaedam: ergo videtur, quod fides non est virtus.“

fern als er aufgrund eines Zustimmungsurteils bei deren Zustandekommen zumindest mitwirkt (*cooperatur per consensum*).⁴⁴

Glaube und Wille kommen darin überein, dass sie nicht durch die Vernunft allein (*non per modum cognitionis*) zu ihren Handlungen streben, sondern aufgrund ihrer Natur (*per modum naturae*) handeln – mit Rückgriff auf das zuvor Gesagte kann man sagen: aufgrund ihrer affektiven Natur agieren. Das bedeutet, dass die Vernunft nicht die allein hinreichende Instanz ist, um Zustimmungsurteile hervorzubringen, wie dies in den Wissenschaften und den anderen Künsten der Fall ist. Der Glaube zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er sein Urteil fällt, also seine Zustimmung gibt, bevor die Vernunft den Glaubensinhalt auf ausreichende Gründe zurückgeführt hat. Selbst wenn die Vernunft solche Gründe gefunden hat, sind sie nicht ausschlaggebend für die Zustimmung, denn diese geht aus der freien Entscheidung des Willens hervor, der die Zustimmung, die dem Glauben innewohnt, auf eine natürliche und nicht auf eine von der Vernunft erzwungene Weise hervorbringt.

„Ähnlich [wie der Wille] übt der Glaube eine Neigung auf natürliche Weise aus, weil er für die Zustimmung kein hinreichendes Vernunfturteil hat und, wenn er es hätte, dieses dennoch nicht nutzt. Von daher ist in der Wissenschaft und den Künsten die Vernunft die Ursache der Zustimmung und zuerst wird das Vernunfturteil angenommen und danach Zustimmung erteilt. Im Glauben ist es umgekehrt: zuerst erfolgt nämlich die Zustimmung zur ersten Wahrheit um ihrer willen und danach wird nach dem Grund gefragt, damit man irgendwie das Geglaubte begreift. Und nachdem der Grund gefunden ist, macht der Glaube davon keinen Gebrauch. So ist offensichtlich, dass das Ganze aus der Freiheit des Willens hervorgeht, nämlich dass dieser den Glauben zur Zustimmung veranlasst und deshalb auf eine natürliche Weise eine Neigung ausübt.“⁴⁵

⁴⁴ Vgl. ebd. 407: „*Ad primum ergo dicendum, quod virtus non dicitur habitus voluntarius, eo quod omnis virtus sit in voluntate sicut in subjecto: sed potius ideo, quia in opere virtutis et generationis habitus principium movens est voluntas: et hoc sane dicitur in consuetudinalibus: sed voluntas in theologicis et infusis ad minus cooperatur per consensum.*“

⁴⁵ Ebd.: „*Similiter fides est inclinans per modum naturae: quia non habet rationem sufficientem consensui, et si haberet, non tamen innititur. Unde in scientia et artibus*

Diese letzte Auseinandersetzung zeigt, wie wichtig es für Albert ist, dass der Glaube nicht durch die Einsicht der Vernunft vollständig bestimmt ist, sondern im Moment des *consensus* die freie Wirkweise des Willens zum Tragen kommt und damit – so kann man mit Blick auf das zuvor Gesagte feststellen – die Verdienstlichkeit des Glaubens gewahrt bleibt. Neben diesem willentlichen Aspekt des Glaubens ist für Albert die Differenzierung innerhalb seines kognitiven Momentes grundlegend. Denn nur indem man zwischen dem bloßen Erfassen eines Inhaltes, also des *quid est*, und den nachträglich zu erbringenden Erkenntnisleistungen, die das Geglaubte in sich einsehbar machen, unterscheidet, wird auch die göttliche Gnade, nämlich durch die Darbietung besagten Inhaltes, in das Glaubensgeschehen integrierbar, ohne dass deshalb die menschliche Vernunft in ihrer hinzukommenden Eigenleistung oder gar der freie Wille in seiner Glaubensentscheidung in Frage gestellt werden.

Für Albert handelt es sich nicht um eine bloße Umkehrung, die wissenschaftliches Wissen vom Glauben unterscheidet, so als ob im ersten Fall die Vernunft die Zustimmung des Urteils hervorbringt und im zweiten Fall die Vernunftseinsicht durch die ursprüngliche Wahrheit des Glaubens verursacht würde.⁴⁶ Denn die erste Wahrheit ist nicht der Grund der Zustimmung, sondern ihr Gegenstand. Im ersten Fall hat die Vernunft eine Begründungsfunktion, im zweiten tritt sie zuerst als „schwache Erkenntnis“ (*tenuis cognitio*) zur Darlegung des Gegenstandes in Erscheinung und kommt dann in einem nächsten Schritt zur Geltung, wenn die vom Willen erteilte Zustim-

ratio est causa consensus, et prius accipitur ratio ut postea consentiatur: In fide autem est e contrario: prius enim consentitur primae veritati propter se, et postea quaeritur ratio ut aliquantulum intelligatur creditum: et postquam inventa est, adhuc non innititur ei fides: et ideo patet, quod totum ex libertate voluntatis procedit, quod facit fidem assentire: et ideo inclinatur ut natura.“

⁴⁶ Auch Aussagen Alberts, die eine Wirkkraft der *prima veritas* nahelegen, werden letztlich auf ein frei wirkendes Moment zurückgeführt, das den Glauben eher als willentlich denn als rational beschreibt: „*Tertia differentia est in efficiente cognitionem, quia hic efficit ratio creaturae obiectae naturae rationali, ut dicit Magister, in fide autem efficit prima veritas; si enim quaeratur ab aliquo, quid fecit sibi fidem, dicit quod prima veritas, quae est efficiens fidei suae et finis. [...] Licet enim fides informis sit, tamen ipsa est magis [coniec. cum; Ed. Borg.] voluntaria quam rationalis, et est elicitiva timoris servilis, ut dicit Gregorius, sed ea quae sunt in intellectu speculativo, ut dicit Philosophus, nihil dicunt de fugiendo vel imitando.*“ (Albertus Magnus, Super I Sententiarum d.3 c.1 [Ed. Col. 29,1], 77.)

mung eine nachfolgende rationale Erklärung sucht. Damit ist die göttliche Gnade im Glauben verankert, ohne dass sie diesen kausal hervorbrächte und seiner Willentlichkeit beraubte. Ohne die göttliche Offenbarung fehlte dem Glauben sein ganzer Inhalt und in Folge davon die Neigung, diesem die vom Willen zu erwartende aber frei zu erteilende Zustimmung zukommen zu lassen, ganz zu schweigen davon, dass auch die Vernunft keinen Anlass hätte, Gründe und Erklärungen für etwas zu suchen, das ihr gänzlich unbekannt wäre.

8 Glaube und Handlung

Indem die Glaubenskonzepion, die Albert entwirft, zwei nicht aufzugebende Forderungen zu vereinen hat, wird eine Parallele offensichtlich, die die spezifische Glaubensproblematik mit jeder Form menschlichen Handelns, das moralisch zurechenbar sein soll, verbindet. In der Handlungstheorie lassen sich diese Aspekte mit den Stichworten der Intelligibilität und der Freiheit beschreiben. Moralisch relevante Handlungen müssen einerseits kognitiv nachvollziehbar sein, d. h. sie müssen sich aufgrund einer Zurückführung auf die tatsächlich wirksamen Handlungsmotive identifizieren und damit moralisch klassifizieren lassen. Andererseits muss jeder Zurückführung auf solche Handlungsmotive eine freie Entscheidung zugrunde liegen, denn nur, wenn die Wahl dieser Handlungsgründe frei ist, lässt sich diese moralisch zurechnen.

Wie die Auseinandersetzung mit den Forderungen Augustins und Gregors paradigmatisch zeigt, wendet Albert der Sache nach diesen zweifachen Anspruch auch auf den Glaubensakt an. Denn das zu Glaubende muss aus Alberts Sicht – hierfür steht Augustinus – intelligibel, also kognitiv erfasst sein. Darüber hinaus muss der Glaubensakt selbst aber auch ein willentliches Moment enthalten, wenn er – wie Gregor der Große nahelegt – moralisch verdienstvoll sein soll. Nur das Zusammenwirken beider Momente macht den Glauben zu dem, was er ist: eine substanziell im Willen zu verortende Zustimmung zu einem intelligiblen Gehalt, der – das ist das Spezifische am christlichen Glauben – nicht aus der Kraft des menschlichen Verstandes, sondern durch eine göttliche Offenbarung hervorgebracht wird, aber grundsätzlich die Grenzen der Rationalität wahrt, insofern dieser Inhalt zwar die Erkenntniskraft des Menschen

übersteigt, zu dieser aber nicht in Widerspruch tritt. Das Spezifische des christlichen Glaubens ist zudem, dass der Glaubensinhalt nicht beziehungslos dem Gläubigen gegenübersteht, sondern für diesen eine affektive Bedeutung hat, d. h. seine Lebensführung mit einer gewissen Neigung und Intention verknüpft, und so als prägendes, nicht nötiges Moment der jeweiligen Willensentscheidung zugrunde liegt.

Für diese Verschachtelung kognitiver und voluntativer Elemente einschließlich einer entsprechenden Überordnung der Letzteren⁴⁷ verwendet Albert – soweit ich sehe – noch nicht die Bezeichnungen für zwei konkurrierende Teilursachen, wie sie später in der Tradition des Duns Scotus und seiner Nachfolger für die Handlungstheorie üblich werden⁴⁸; doch sachlich erfasst Albert das Glaubensgeschehen mit seinen mehrschichtigen Ansprüchen exakt mit einem solchen Modell zusammenwirkender Ursachen, um Erkennen und Wollen als integrale Bestandteile des Glaubens ausweisen zu können. Seiner Ausdrucksweise zur Folge findet eine Kooperation beider Momente statt.⁴⁹ Die Glaubensproblematik erweist sich somit in der Deutung Alberts nicht nur als theologisch relevant, sondern auch als Keimzelle einer umfassenden Theorie moralischen Handelns.

⁴⁷ Vgl. die Zitate in Anm. 39, 40 und 45.

⁴⁸ Vgl. H. Möhle, Die Willenslehre des Duns Scotus im Spiegel seiner Schriften und im Lichte seiner Schüler, in: RTPM 85 (2018) 539–560; ders., Wille und Verstand. Zur Möglichkeit einer rationalen Ethik bei Wilhelm von Ockham, in: PhJ 129,1 (2022) 37–66.

⁴⁹ Vgl. Anm. 44.

Literatur

Primärliteratur

- Alberti Magni Opera Omnia ad fidem codicum manuscriptorum edenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Münster 1951ff. [*lateinisch; maßgebliche, kritische Ausgabe; von geplanten 41 Bänden sind bis jetzt 21 Bände ganz oder teilweise erschienen*]
- Albertus Magnus, Commentarii in III. Librum Sententiarum d. 23 (Ed. Borg. 28), Paris 1894.
- Albertus-Magnus-Institut (Hg.), Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch – Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und für den Druck vorbereitet von H. Möhle, H. Anzulewicz, M. Burger, S. Donati, R. Meyer, M. Bredenbeck und S. Bullido del Barrio, Münster 2011.
- Albertus Magnus, Ausgewählte Texte. Lateinisch – Deutsch. Herausgegeben und übersetzt von A. Fries. Mit einer Kurzbiographie von W. P. Eckert, Darmstadt 1981 (⁴2001).
- Ausgewählte Werke des Albertus Magnus sind erschienen in der Reihe „Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters“ (HBPhMA). [*Bände 10, 23, 35, 40, 44, 48*]

Sekundärliteratur

- M. Burger, Fides et ratio als Erkenntnisprinzipien der Theologie bei Albertus Magnus, in: L. Honnefelder u. a. (Hg.), Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen (Subsidia Albertina 2) Münster 2009, 37–58.
- N. Faucher, La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du xiii^e siècle, Turnhout 2019.
- L. Honnefelder, Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters, Berlin 2008, 51–84.
- H. Jorissen, Der Beitrag Alberts des Großen zur theologischen Rezeption des Aristoteles am Beispiel der Transsubstantiationslehre (Lectio Albertina 5), Münster 2002.
- K. Lehmann, Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus (Lectio Albertina 8), Münster 2006.
- H. Möhle, Albertus Magnus (Zugänge zum Denken des Mittelalters 7), Münster 2015.
- W. Senner u. a. (Hg.), Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven (QGDOD. Neue Folge 10), Berlin 2001.



Nikolaus von Kues als Stifter des St.-Nikolaus-Hospitals in Kues

Altarbild der Hospitalkirche in Kues (Ausschnitt)

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des St.-Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues

Nikolaus von Kues (1401–1464)

Una religio in rituum varietate –

Eine berühmte Formel und ihre Bedeutung für die Gegenwart

Walter Andreas Euler

1 Wer war Nikolaus von Kues?

Nikolaus von Kues bzw. Nicolaus Cusanus wurde 1401 als Sohn eines Kaufmannes, der Moselschiffe besaß, in Kues an der Mosel geboren.¹ Cusanus' Eltern waren zwar recht wohlhabend, wie man an seinem Geburtshaus sehen kann, aber er war bürgerlicher Herkunft. Es ist deshalb erstaunlich, dass Cusanus in seiner späteren Karriere in Bereiche vordringen konnte, die eigentlich dem hohen Adel vorbehalten waren.

Nikolaus machte nach Universitätsstudien, insbesondere im kanonischen Recht, in Heidelberg und Padua schnell Karriere als Jurist und Diplomat im kirchlichen Dienst. Er nahm zwischen 1432 und 1437 am Basler Konzil (1431–1449) teil und war Mitglied einer Delegation der Konzilsminorität, die 1437 im Auftrag des Papstes nach Konstantinopel reiste, um die Spitzen des byzantinischen Kaiserreiches zur Teilnahme an einem Unionskonzil in Italien zu bewegen. In den 1440er Jahren vertrat er die Interessen von Papst Eugen IV. (1431–1447) in Deutschland.

1448 wurde er zum Kardinal, 1450 zum Fürstbischof von Brixen in Südtirol ernannt. Bevor er sein Bischofsamt in Brixen antreten konnte, reiste er als päpstlicher Legat durch das gesamte deutsche Reich, um den Jubiläumsablass des Heiligen Jahres 1450 zu verkünden und kirchliche Reformen in den Bistümern, Reichsstädten und Klöstern durchzusetzen.

Als Bischof von Brixen bemühte er sich um umfassende Reformen in seinem Bistum. Von den anderen Bischöfen seiner Zeit unterschied

¹ Vgl. zur Biographie des Nikolaus von Kues W. A. Euler, Studien zur Biographie und Theologie des Nikolaus von Kues (Theologie: Forschung und Wissenschaft 69), Münster 2022, 9–78.

er sich dadurch, dass er sich nicht nur als ein Fürst, sondern auch als Seelsorger verstand, der sich für die ihm anvertrauten Gläubigen in einem fast schon modernen Sinn verantwortlich fühlte. Im Zentrum seines Wirkens stand die Verkündigung des Gotteswortes in Form der Predigt. Dazu muss man wissen, dass es im Spätmittelalter für Bischöfe unüblich war, selbst zu predigen. Nikolaus ist dagegen sogar auf dem Esel in hochgelegene Bergdörfer geritten, um persönlich Kirchen einzuweihen und den Gottesdienst mit Predigt mit der einheimischen Bevölkerung zu feiern. Außerdem bemühte er sich nachhaltig um die Bildung des Klerus durch die Abhaltung von Diözesansynoden und bekämpfte den Aberglauben, u. a. auch den Hexenwahn, der gerade im Gebirge weit verbreitet war.

Da verschiedene Reformmaßnahmen den Interessen des einheimischen Adels widersprachen und der Kardinal aus Kues weder bereit war, seinen Hang zum Rigorismus zu zügeln noch den politischen Vorrang des Grafen von Tirol, Herzog Sigismund von Österreich (amtierte 1446–1490), anzuerkennen, wurde er bedroht und musste schließlich fluchtartig sein Bistum verlassen.

Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte Cusanus als Kurienkardinal in Rom bzw. in Mittelitalien. Der damalige Papst war Pius II. (1458–1464), vormals Enea Silvio Piccolomini, einer der ersten hochgebildeten Humanisten auf dem Stuhle Petri und ein Freund von Cusanus seit den 30er Jahren des 15. Jahrhunderts. Er hatte ihn dazu aufgefordert, nach Rom zu kommen. Am 11. August 1464 starb Nikolaus in Todi in Umbrien. Er liegt begraben in seiner römischen Titelkirche San Pietro in Vincoli; sein Herz befindet sich im St. Nikolaus-Hospital in Kues, das er zusammen mit seinen Geschwistern gestiftet hat. Die Stiftung erfüllt noch heute ihren ursprünglichen Zweck als Altenheim.

Das Bemerkenswerte am Leben von Cusanus ist, dass er nie die ruhige und zurückgezogene Existenz eines Universitätsgelehrten führte und eine solche auch nicht führen wollte (er hatte zwei Angebote für kirchenrechtliche Lehrstühle, die er ablehnte), sondern über viele Jahre hinweg hohe politische und zugleich kirchliche Ämter innehatte und trotzdem auf vielen Gebieten, vor allem im Bereich der Theologie und der Philosophie, große Leistungen vollbrachte. Auch für die experimentellen Wissenschaften interessierte er sich²; Cusa-

² Vgl. F. Nagel, Nikolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften (BCG 9), Münster 1984.

nus schrieb ein Buch über Experimente mit der Waage, die er selbst durchgeführt hatte (*Idiota de staticis experimentis*)³. Er betrieb ebenfalls astronomische Forschungen, und eine der ältesten Landkarten von Mitteleuropa geht auf ihn zurück. Wir haben von dieser Tatsache Kenntnis, weil auf der zweitältesten Karte des deutschen Reiches, die erhalten geblieben ist, zwischen den Städten Trier und Koblenz nur ein Ort eingetragen ist, das kleine Dorf Kues, aus dem unser Nikolaus Cusanus stammt.⁴

Außerdem bewies er noch vor dem italienischen Humanisten Lorenzo Valla (1405/07–1457) die Unechtheit der sogenannten Konstantinischen Schenkung.⁵ Der Kölner Historiker Erich Meuthen (1929–2018) nennt Cusanus den „ersten Rechtshistoriker im strengen Sinn“⁶.

Er überwand auch durch spekulative Überlegungen das ptolemäisch-geozentrische Weltbild, demzufolge die Erde im Mittelpunkt des Universums ist. Cusanus ist allerdings kein Anhänger des kopernikanischen Heliozentrismus; für ihn gibt es keinen Mittelpunkt in einem „privativ“ unendlichen Universum, dessen Anfang und Ende nicht feststellbar sind.⁷

Nikolaus von Kues, der geistig an der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit steht und allgemein als der bedeutendste Philosoph

³ Vgl. *Idiota de staticis experimentis*, in: Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Band V. Ed. R. Steiger, Hamburg ²1983, 221–241. – Die Werke des Nikolaus von Kues werden im Folgenden abgekürzt nach dieser Heidelberger Ausgabe („h“) zitiert; die römische Zahl steht für den Band, „n.“ (numerus) für den Textabschnitt bzw. „p.“ (pagina) für die Seitenzahl.

⁴ Vgl. W. Kreuer, *Monumenta cartographica 1490–1525* (Essener geographische Schriften 3), Essen 1996; P. H. Meurer, *Zur Systematik der Cusanus-Karten. Überlegungen aus der Sicht der rheinischen Landeskunde*, in: *Kartographische Nachrichten* 33 (1983) 219–225.

⁵ Vgl. J. Miethke, Die „Konstantinische Schenkung“ in der mittelalterlichen Diskussion. Ausgewählte Kapitel einer verschlungenen Rezeptionsgeschichte, in: A. Goltz, H. Schlange-Schöningen (Hg.), *Konstantin der Große. Das Bild des Kaisers im Wandel der Zeiten* (BAKG 66), Köln – Weimar – Wien 2008, 35–108, hier: 72.

⁶ E. Meuthen, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie* (BCG, Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum 1964), Münster ⁷1992, 26.

⁷ Vgl. *De docta ignorantia* II,11: h I. Ed. E. Hoffmann, R. Klibansky, Leipzig 1932, p. 99,13 – p. 102,26.

des 15. Jahrhunderts gilt, eröffnet mit seiner Person die Reihe jener europäischen Denker, die nicht gebunden an eine Institution, sondern nur individuell auf sich gestellt die Entwicklung der neuzeitlichen Wissenschaften maßgeblich geprägt haben.

Ebenso wie er selbst keiner wissenschaftlichen Schule angehörte, so hat er auch seinerseits keine Schule gebildet. Das Denken des Cusanus eignet sich nicht für eine schulmäßige Aneignung, und er selbst stand der Haltung der Universitätswissenschaft skeptisch gegenüber. Sein Ideal ist nicht die professorale, sich aus Büchern und überkommenem Wissen speisende Existenz (obwohl er ein großer Büchersammler war, wie man an seiner Bibliothek im St. Nikolaus Hospital in Kues sehen kann⁸), sondern die Haltung des *idiota*, des Laien, der vorurteilsfrei die Phänomene der Wirklichkeit untersucht und zu ihrem tieferen Grund vordringt. Sein Motto lautet: „*sapientia clamat in plateis*“ („Die Weisheit schreit auf den Plätzen“)⁹, d. h. man muss die Weisheit in der Erfahrung des Alltäglichen suchen und zu erkennen lernen, wie Cusanus in der Schrift „Der Laie über die Weisheit“ darlegt.

Nikolaus von Kues war in der frühen Neuzeit eine Art Geheimtipp.¹⁰ Im 19. und 20. Jahrhundert vollzog sich aber allmählich eine umfassende Cusanus-Renaissance, die Nikolaus insbesondere als den großen Philosophen der *coincidentia oppositorum*, des Ineinsfalls der Gegensätze, und der *docta ignorantia*, des belehrten bzw. wissenden Nichtwissens, würdigte. Eine ähnliche Bekanntheit erlangte die Formel, die im Zentrum dieses Beitrags steht: *Una religio in rituum varietate* – „eine Religion in der Vielfalt der Riten“.

⁸ Vgl. J. Marx, Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel, Trier 1905.

⁹ *Idiota de sapientia* I: h V², n. 3,11.

¹⁰ Vgl. S. Meier-Oeser, Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert (BCG 10), Münster 1986.

2 Die Bedeutung der Formel *una religio in rituum varietate* für die Religionstheologie und den interreligiösen Dialog

Die Wendung „eine Religion in der Vielfalt der Riten“ bezeichnet die Leitidee der Schrift „*De pace fidei*“ („Der Friede im Glauben“)¹¹, die Nikolaus von Kues im September 1453 als Reaktion auf die Eroberung Konstantinopels durch den türkischen Sultan Mehmed II. (1432–1481) am 29. Mai 1453 verfasst hat, wie aus der einleitenden Passage dieses Buches hervorgeht:

„Die Kunde von den Grausamkeiten, die kürzlich in Konstantinopel vom Türkenkönig verübt worden sind und jetzt bekannt wurden, hat einen Mann, der jene Gebiete einstmals sah, so mit Inbrunst zu Gott erfüllt, dass er unter vielen Seufzern den Schöpfer aller Dinge bat, er möge die Verfolgung, welche wegen der verschiedenen Religionsausübung mehr denn je wütete, in seiner Güte mildern. Da geschah es, dass dem ergriffenen Mann nach einigen Tagen – wohl auf Grund der täglich fortgesetzten Betrachtung – eine Schau zuteilwurde, aus der er entnahm, dass es möglich sei, durch die Erfahrung weniger weiser Männer, die mit all den verschiedenen Gewohnheiten, welche in den Religionen über den Erdkreis hin beobachtet werden, wohl vertraut sind, eine einzige und glückliche Einheit zu finden, und durch diese

¹¹ Textkritische Edition von *De pace fidei*: h VII: De pace fidei. Epistula ad Ioan-nem de Segobia. Ed. R. Klibansky, H. Bascour OSB, Hamburg 1959. – Deutsche Übersetzungen der Schrift: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Band III. Herausgegeben und eingeführt von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, Wien 1964 (²1989), 705–797; Nikolaus von Kues, Textauswahl in deutscher Übersetzung. 1. De pace fidei – Der Friede im Glauben. Deutsche Übersetzung von R. Haubst, Trier ³2003. – Der lateinische Text von *De pace fidei* und die beiden genannten deutschen Übersetzungen sind als Digitalisate im Internet zugänglich (www.cusanus-portal.de). – Sekundärliteratur zu *De pace fidei*: M. Seidlmayer, „Una religio in rituum varietate“. Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Kues, in: ders., Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen, Göttingen 1965, 215–271; R. Haubst (Hg.), Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 (MFCG 16), Mainz 1984; M. Riedenauer, Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus, Stuttgart 2007.

auf geeignetem und wahren Weg einen ewigen Frieden in der Religion zu bilden.“¹²

Ein dauerhafter Friede zwischen den Religionen ist dann möglich, wenn deren Anhänger erkennen, dass alle Religionen einen übereinstimmenden Kern voraussetzen, der sich in unterschiedlichen Riten und Gebräuchen ausdrücken kann. Dies meint Cusanus mit der Wendung: „eine Religion in der Vielfalt der Riten“, die er bereits im ersten Kapitel der Schrift als anzustrebendes Erkenntnisziel nennt:

„Wenn es Dir [angesprochen wird Gott Vater; Verf.] so zu handeln gefällt, werden Schwert und blanker Hass und jegliches Unheil aufhören, und alle werden erkennen, wie es nur eine einzige Religion in der Vielfalt der Riten gibt.“¹³

In verschiedenen sprachlichen Variationen fließt die mit dieser Wendung bezeichnete Sache im Verlauf des fiktiven Dialoges von *De pace fidei* immer wieder in die Überlegungen ein und wird schließlich am Ende als feierlicher Konferenzbeschluss verkündet. Dieser Beschluss lautet folgendermaßen:

„Es wurde also im Himmel des Verstandes die Eintracht unter den Religionen auf die geschilderte Weise beschlossen. Der König der Könige gab den Befehl, dass die weisen Männer heimkehren und die Völker zur Einheit in der wahren Gottesverehrung anleiten sollten und dass sie dabei die dienenden Geister leiten und ihnen beistehen sollten. Alsdann sollten sie sich, mit Vollmacht für alle ausgestattet, in Jerusalem, dem gemeinsamen Zentrum versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf ihm den ewigen Frieden aufbauen, damit der Schöpfer aller, der in Ewigkeit gepriesen sei, in Frieden verherrlicht werde.“¹⁴

Die Wendung *una religio in rituum varietate* ist in dieser Form eine Sprachschöpfung von Cusanus. Bezogen auf den innerchristlichen Bereich finden sich ähnliche Formulierungen bei Anselm von Havel-

¹² De pace fidei 1: h VII, n. 1, p. 3,3 – p. 4,5; deutsche Übersetzung weitgehend nach: Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Band III (s. Anm. 11), 707.

¹³ De pace fidei 1: h VII, n. 6, p. 7,10–11.

¹⁴ De pace fidei 19: h VII, n. 68, p. 62,19 – p. 63,5.

berg (um 1099–1158), einem Theologen des 12. Jahrhunderts,¹⁵ in der kanonistischen Literatur und in den Hussitenbriefen des Cusanus¹⁶. Die Auffassung, dass in der einen Kirche – synchron und diachron – verschiedene Riten und Gebräuche die Glaubenseinheit nicht infrage stellen, war auch dem Mittelalter durchaus vertraut.

Anders verhält es sich mit der Ausweitung dieser Formel auf die Gesamtheit der Religionen. Nikolaus von Kues las in dem zur *Collectio Toletana* (einer Sammlung islamischer bzw. islamkundlicher Schriften, die Petrus Venerabilis [1092/94–1156] 1142/43 von Berufsübersetzern in Toledo vom Arabischen ins Lateinische übersetzen ließ) gehörenden islamischen Traktat *Lex sive doctrina Mahumeti* die Aussage aus dem Mund des Propheten Mohammed, dass die Religion (*lex*) bzw. der Glaube aller Propheten vor ihm einer gewesen sei, aber sie verschiedene Riten gehabt hätten. Diese Stelle bringt das genuin islamische Offenbarungs- und Prophetieverständnis zum Ausdruck.¹⁷ Cusanus notierte dazu an den Rand: „*fides una, ritus diversus*.“¹⁸ Diese Formulierung steht seiner eigenen Formel schon sehr nah. Nikolaus wurde also wohl durch seine Beschäftigung mit dem Islam zu seiner Leitidee inspiriert.

In seiner inhaltlichen Ausgestaltung unterscheidet sich das cusanische Programm allerdings tiefgreifend vom islamischen Vorbild. Nikolaus behauptet nicht, dass alle Religionsstifter, alle Propheten letztlich dasselbe lehren (das ist die islamische Position), sondern dass alle Religionen auf denselben Voraussetzungen basieren.¹⁹ Diese Voraussetzungen freizulegen, ist die eine Aufgabe des himmlischen Religionsgesprächs zwischen dem göttlichen Wort, Petrus und Paulus²⁰ auf

¹⁵ Vgl. K. Schreiner, „Tolerantia“. Begriffs- und wirkungsgeschichtliche Studien zur Toleranzauffassung des Kirchenvaters Augustinus, in: A. Patschovsky, H. Zimmermann (Hg.), *Toleranz im Mittelalter*, Sigmaringen 1998, 335–389, hier: 341–343.

¹⁶ Vgl. *De usu communionis* I: h XV/1, n. 10, 15–18; E. Meuthen, *Der „Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis“*, in: MFCG 8 (1970) 11–114, hier: 58–62.

¹⁷ Zum islamischen Prophetenverständnis äußert sich Nikolaus von Kues in *Cribratio Alkorani* I,2: h VIII. Ed. L. Hagemann, Hamburg 1986, n. 27.

¹⁸ Cod. Cus. 108, fol. 25^v; vgl. *De pace fidei*: h VII, p. XXXIX.

¹⁹ Vgl. *De pace fidei* 4: h VII, n. 10, p. 11, 11–12.

²⁰ Petrus obliegt es, wohl wegen des ihm in Mt 16,16 zugeschriebenen Messiasbekenntnisses, die christologische Thematik in den Kapiteln 11 bis 15 darzulegen. Paulus zitiert sich im 16. Kapitel über die Rechtfertigung durch den Glauben

der einen und 17 weisen Männern als Vertretern der Cusanus bekannten Völker und Religionen auf der anderen Seite. Die andere Aufgabe besteht darin, Innen- und Außenseite des Religiösen, *religio* bzw. *fides* auf der einen und *ritus* auf der anderen Seite, genau voneinander zu unterscheiden. Auf diese Weise strebt Nikolaus eine Übereinkunft zwischen den Religionen an, deren Grundstruktur man als differenzierten Konsens bezeichnen kann: Einheit in den zentralen Glaubensinhalten – legitime Vielfalt im Ausdruck dieser Glaubensinhalte durch Riten und Gebräuche aller Art. Der Begriff des *ritus* hat also bei Nikolaus von Kues ein sehr weites Spektrum, er bezeichnet nicht nur die spezifische Gestalt des Gottesdienstes, sondern praktisch alle sinnlich wahrnehmbaren Religionsvollzüge, wie in den Kapiteln 17 bis 19 der Schrift deutlich wird.

Cusanus' Verständnis der wahren Religion, der *una religio*, orientiert sich an seinem christlichen Glauben, dessen Wahrheit seiner Überzeugung nach dem philosophischen Nachvollzug zugänglich ist und deshalb universale Geltung beanspruchen kann. Auch die cusanische Leitidee *una religio in rituum varietate* ist nicht als Glaubenssatz, sondern als philosophisches Urteil zu verstehen, welches Cusanus aus dem ontologischen Vorrang der Einheit gegenüber der Vielheit ableitet.²¹

Im zweiten Teil von *De pace fidei* (Kapitel 4–16) werden die zentralen Inhalte der genannten *una religio* festgestellt, die, wie gesagt, mit dem Kern des christlichen Glaubens nach cusanischem Verständnis identisch sind. Die „eine Religion“ fußt zunächst auf einem monotheistisch-trinitarischen Gottesverständnis (Kapitel 4–10), aber zweifelsohne noch wichtiger für den Kardinal ist die Frage der Gottessohnschaft und Heilsmittlerschaft Jesu Christi (Kapitel 11–15).

Seine zentralen Argumente in diesem Punkt lauten: (1) Nur in der Person eines gottmenschlichen Mittlers erfüllt sich der Sinn von Religion, nämlich die Einung mit Gott, der die Unsterblichkeit und Glückseligkeit selbst ist, die der Mensch sucht.²² (2) Der einzige Mensch, der durch die universale Verehrung, die ihm zuteil wird (Cusanus bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf die Wert-

selbst und umreißt dann in den Kapiteln 17 bis 19 die noch ausstehenden Riten und Sakramente.

²¹ Vgl. *De pace fidei* 4: h VII, n. 11, p. 11, 21.

²² Vgl. *De pace fidei* 13: h VII, n. 44, p. 41, 9–24.

schätzung, die Jesus bei den Muslimen genießt), und seinen Lebensweg, die jungfräuliche Geburt, die Wunder und die Treue zu seiner Botschaft bis zum Kreuzestod, Anspruch darauf erheben kann, der gottmenschliche Mittler zu sein, ist Jesus von Nazareth.²³ Aus der Verschränkung der beiden Argumentationsstränge ergibt sich, dass uns nur der Glaube an Jesus Christus als dem Heilsmittler zu jener Glückseligkeit führt, die alle Menschen von Natur aus ersehnen.

Der christliche Glaube, wie ihn Cusanus in *De pace fidei* vorstellt, ist also nicht eine Ansammlung von vielen Ge- und Verboten, sondern ein auf ein Ziel ausgerichteter Weg, nämlich die Verheißung des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott. Cusanus betrachtet Christus in erster Linie als den Mittler zur Gotteskindschaft, nur nachrangig als den Erlöser aus Sünde und Schuld. Vom göttlichen Gericht und von der Hölle ist überhaupt nicht die Rede.

Im 16. Kapitel lässt Cusanus den Apostel Paulus mit großer Entschiedenheit erklären, dass nicht die Werke den Menschen zum Heil führen, sondern der Glaube, der auf die Gnade Gottes in Jesus Christus vertraut und nicht auf das eigene Verdienst pocht.²⁴ Als den verbindlichen Kern der allen Nationen bekannten und mit der natürlichen Vernunft erkennbaren ethischen Normen bezeichnet Cusanus das Gebot der Gottesliebe, die goldene Regel sieht er als Maxime für den Umgang der Menschen untereinander. Die Liebe betrachtet er als die Vollendung des göttlichen Gesetzes.²⁵

Die „Riten“, mit denen sich der kurze letzte Teil der Schrift (Kap. 17–19) befasst, nennt der Kardinal die veränderlichen Zeichen der

²³ Vgl. *De pace fidei* 12: h VII, n. 38–41, p. 37,9 – p. 39,9.

²⁴ Vgl. *De pace fidei* 16: h VII, n. 55–58, p. 52,10 – p. 55,1.

²⁵ Auf die Frage des Tataren: „Es gebührt sich, die Gebote Gottes zu erfüllen. Doch die Juden sagen, sie hätten diese Gebote durch Moses, die Araber: (sie hätten) sie durch Mohammed, und die Christen: durch Jesus. Vielleicht verehren auch andere Völkerschaften ihre eigenen Propheten, durch deren Hände sie die göttlichen Vorschriften erhalten zu haben behaupten. Wie können wir da zur Einmütigkeit gelangen?“ antwortet Paulus: „Die göttlichen Gebote sind sehr kurz und allen wohlbekannt. Sie sind allen Nationen gemeinsam. Ja, das Licht, das sie uns zeigt, ist der Vernunft-Seele anerschaffen. Denn in uns spricht Gott, daß wir ihn, von dem wir das Sein empfangen, lieben und dem anderen nur das tun sollen, von dem wir wollen, daß es uns geschehe. Die Liebe ist also die Vollendung des Gesetzes Gottes, und alle Gesetze werden auf sie zurückgeführt.“ (*De pace fidei* 16: h VII, n. 59, p. 55,5–15; deutsche Übersetzung: Nikolaus von Kues, Textauswahl [s. Anm. 11], 55.)

unveränderlichen Glaubenswahrheit.²⁶ Die Sakramente der Taufe und der Eucharistie werden in den Kapiteln 17 und 18 etwas eingehender erklärt (interessanterweise ist ein „Böhme“, also eine Gestalt, bei der im 15. Jahrhundert jedermann an die Hussiten dachte, der Gesprächspartner des Paulus bei der Eucharistief Frage), in ihrer theologischen Bedeutung allerdings auf das Wesentliche reduziert.²⁷ Die restlichen Sakramente werden – mit Ausnahme der Buße, die überhaupt nicht erwähnt wird – ganz kurz im Kapitel 19 abgehandelt.

Der cusanische Lösungsversuch der Religionenproblematik nimmt, vorgängig zur Betrachtung der verschiedenen Religionen, das religiöse Verhältnis selbst in den Blick und versucht zu zeigen, dass dieses für das Menschsein konstitutiv ist, aber zugleich vom Menschen her nicht ausgefüllt werden kann. Dieser Ansatz führt zu einer auf philosophischen Prämissen fußenden Theologie der Religion, welche in eine christozentrische Theologie der Religionen mündet.²⁸ Es ist offensichtlich, dass Nikolaus keine alle Religionssysteme gleichermaßen umgreifende Perspektive entwickelt. Ob es eine solche umfassende Perspektive überhaupt geben kann, ist ohnehin zweifelhaft.

Religionstheologisch bedeutsam und für die gesamte abendländisch-christliche Tradition alles andere als selbstverständlich ist in diesem Zusammenhang allerdings die Tatsache, dass es Cusanus durch die Annahme, alle Religionen fußten auf denselben Voraussetzungen, gelingt, die vielen Religionen in ein positives Verhältnis zum Christentum zu bringen. Diese Annahme impliziert ja zunächst, dass es auch den nichtchristlichen Religionen um den einen Gott geht, dass auch in den anderen Religionen das in allen Menschen von Natur her angelegte Streben nach Gotteserkenntnis und Gottes-

²⁶ Vgl. *De pace fidei* 16: h VII, n. 55, p. 51,16 – p. 52,2.

²⁷ Mit Blick auf die Eucharistie heißt es etwa: „Dieses Sakrament der Eucharistie stellt nichts anderes dar, als daß wir aus Gnade in Christus Jesus, ähnlich wie wir in dieser Welt durch Brot und Wein erquickt werden, die Erquickung ewigen Lebens erlangen. Wenn wir also glauben, daß Christus die Speise des Geistes ist, dann empfangen wir ihn unter den Gestalten, die den Leib speisen.“ (*De pace fidei* 17: h VII, n. 63, p. 58,13–17; deutsche Übersetzung: Nikolaus von Kues, Textauswahl [s. Anm. 11], 58.)

²⁸ Vgl. dazu J. Stallmach, *Einheit der Religion – Friede unter den Religionen*. Zum Ziel der Gedankenführung im Dialog „Der Friede im Glauben“, in: Haubst (Hg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues* (s. Anm. 11), 61–81, hier: 63.

liebe sich auswirkt. Sie bedeutet außerdem, dass die verschiedenen Religionen in ihrem Ziel konvergieren und dass die Verwirklichung dieses Zieles in den verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten sich in unterschiedlicher Weise ausdrückt.²⁹

Obwohl die latent paternalistische Attitüde des inklusivistischen Ansatzes natürlich auch in der cusanischen Religionstheologie zum Tragen kommt, kann man den Kardinal aus Kues doch als einen bedeutenden Wegbereiter des interreligiösen Dialoges und zugleich einer die Begegnung zwischen den Religionen systematisch begründenden und fördernden Theologie der Religionen bezeichnen. Der interreligiöse Dialog fordert nicht den Verzicht auf die eigene Position, aber er verlangt danach, wie Cusanus einsieht, anzuerkennen, dass auch der Andersdenkende ehrlich und ernsthaft nach der religiösen Wahrheit sucht und dass diese Suche letztlich nicht vergeblich ist. „Es sollte niemand daran zweifeln“, so schreibt Nikolaus in *De docta ignorantia*, „dass der gütige Gott alles auf sich hin geschaffen hat und nicht will, dass etwas von dem, was er geschaffen hat, verloren gehe. Er möge auch wissen, dass er der freigiebigste Belohner all derer ist, die ihn verehren.“³⁰

Nikolaus ist weiterhin ein Wegbereiter der Begegnung zwischen den Religionen, weil er zu den wenigen Vertretern der christlichen Überlieferung gehört, die sich überhaupt um seriöse Informationen über andere Religionen, insbesondere den Islam, bemüht haben. Wir wissen, dass er den Koran, mit dem er sich insbesondere in der 1460/61 entstandenen Schrift *Cribratio Alkorani* auseinandersetzt, mehrmals in seinem Leben genau studiert hat³¹, und dass er intensiv nach Abschriften islamkundlicher Texte forschte.³² Die Neugierde und das Interesse für das Fremde sind geradezu typisch für Cusanus. Bereits in seiner ersten Predigt von Weihnachten 1430 berichtet Nikolaus stolz, er habe mit Juden über die göttliche Trinität und die Inkarnation gesprochen.³³ Das Projekt von Johannes von Segovia

²⁹ Vgl. E. Benz, *Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, Wiesbaden 1961, 26.

³⁰ *De docta ignorantia* II,12: h I, p. 110,8–10.

³¹ Vgl. J. E. Biechler, *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*, in: *Manuscripta* 27 (1983) 91–100.

³² Vgl. *Cribratio Alkorani* Prol. 1: h VIII, n. 2–4.

³³ Vgl. *Sermo* I: h XVI, n. 7,27–31: „*Ego etiam aliquando disputando deprehendi*

(um 1393–1458), den er beim Basler Konzil kennengelernt hatte, die Auseinandersetzung mit den Muslimen *per viam pacis et doctrinae*, „auf dem Weg des Friedens und der Belehrung“, zu führen,³⁴ begrüßt Cusanus mit Nachdruck und bezeichnet es als identisch mit dem Anliegen von *De pace fidei*.³⁵ Der Versuch dieses spanischen Theologen, sich mit den Muslimen friedlich und über das Gespräch zu einigen, ist nach Auffassung des Kardinals sowohl im göttlichen als auch im menschlichen Recht begründet.³⁶ Er erläutert dies in einem Brief an Johannes von Segovia vom 29. Dezember 1454 folgendermaßen:

„Wenn wir gemäß der Lehre Christi vorgehen, werden wir nicht in die Irre gehen, sondern sein Geist wird in uns sprechen, dem die Feinde Christi nicht widerstehen können. Wenn wir aber den Angriff durch das Schwert wählen, müssen wir fürchten, dass wir, zum Schwert greifend, durch das Schwert untergehen (vgl. Mt 26,52). Allein die Verteidigung ist ohne Gefahr für den Christen.“³⁷

An einer späteren Stelle des Briefes resümiert Cusanus seine Einstellung mit den Worten: *potius putem conferendum quam bellandum* – „ich halte es für besser, miteinander zu sprechen als gegeneinander Krieg zu führen“³⁸.

Die cusanische Idee von der einen Religion in der Vielfalt der Riten kann auch die gegenwärtigen Bemühungen um eine intellektuelle Be-

sapientes Judaeos ad credendum Trinitatem inducibiles. Sed quod Filius in divinis sit incarnatus, hoc est, in quo sunt indurati nec rationes nec prophetias audire volunt.“ – Eine ähnliche Formulierung findet sich in dem Brief an Johannes von Segovia vom 29. Dezember 1454: „*Expertus sum tam apud Iudaeos quam ipsos Teucros non esse difficile persuadere trinitatem in unitate substantiae. Sed circa unionem ypostaticam, in qua principaliter ultra unum Deum colentes nostra fides consistit, non minus difficile erit nunc quam semper ab initio.*“ (Epistula ad Ioannem de Segobia: h VII, p. 98,4–8.)

³⁴ Die Wendung *per viam pacis et doctrinae* findet sich im Prolog der verschollenen dreisprachigen Ausgabe des Korans von Johannes von Segovia; vgl. *De pace fidei*: h VII, p. XLVII; M. Alvarez-Gómez, *Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa*, in: *La Ciudad de Dios* 212 (1999) 299–340, hier: 306f.

³⁵ Vgl. Epistula ad Ioannem de Segobia: h VII, p. 96,21–97,5.

³⁶ Vgl. ebd. p. 97,5–6.

³⁷ Ebd. p. 97,6–11.

³⁸ Ebd. p. 100,13–14.

wältigung des Problems der Religionenvielfalt bereichern. Man kann sie als ein wertvolles hermeneutisches Prinzip betrachten, durch welches die Anliegen der überlieferten Religionssysteme mit Blick auf das gemeinsame Anliegen von Religion, das Nikolaus von Kues als das dem Menschen gleichsam angeborene Streben nach Wahrheit und Heil charakterisiert, zur Sprache gebracht werden können.

Noch deutlicher als in Hinblick auf die Religionstheologie und den interreligiösen Dialog wird die Bedeutung der cusanischen Wendung von der einen Religion in der Vielfalt der Riten bei der Frage nach dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander. Davon soll nun die Rede sein.

3 Die Aktualität der cusanischen Formel *una religio in rituum varietate* mit Blick auf die innerchristliche Ökumene

Während sich Anhänger der nichtchristlichen Religionen logischerweise an der christlichen Prägung der „einen, wahren Religion“ im Sinne von Cusanus stören, entfällt dieser Anstoß im innerchristlichen Kontext. Der im 15. Jahrhundert, also vor der Reformation, entstandene Entwurf enthält nur wenige Aussagen, die man als exklusiv „römisch-katholisch“ im konfessionskundlichen Sinne bezeichnen könnte. Diese Einschätzung wird *ex negativo* bestätigt durch das Urteil, das der Philosoph Etienne Gilson (1884–1978), ein führender Repräsentant des französischen Katholizismus vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) über *De pace fidei* fällte:

„Hier endigt das Buch über den *Frieden im Glauben* des Kardinals Nikolaus von Cues, dem niemand einen ängstlichen Geist, noch enge Gesichtspunkte vorwerfen wird. Diese kleine Schrift ist in doppeltem Sinne überraschend, daß sie geschrieben wurde und daß die Kirche sie niemals verurteilt hat.“³⁹

An verschiedenen Stellen läuft die Argumentation des großen Kanonisten Nikolaus von Kues sogar den damals geltenden Normen in geradezu provokanter Weise zuwider. So postuliert er, dass die Beschneidung toleriert werden, ja sogar von der bisher unbeschnitte-

³⁹ E. Gilson, *Die Metamorphosen des Gottesreiches*, München u. a. 1959, 177 [Hervorhebung im Original].

nen Mehrheit der Christen um des Friedens willen übernommen werden könne, sofern nur der wahre Glaube von allen angenommen werde.⁴⁰ Das Unionskonzil von Florenz (1431–1445) hat dagegen 1442 die Beschneidungspraxis im Dekret für die Jakobiten mit scharfen Worten verurteilt und die Abkehr von dieser Praxis für heilsnotwendig erklärt.⁴¹ Die Heilsnotwendigkeit der Taufe gilt Cusanus zufolge nur für die Erwachsenen und er bemerkt in diesem Zusammenhang sogar, dass diese auch ohne dieses Sakrament gerettet werden könnten, sofern sie nicht in der Lage seien, es zu empfangen.⁴² Er nimmt damit die Position des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg (vgl. LG 14/16) und widerspricht zugleich der feierlichen Erklärung des Konzils von Florenz im bereits erwähnten Dekret für die Jakobiten, dass „niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden“⁴³ könne. Auch die vom IV. Laterankonzil 1215 erlassene Verpflichtung zum (mindestens) jährlichen Kommunionempfang an Ostern⁴⁴ unterschlägt Cusanus und lobt dagegen pauschal die Gläubigen, die aus Demut darauf verzichten zu kommunizieren.⁴⁵ Für die Einordnung dieser überraschenden Position des Cusanus muss man wissen:

„Nikolaus von Kues lehrt eine Personalpräsenz oder Wortpräsenz Christi im Abendmahl, aber keine Realpräsenz. Von daher ist es verständlich, dass er nicht für eine häufige Kommunion wirbt, sondern die geistige [Kommunion] nicht nur für ausreichend hält, sondern gar für den Ausdruck von Demut. Es zeigt sich bei diesem Thema erneut, Nikolaus steht mit seiner Deutung des Abendmahls als *cibus spiritualis* ganz in einer platonisch-neuplatonischen Tradition, die über Origenes, die Antiochener, über

⁴⁰ Vgl. De pace fidei 16: h VII, n. 60, p. 55,20 – p. 56,15.

⁴¹ Vgl. H. Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping herausgegeben von P. Hünemann, Freiburg i. Br. u. a. 1991, 466 (n. 1348).

⁴² Vgl. De pace fidei 17: h VII, n. 62, p. 57,13–14.

⁴³ Denzinger, Kompendium (s. Anm. 41) 468 (n. 1351).

⁴⁴ Vgl. ebd. 364 (n. 812).

⁴⁵ Vgl. De pace fidei 18: h VII, n. 66, p. 61,3–5.

Augustin bis in seine Zeit des Renaissance-Humanismus hinein lebendig ist und darüber hinaus zu Zwingli und Calvin führt, nicht aber zu Luther und auch nicht zum Tridentinum.⁴⁶

In der Frage der Rechtfertigung durch den Glauben argumentiert Cusanus so, dass er von dem hessischen Reformator Johannes Kymeus (1498–1552) nicht ohne Grund als Vorläufer Martin Luthers (1483–1546) betrachtet wurde. Kymeus schreibt in seiner 1538 in Wittenberg erschienenen Abhandlung „Des Babsts Hercules wider die Deudschen“ mit Blick auf das 16. Kapitel von *De pace fidei*:

„Hie sihet man, wie das dieser Lerer aus S. Pauli schrifften mitten inn der nacht das helle liecht des erkenntnis Christi erlangt hat, da er so klerlich bezeugt, man solt den rechten ewigen seggen inn keinem Gesetz nach Ceremonien suchen, der allein inn Christo, dem samen Abrahe, stehet, vnd durch den Glauben erlangt wird.“⁴⁷

Deshalb wurde Cusanus auch in den 1556 erstmals erschienenen und dann vielfach erweiterten Katalog des Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) der vorreformatorischen „Zeugen der Wahrheit“ der Reformation (*Catalogus testium veritatis*) aufgenommen.⁴⁸ Das Sakrament der Eucharistie deutet Cusanus so symbolistisch, dass man ihn im Zeitalter der Kirchenspaltung wohl eher unter die Zwinglianer als unter die Vertreter der Papstkirche eingereiht hätte.⁴⁹ Nikolaus recurriert zwar formal auf den 1215 dogmatisierten Begriff der Transsubstantiation, betont allerdings zugleich, dass der Empfang

⁴⁶ K.-H. Kandler, *Cibus mentis*. Nikolaus von Kues über das heilige Abendmahl, in: KuD 50 (2004) 184–200, hier: 199 [kursiv im Original].

⁴⁷ J. Kymeus, *Des Babsts Hercules wider die Deudschen*, Wittenberg 1538. Als Beitrag zum Nachleben des Nikolaus von Cues im 16. Jahrhundert eingeleitet und herausgegeben von O. Menzel, Heidelberg 1941, 69. – Der Titel „Des Babsts Hercules“ ist eine Anspielung auf die Bezeichnung von Cusanus als „Hercules tamen omnium Eugenianorum – Herkules aller Eugenianer“, die von Enea Silvio Piccolomini (1405–1464) stammt und sich auf Nikolaus’ unermüdlichen Einsatz für die Interessen von Papst Eugen IV. in den 1440er Jahren bezieht (vgl. Euler, *Studien zur Biographie und Theologie* [s. Anm. 1], 31).

⁴⁸ Vgl. K.-H. Kandler, Nikolaus von Kues als *testis veritatis*. Beitrag eines evangelisch-lutherischen Theologen zur Wirkungsgeschichte von *De pace fidei*, in: MFCG 17 (1986) 223–233. – In einem Anhang zu diesem Artikel (vgl. ebd. 234) ist der Cusanus betreffende Eintrag im *Catalogus testium veritatis* abgedruckt.

⁴⁹ Vgl. Anm. 27.

des Eucharistiesakraments keineswegs heilsnotwendig ist.⁵⁰ Das Papstamt kommt in der Schrift über den Frieden genauso wenig vor wie dasjenige der Bischöfe. Vom Priestertum (*sacerdotium*) wird gesagt, dass es in allen Religionen existiert.⁵¹ Das für den nachtridentinischen Katholizismus so wichtige Beichtsakrament hat Cusanus, wie bereits erwähnt, in seiner Aufzählung der „Riten“ ganz unterschlagen.

Ich teile die Einschätzung des Mediävisten Michael Seidlmayer (1902–1961), dass sich Cusanus’

„ganzes Glaubensbewußtsein auf einen sehr einfachen, großlini-
gen, ganz auf das Substantiellste ausgerichteten – anders aus-
gedrückt: auf einen *dogmatisch undifferenzierten* – Glauben kon-
zentriert. Es ist im wesentlichen der Glaube der frühen, d. h. der
vorscholastischen Kirche und Theologie, der das Feld nur mit
den Marksteinen der unveräußerlichen Glaubenstatsachen ab-
steckt und im übrigen innerhalb derselben alle Bewegungsfreiheit
läßt.“⁵²

Cusanus geht es darum, die universal nachvollziehbare Tiefendi-
mension der christlichen Glaubens- und Morallehren aufzuweisen
und alle dabei hinderlichen Abgrenzungen zu vermeiden. Gerade in
dieser Hinsicht ist sein Ansatz in *De pace fidei* für den heutigen Öku-
menismus von großer Bedeutung. Sein vor der Konfessionsspaltung
verfasster Text zeigt geradezu mustergültig, worauf es im christli-
chen Glauben wirklich ankommt und dass die konfessionellen Ei-
gentümlichkeiten lediglich von nachrangiger Bedeutung sind, jeden-
falls in der Hierarchie der Wahrheiten weit hinter dem rangieren,

⁵⁰ Vgl. *De pace fidei* 18: h VII, n. 66, p. 60,19 – p. 61,5.

⁵¹ Vgl. *De pace fidei* 19: h VII, n. 67, p. 61,196.

⁵² M. Seidlmayer, „Una religio in rituum varietate“ (s. Anm. 11), 264 [Hervorhebung im Original]. In *De pace fidei* „wird der gewaltige Versuch unternommen, die Gesamtheit des Weltzusammenhangs vom *theologischen* Fundament des christlichen Glaubens aus *philosophisch*-spekulativ zu deuten. Gewiß gibt es auch gegenüber diesem Versuch noch genug an Bedenklichkeiten, an möglicher und notwendiger Kritik anzumelden. Aber das eine bleibt: es ist der geniale Versuch einer (philosophischen) *Theologie des Christentums* – und es ist bis heute der *letzte* Versuch dieser Art, denn von da ab wird es nur mehr *Theologien der Konfessionen* geben, deren jede sich in *ihren* Raum verschließend, sich selbst als die allein echte und vollchristliche versteht und alle anderen als Verfälschungen des wahren christlichen Glaubens erklärt.“ (Ebd. 268f. [Hervorhebung im Original].)

was den Kern des Christentums bzw. die *una fides orthodoxa*, den einen rechten Glauben, von dem Cusanus spricht⁵³, ausmacht.

Die Rede von der Hierarchie der Wahrheiten findet sich in der Nr. 11 des Ökumenismuskrets *Unitatis redintegratio* des II. Vatikanums.⁵⁴ Die Einfügung dieser Vorstellung in den Konzilstext beruht maßgeblich auf einer Intervention des Erzbischofs Andrea Pangrazio (1909–2005) von Gorizia in Italien am 25. November 1963 in der Konzilsaula. In seinem für katholische Verhältnisse bemerkenswerten Diskussionsbeitrag (in der Enzyklika *Mortalium Animos* aus dem Jahr 1928⁵⁵, dem bedeutendsten vorkonziliaren Dokument zur ökumenischen Problematik, war nämlich das Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten kompromisslos abgelehnt worden⁵⁶) unterschied der Erzbischof zwischen Wahrheiten, die zur „Ordnung des Zieles“ gehören (z. B. die Wahrheiten über den trinitarischen Gott, Inkarnation, Erlösung, Rechtfertigung und das ewige Leben) und solchen, die zur „Ordnung der Heilmittel“ gehören (die Anzahl der Sakramente, hierarchische Struktur der Kirche, apostolische Sukzession u. a.). Pangrazio stellt an diese Unterscheidung anknüpfend fest:

„Tatsächlich betreffen die Lehrunterschiede zwischen den Christen weniger jene Wahrheiten, die zur Ordnung des Zieles gehören, sondern eher jene, die zur Ordnung der Mittel gehören und den ersteren zweifellos untergeordnet sind. Man kann sagen, daß eine Einheit der Christen im Glauben und Bekennen der zur

⁵³ Vgl. De pace fidei 3: h VII, n. 8, p. 10,6.

⁵⁴ „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“ (UR 11; zitiert nach LThK² Ergänzungsband II [1967] 87.89.) – Vgl. B. Neumann, Pluralismus – Bedrohung der Einheit der Kirchen!? Zum Umgang mit Konflikten in der Kirche, in: US 76 (2021) 173–185, hier: 177f.

⁵⁵ Vgl. Papst Pius XI., Enzyklika *Mortalium animos*, in: AAS XX (1928) 5–16 (Lateinischer Text abrufbar unter https://www.vatican.va/content/pius-xi/la/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19280106_mortalium-animos.html [Zugriff: 21.5.2022]; deutscher Text unter http://www.kathpedia.com/index.php/Mortalium_animos_ (Wortlaut) [Zugriff: 21.5.2022]).

⁵⁶ Vgl. W. A. Euler, Die ökumenische Vision des Konzils, in: ders. (Hg.), 40 Jahre danach. Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen, Trier 2005, 115–139, hier: 133.

Ordnung des Zieles gehörenden Wahrheiten schon tatsächlich besteht.

Wenn diese Unterscheidung nach der Hierarchie der Wahrheiten und Elemente ausdrücklich angewandt wird, dann wird – so meine ich – jene Einheit besser sichtbar werden, die zwischen allen Christen schon besteht: alle Christen sind in den ersten Wahrheiten der christlichen Religion schon vereint.⁵⁷

Was Erzbischof Pangrazio als die Wahrheiten bezeichnet, die zur „Ordnung des Zieles“ gehören, entspricht im Wesentlichen dem, was Cusanus dem Bereich der *una religio* zuordnet; was Pangrazio zur „Ordnung der Heilmittel“ zählt, weist Nikolaus dem Bereich der *varietas rituum* zu.

Die Zukunft des Christentums in der westlichen Welt wird wesentlich davon abhängen, ob es gelingt, die Wucherungen des Konfessionalismus der Neuzeit als einen historischen Irrweg zu erkennen und den Mut zu einem ebenso einfachen wie klaren postkonfessionalistischen Verständnis des christlichen Glaubens zu entwickeln. Dieses sollte sich nicht an den Andersdenkende verketzernden Eifern des Konfessionalismus ausrichten, sondern an den „Liebhabern der Weisheit“, von denen Cusanus spricht⁵⁸ und die es unter Klerikern und Laien, katholischen, evangelischen, orthodoxen etc. Christinnen und Christen gleichermaßen gibt.

In Hinblick auf die innerchristliche Ökumene könnte man anstelle von *una religio in rituum varietate* natürlich auch von *una ecclesia in rituum varietate* – „eine Kirche in der Vielfalt der Riten“ sprechen. Die Einheit der Kirche wird von den Christinnen und Christen der verschiedenen Konfessionen im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis feierlich bejaht. Sie ist demzufolge kein Wunschtraum, sondern eine Realität – und zwar eine Wirklichkeit des Glaubens und für den Gläubigen, unabhängig von der empirisch feststellbaren Vielheit der Kirchen.

⁵⁷ A. Pangrazio, [Redebeitrag], in: AS II/6, 34f.; zitiert nach L. Kardinal Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“: Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung. Lateinischer und deutscher Text mit Kommentar, Paderborn 1965, 98.

⁵⁸ Vgl. De pace fidei 4: h VII, n. 10, p. 11,14.

Auch die römisch-katholische Kirche bekennt sich seit dem II. Vatikanum unumwunden dazu, dass alle getauften Christinnen und Christen untereinander in einer gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft stehen.⁵⁹ Nur auf der Basis einer letztlich von allen beteiligten Seiten gemeinsam akzeptierten und konsequent beachteten „Hierarchie der Wahrheiten“ ist aber eine ökumenische Verständigung und eine vertrauensvolle Zusammenarbeit der Kirchen *in rituum varietate* – bzw. in der heute üblichen Terminologie ausgedrückt: „in versöhnter Verschiedenheit“ – möglich, die schließlich in eine verbindliche Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft münden muss. Dass dabei lieb gewordene und Jahrhunderte lang zäh verteidigte Positionen hinterfragt werden müssen, versteht sich von selbst und auch in diesem Punkt können wir von Cusanus lernen.

Er wusste, dass es zur Natur des irdischen Menschen gehört, eine lange geübte Gewohnheit als Wahrheit zu verteidigen. „Daraus“, so schreibt er in *De pace fidei*, „entstehen nicht geringe Streitigkeiten, wenn eine jede Gemeinschaft ihren Glauben gegenüber dem der anderen vorzieht.“⁶⁰ Mit dem Beistand Gottes könne man aber lernen, beides, Gewohnheit und Wahrheit, voneinander zu unterscheiden: „Komm darum zu Hilfe!“, so bittet der höchste Engel Gott, „Du allein kannst es. Denn um Dich, den allein sie in all dem, was alle anzubeten scheinen, verehren, geht dieser Streit.“⁶¹

⁵⁹ Im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* heißt es: „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ (UR 3; zitiert nach LThK² Ergänzungsband II [1967] 53).

⁶⁰ *De pace fidei* 1: h VII, n. 4, p. 6,4–8.

⁶¹ Ebd. n. 5, p. 6,9–11.

Literatur

Primärliteratur

- Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Bände I–XX, Leipzig – Hamburg 1932–2014. [*maßgebliche kritische Ausgabe; lateinisch*]
- Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Bände I–III. Herausgegeben und eingeführt von L. Gabriel. Übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré, Wien 1964–1967 (²1982). Mit einem neuen Vorwort von W. A. Euler, Darmstadt 2014. [*deutsch*]
- Nikolaus von Kues, Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von E. Hoffmann, P. Wilpert und K. Bormann, Leipzig – Hamburg 1936ff. [*seit 1964 lateinisch-deutsch; bietet eine Vielzahl der Cusanus-Schriften in Einzelausgaben*]
- Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch – deutsch. Mit einer Einleitung von K. Bormann. Bände I–IV, Hamburg 2002. [*Auswahl aus den von E. Hoffmann, P. Wilpert und K. Bormann herausgegebenen Schriften*]

Sekundärliteratur

- M. Brösch, W. A. Euler, A. Geissler, V. Ranff (Hg.), Handbuch Nikolaus von Kues. Leben und Werk, Darmstadt 2014. [*grundlegende Informationen zum Gesamtwerk von Cusanus*]
- W. A. Euler, Studien zur Biographie und Theologie des Nikolaus von Kues (Theologie: Forschung und Wissenschaft 69), Münster 2022.
- K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie, Frankfurt a. M. 1998 (³2008).
- K. Flasch, Nikolaus Cusanus, München 2001 (³2007).
- J. Gelmi, Nikolaus von Kues (1401–1464). Leben und Wirken eines Universalgenies auf dem Brixner Bischofsstuhl. Zum 550. Todestag, Brixen 2013. [*behandelt schwerpunktmäßig das Wirken von Cusanus als Bischof von Brixen*]
- H. Gestrich, Nikolaus von Kues 1401–1464. Leben und Werk im Bild. Der große Denker an der Schwelle des Mittelalters zur Neuzeit. Dokumentation in Zusammenarbeit mit der Landesbildstelle Rheinland-Pfalz und der Cusanus-Gesellschaft Bernkastel-Kues, Mainz 1993 (³2006). [*komprimierte, reich illustrierte Darstellung*]
- G. Heinz-Mohr, W. P. Eckert (Hg.), Das Werk des Nicolaus Cusanus. Eine bibliophile Einführung, Köln 1963 (³1981).
- E. Meuthen, Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie (BCG, Sonderbeitrag zum Cusanus-Jubiläum 1964), Münster ⁷1992.
- H. G. Senger, Nikolaus von Kues. Leben – Lehre – Wirkungsgeschichte (Cusanus-Studien 12), Heidelberg 2017. [*vollständige und systematisch erschlossene Bibliographie zu allen Aspekten der Cusanus-Forschung*]



Juana Inés de la Cruz

Gemälde von Andreus ab Islas, 1772

Quelle: Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort an Schwester Philothea, Frankfurt a. M. 1991; Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlags Neue Kritik

Juana Inés de la Cruz (1648–1695)

Vom Höhenflug des Verstandes („El vuelo intelectual“)

Annegret Langenhorst

Unbedingt gehört Juana Inés de la Cruz in eine Reihe über „Denkerinnen des Glaubens, die uns heute etwas zu sagen haben“. Doch die mexikanische Ordensfrau und Dichterin des 17. Jahrhunderts macht es durchaus nicht so leicht zu beschreiben, was sie uns Heutigen zu sagen hat. Ihr Leben enthält Leerstellen, Fragezeichen, die zu enträtseln die Forschung gewiss noch nicht am Ende ist. Die Schriften der Juana Inés sind – in der Tradition des spanischen Barock geschrieben – zum Teil ebenfalls verrätselt und sperrig zu lesen.

Allerdings ermuntert die Dichterin Juana Inés uns durchaus, jener Frage zu folgen. In einem Gedicht wendet sie sich direkt an ihre Leserinnen und Leser und erklärt, dass sie vornehmlich zu deren „Freude“ („*deleite*“)¹ schreibe. Wie ihre Verse ankommen, legt sie „in die Freiheit“² der Rezipienten und macht ihnen ein Angebot:

„Y adiós, que esto no es más de
darte la muestra del paño:
Si no te agrada la pieza,
no desenvuelvas el fardo.“³

„Und adios; dies ist nicht mehr als
dir das Tuch zum Anschauen zu geben:
Wenn dir das Stück nicht gefällt,
dann schnüre das Bündel nicht auf.“
[Übersetzung durch Verf.]

Im Vergleich von spanischem Original und deutschem Übersetzungsvorschlag fällt schon auf den ersten Blick auf, wie reizvoll und wie schwierig es ist, die kunstvolle Sprache der Barockdichterin in den so anders funktionierenden Satzbau des Deutschen zu überset-

¹ Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres gibt es auf Erden. Gedichte. Spanisch/Deutsch. Übertragen von H. König-Porstner, Tübingen 2017, 178.

² Ebd. 178.

³ Ebd. 180. – Heidi König-Porstners Übertragung ahmt das Reimschema nach; deshalb wird hier der Versuch einer möglichst wörtlichen Übersetzung unter Verzicht auf Reime daneben gesetzt.

zen. Die Dichterin verlockt uns, indem sie uns das Tuch zeigt. Solltest es uns nicht gefallen, brauchen wir das Bündel gar nicht aufschnüren. Das Verb *desenvolver* hat viele Facetten: Wörtlich bedeutet es „auspacken, aufwickeln, entfalten“, im übertragenen Sinn auch „enthüllen, entziffern und erforschen“.⁴

Mir, einer Theologin des 21. Jahrhunderts, gefällt das Tuch, das mir die Dichterin vorlegt, und im Bewusstsein, das Rätsel der Juana Inés de la Cruz nicht vollständig entziffern zu können, folge ich ihrer Einladung mit „Freude“ (*deleite*), das Bündel aufzuschnüren. Fünf Schritte werde ich auf dieser Spur gehen: Zunächst werfe ich einen Blick auf die Spiegelungen der Ikone Sor Juana in der postmodernen Gegenwart, um dann zurückzugehen in ihre Zeit und Biographie. Ihr einzigartiges und schwierigstes Werk „Der Traum“ stelle ich in einem dritten Schritt vor. Im vierten Schritt schließlich zeige ich ihre Verbündeten und ihre Gegner im intellektuellen Diskurs ihrer Zeit auf. Abschließend erlaube ich mir eine sehr persönliche Antwort auf die Frage, was Juana Inés de la Cruz uns heute zu denken gibt.

1 Postmoderne Spiegelungen einer Ikone

Wer nach Sor Juana Inés de la Cruz recherchiert, schnürt ein bunt schillerndes Bündel auf und stößt auf die widersprüchlichsten Spuren ihrer Rezeption. In ihrem Heimatland Mexiko ist das Bild der schönen Ordensfrau eine Ikone, präsent u. a. auf dem 1 000-Pesos-Schein. Unter dem Label „Sor Juana“ verkauft eine Modekette von Buenos Aires aus Mode für Frauen.⁵ Die mexikanische Rockband „*el Huey Coyote*“ nennt sich in einem Song „*Los Bastardos de Sor Juana*“⁶, also „die unehelichen Kinder von Sor Juana“, die sich in einem repressiven Staat nicht die freie Meinung verbieten lassen. Als „*patrona de la lengua libre*“ („Patronin des freien Wortes“)⁷

⁴ Vgl. R. Slabý, R. Grossmann, Wörterbuch der spanischen und deutschen Sprache. Band 1: Spanisch–Deutsch, Wiesbaden ³1975, 408.

⁵ Vgl. [Internetseite der Marke „Sor Juana“], in: <https://www.sorjuana.com.ar/> (Zugriff: 26.3.2022).

⁶ [Internetseite von „el Huey Coyote“], in: <https://azlyrics.biz/e/el-hueycoyote-lyrics/el-hueycoyote-los-bastardos-de-sor-juana-lyrics/> (Zugriff: 26.3.2022).

⁷ Ebd.

wird Sor Juana um Hilfe für ihre illegitimen Kinder des 21. Jahrhunderts angerufen. Unter gleichem Namen *Bastardos de Sor Juana* stößt man auf eine 2021 aufgebaute mexikanische Webseite, auf der selbsternannte freie „Autoren mit weniger Angst vor Ablehnung“⁸ ihre Texte unter Pseudonymen publizieren. Auf Netflix wurde sogar unter der Regie von Patricia Arriaga-Jordán eine dramatische Serie mit dem Titel „*Juana Inés*“ ausgestrahlt, in der – so der Werbetext – die „feministische Nonne“⁹ für ihre lesbische Liebe zu einer Frau kämpft.

Passen diese postmodernen Etiketten auf die historische Juana Inés de la Cruz – „als Dichterin und Gelehrte eine der bekanntesten und berühmtesten Figuren des spanischsprachigen Barockzeitalters“¹⁰? Wurde sie noch im 20. Jahrhundert von männlichen Rezipienten wie Ludwig Pfandl (1881–1942) – und das war als Lob gedacht – als Frau bezeichnet, die „als zehnte Muse von Mexico“¹¹ künstlerisch mit einem Mann mithalten könne, entdecken heutige Literaturwissenschaftlerinnen und -wissenschaftler bei ihr feministische Züge: In einem emanzipierten Spottgedicht nimmt Juana die „albernen Männer“ („*Hombres necios*“)¹² aufs Korn, welche sich für unwiderstehlich halten und Frauen sexuell erobern wollen. Mit scharfen Worten deckt Juana die heuchlerische Sexualmoral ihrer männlichen Zeitgenossen im Umgang mit Frauen auf: „Ihr zwingt ihren Widerstand nieder, und hinterher seid ihr empört: / Da flüstert ihr streng, sie sei lüstern, / sie, die eurem Drängen willfährt!“¹³

⁸ *Autores con menos miedo de rechazo*, in: <https://bastardosdesorjuana.com.mx/home/> (Zugriff: 26.3.2022).

⁹ [Internetseite Netflix], in: <https://www.netflix.com/de/title/80123792> (Zugriff: 26.3.2022).

¹⁰ B. Wagner, C. F. Laferl, Anspruch auf das Wort. Geschlecht, Wissen und Schreiben im 17. Jahrhundert. Suor Maria Celeste und Sor Juana Inés de la Cruz, Wien 2002, 10.

¹¹ L. Pfandl, Die zehnte Muse von Mexico. Juana Inés de la Cruz. Ihr Leben, ihre Dichtung, ihre Psyche, München 1946 [posthum].

¹² Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres (s. Anm. 1), 74.77. – In älteren Ausgaben wurden einzelne Strophen dieses Gedichtes von männlichen Übersetzern ausgelassen, so von Edmund Dorer (vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Es höre mich dein Auge. Lyrik – Theater – Prosa. Spanisch-Deutsch. Herausgegeben von A. Perez Amador Adam, Frankfurt a. M. 1996, 45.49). Es handelt sich hier aber nicht, wie bisweilen behauptet, um Strophen mit besonders anzüglichen oder kritischen Stellen.

¹³ Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres (s. Anm. 1), 77.

Wer war diese Frau wirklich? War sie die „gehorsamste Tochter [der] Heiligen Katholischen Mutter Kirche“¹⁴, wie sie ausgerechnet ihre Streitschrift gegen eine zeitgenössische Predigt unterzeichnet? Oder war sie eine Kämpferin für die Rechte der Frauen in der Kirche? Ist ihr Leben als Vorbild von Frömmigkeit bis hin zur Selbstaufgabe zu lesen, oder wurde sie Opfer der Repression patriarchaler Kirchenmacht und der „Fallstricke des Glaubens“¹⁵, wie der berühmte Essay von Octavio Paz (1914–1998) formuliert? Spricht aus ihrem Werk *„la peor de todas“* („die Unwürdigste von allen“)¹⁶, so der Titel des argentinischen Kinofilms von Maria Luisa Bemberg (1922–1995) über die Nonne Sor Juana? Oder hören wir die Stimme einer nicht nur außergewöhnlich begabten, sondern auch außergewöhnlich selbstbewussten Intellektuellen?

Die beiden ikonenhaften Bilder, die wir von Sor Juana haben, sind keine zeitgenössischen Porträts, sondern wurden von Juan Carreño de Miranda (1614–1685) und Miguel Mateo Maldonado y Cabrera (1695–1768) in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts posthum gemalt und vielfach kopiert sowie variiert. Eine Frau mit sehr schönem Gesicht schaut uns entgegen, einmal schreibend, einmal mit einem Buch in der Hand als Lesende. Schönheit und Klugheit, Klarheit und Intellektualität strahlen beide Porträts aus. Wer war diese schöne, kluge Ordensfrau?

¹⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, Athenagorischer Brief. Übersetzt von K. Schüller, in: Sor Juana Inés de la Cruz, Es höre mich dein Auge. Lyrik – Theater – Prosa. Spanisch-Deutsch. Herausgegeben von A. Perez Amador Adam, Frankfurt a. M. 1996, 127–169, hier: 166.

¹⁵ O. Paz, Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens, Frankfurt a. M. 1991.

¹⁶ M. L. Bemberg, Yo, la peor de todas. (Ich, die Unwürdigste von allen), Argentinien 1990 [Film].

2 Juanas Leben – ein Höhenflug mit jähem Ende

Juana Inés Ramírez de Asbaje wurde am 12. November 1648¹⁷ im mexikanischen Städtchen San Miguel de Nepantla¹⁸ geboren. Ihr Lebenskontext ist also das Vizekönigreich *Nueva España*, eines der großen Verwaltungsgebiete Spaniens in Amerika mit dem Zentrum in Mexiko-Stadt. Juanas Mutter Isabel Ramírez war Kreolin, also nicht in Spanien geboren, aber von Spaniern abstammend. Sie blieb unverheiratet und hatte mehrere Kinder. Ihren leiblichen Vater Pedro Manuel des Asbaje kannte Juana wohl kaum. Entgegen der im Spanischen üblichen Reihenfolge schiebt sie seinen Nachnamen an die zweite Stelle, wenn sie unterschreibt.¹⁹

Statt des Vaters spielt der Großvater Pedro Ramírez de Santillana in Juanas Leben eine entscheidende Rolle. Auf dem Gutshof des Großvaters mütterlicherseits wächst das Kind auf, die Bibliothek des Großvaters wird Juanas Lieblingsort. Sie selbst beschreibt ihre Kindheit und ihren außergewöhnlichen Wissensdurst:

„Ich war noch nicht drei Jahre alt, als meine Mutter eine meiner Schwestern, die älter war als ich, in eine Schule für kleine Mädchen schickte, damit sie lesen lerne. Anhänglichkeit und die Lust, einen Streich zu spielen, trieben mich, sie zu begleiten. Und als ich sah, daß sie Unterricht erhielt, entbrannte in mir ein so starker Wunsch, lesen zu lernen, daß ich glaubte, die Lehrerin täuschen zu können und behauptete, meine Mutter habe befohlen, mir Unterricht zu erteilen. Sie glaubte mir nicht, weil es nicht glaubhaft war, aber sie ging auf den Scherz ein und unterrichtete

¹⁷ So die Taufurkunde. Ihr zeitgenössischer Biograph Diego Calleja hingegen gibt das Geburtsjahr 1651 an. (Vgl. H. König-Porstner, Juana: Dichterin, Nonne, Gelehrte, in: Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres gibt es auf Erden. Gedichte. Spanisch/Deutsch. Übertragen von H. König-Porstner, Tübingen 2017, 9–57, hier: 9.) Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion um das Geburtsjahr nachzuzeichnen.

¹⁸ Der westlich des Vulkans Popocatepetl gelegene Ort nennt sich heute nach der Ordensfrau „Nepantla de Sor Juana Inés de la Cruz“. Dort befindet sich auf dem ehemaligen Besitz des Großvaters von Sor Juana ein „Centro Cultural Sor Juana Inés de la Cruz“ (<https://patrimonioyserviciosc.edomex.gob.mx/ccsjic> [Zugriff: 29.5.2022]) und ein der Dichterin gewidmetes Museum (<http://patrimonioyserviciosc.edomex.gob.mx/nepantla> [Zugriff: 29.5.2022]).

¹⁹ Vgl. Paz, Sor Juana (s. Anm. 15), 110f.

mich. Ich ließ nicht davon ab, in die Schule zu gehen, und sie fuhr fort, mir Unterricht zu erteilen [...] Und ich lernte in so kurzer Zeit lesen, daß ich es schon beherrschte, als meine Mutter davon erfuhr. Die Lehrerin verriet nichts, um ihr eine freudige Überraschung zu machen [...], und auch ich schwieg, denn ich fürchtete, Schläge zu bekommen, da ich ohne Anweisung gehandelt hatte [...] Als ich sechs oder sieben Jahre alt war [...], hörte ich, daß es in der Stadt Mexiko eine Universität und Schulen gab, an denen man die Wissenschaften studieren konnte. Kaum hatte ich davon erfahren, begann ich meine Mutter mit lästigen Bitten und ständigem Betteln zu bedrängen, meine Kleider gegen Knabenkleider auszutauschen und mich in die Hauptstadt zu ihren Verwandten zu schicken, damit ich die Universität besuchen könne. Sie gab nicht nach und tat gut daran. Ich aber stillte mein Verlangen, indem ich zahlreiche Bücher über verschiedene Themen aus der Bibliothek meines Großvaters las, ohne daß Strafen und Rügen mich davon abhalten konnten.“²⁰

In der Rückschau beschreibt Juana ihren intellektuellen Weg von Anfang an als Kampf gegen Widerstände. Als Mädchen muss sie tricksen, betteln und Schläge befürchten, weil sie lernen und lesen will. Sie wäre sogar bereit, ihr Geschlecht in Knabenkleidern zu verstecken, um ihr „Verlangen“ stillen zu können. Trotz aller Hindernisse geht sie ihren Weg. Äußerst intelligent und belesen kommt Juana tatsächlich in die Hauptstadt Mexiko, steigt mit 15 Jahren zur Hofdame der Vizekönigin auf und beginnt, in der lyrischen Tradition des spanischen Barock zu schreiben. Sie wird ein umfangreiches schriftstellerisches Werk verfassen: barocke Poesie, allegorische Fronleichnamsspiele (die so genannten *autos sacramentales*) wie etwa *El cetro de José* („Der Stab Josephs“), Liebeslyrik, Satiren, Theaterstücke.²¹

²⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort an Schwester Philothea. Aus dem Spanischen von H. Heredia. Mit einem Essay von A. Morino, Frankfurt a. M. 1991, 27–29.

²¹ Die von Alfonso Méndez Plancarte in der Reihe „*Biblioteca Americana*“ herausgegebene spanischsprachige Werkausgabe „*Obras Completas*“ (Mexiko Stadt 1976 [Neudruck der Ausgabe von 1952]) ist nach Gattungen geordnet: Band I: *Lírica personal*, Band II: *Villancicos y letras sacras (o lírica colectiva)*, Band III: *Autos y loas* (darin die „*autos sacramentales*“), Band IV: *Comedias, sainetes y prosa*.

Das ersehnte Studium an der Universität ist ihr als Frau unmöglich, daher unternimmt sie einen überraschenden Schritt. Die begabte junge Frau tritt als Sor Juana de la Cruz (Schwester Juana vom Kreuz) 1669 in ein Hieronymitinnen-Kloster in Mexiko-Stadt ein, einen der wenigen Orte, an dem sie als Frau lesen und schreiben darf. Zuvor hat sie das Klosterleben schon im strengen Karmel versucht, aber wohl aus gesundheitlichen Gründen wieder abgebrochen. Nun studiert die Autodidaktin voller Wissensdurst verschiedenste Disziplinen von der Astronomie bis zur Musiktheorie und verschafft sich so ein enzyklopädisches Wissen. Wir dürfen uns ihr Klosterleben nicht als geprägt von Armut und Verzicht vorstellen, vielmehr konnte sie sich eine reichhaltige Bibliothek aufbauen, wissenschaftliche Instrumente anschaffen, Besuche empfangen und den intellektuellen Austausch pflegen. Insbesondere zur neuen Vizekönigin Maria Luisa Manrique de Lara (1649–1721), der zärtliche Gedichte gewidmet sind, pflegt sie eine innige Freundschaft. Die wissenschaftlichen Studien und die umfangreiche Korrespondenz der intellektuellen Ordensfrau sind leider nicht erhalten.²² Juana sieht sehr klar die Chancen und Grenzen, die ihr der Ordensstand bietet:

„Ich trat ins Kloster ein, obwohl ich wußte, daß dieser Stand Dinge – ich spreche von nebensächlichen, nicht von grundsätzlichen – mit sich brachte, die meinem Charakter widersprechen mußten. Aber da ich eine tiefe Abneigung gegen den Ehestand hatte, schien jener diesem gegenüber weniger große Nachteile mit sich zu bringen. Er war die angemessenere Wahl, um mein Seelenheil [...] zu gewinnen.“²³

Doch im Kloster drohen „die Fallstricke des Glaubens“, wie Octavio Paz seine große Studie über Sor Juana genannt hat. Juana kritisiert in der *Carta Atenagórica* („Athenagorischer Brief“)²⁴ aus dem Jahr 1690 eine Predigt des bekannten portugiesischen Jesuiten Antonio de Viera

²² Unter anderem soll sie neben ihrem reichhaltigen lyrischen Werk und zahlreichen Auftragsarbeiten auch ein musikalisches Lehrbuch und ein Moraltraktat verfasst haben. (Vgl. D. Reichardt (Hg.), Autorenlexikon Lateinamerika, Frankfurt a. M. 1992, 505.)

²³ Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort (s. Anm. 20), 29f.

²⁴ Vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Athenagorischer Brief (s. Anm. 14) – Der Titel stammt nicht von ihr selbst (vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort [s. Anm. 20] 20.136f. [Fußnote 15]).

(1608–1697) und erregt damit das Missfallen des Erzbischofs von Mexiko, Francisco de Aguiar y Seijas (1632–1698). Der Bischof von Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz (1637–1699), hatte Juanas Brief drucken lassen, ihm aber unter dem weiblichen Pseudonym *Sor Philothea* ein mahnendes Vorwort vorangestellt, in dem er zwar den Frauen nicht das Recht auf Wissen abspricht, aber von Sor Juana Treue zur Lehre der Kirche verlangt und von der gelehrten Autodidaktin fordert: „Euer Gnaden hat viel Zeit auf das Studium der Philosophen und Dichter verwendet, nun müssen die Taten vollkommener und die Bücher frömmere werden.“²⁵

Wohl wissend um die eigentliche Identität ihres Kritikers und um die einschneidenden möglichen Folgen für ihr Leben denkt Sor Juana drei Monate nach, ehe sie 1691 ihre berühmte „Antwort an Schwester Philothea“ schreibt. In dieser letzten Schrift begründet sie das Recht der Frauen auf Studium und die Legitimität des Studiums weltlicher Wissenschaften neben der Theologie. Sie durchschaut ihren Kritiker genau und erklärt, „daß ich eure fromme Ermahnung, mich dem Studium der heiligen Bücher zu widmen, auch wenn sie im Gewande des Ratschlages daherkommt, wie einen Befehl [...] aufnehme.“²⁶ Ihre *Carta Atenagórica* könne damit ja gar nicht gemeint sein²⁷, denn darin hatte sie sich ausgiebig mit biblischen Texten befasst und über die Liebesbeweise Gottes den Menschen gegenüber reflektiert.

Nach diesem eindringlichen Antwortbrief gibt Sor Juana wohl auf Druck ihres Beichtvaters alle weltlichen Studien auf und schreibt nicht mehr. Sie verkauft ihre Bücher und Instrumente und möchte, dass der Erlös den Armen zukommt. In Mexiko Stadt herrscht eine Seuche, vermutlich die Pest oder Cholera, auch im Kloster von Juana. Am 17. April 1695 stirbt Sor Juana Inés de la Cruz, keine 50 Jahre alt. Ihr literarisches Werk wurde dank ihrer Freundin, der Vizekönigin, ab 1689 in Spanien veröffentlicht. Sie gilt als bedeutendste Barockdichterin im kolonialen Amerika und als „zehnte Muse“ Mexikos.

Über ihre letzten Lebensjahre erfahren wir nichts mehr von ihr selbst, sondern von Männern, die über sie schreiben. Sie habe eine

²⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort (s. Anm. 20), 11f.

²⁶ Ebd. 23.

²⁷ Vgl. ebd. 24.

Generalbeichte abgelegt, schreibt der Jesuitenpater Diego Calleja (1638–1725), und lobt den Krieg, den sie gegen sich selbst führe.²⁸ Wie sind die letzten Jahre von Sor Juana zu verstehen? Zeugt ihr Verstummen von Resignation oder sind die letzten Jahre als Konversion zu deuten? Verstummt die Stimme dieser einzigartigen Frau durch kirchlichen Zwang oder hat sie sich selbst aufgegeben, weil sie keinen Ausweg mehr sah? Die Vorstellung der leer geräumten Regale von Juanas Bibliothek ist bedrückend. Die Aussagen der männlichen Biographen müssen aus heutiger Sicht unter der Hermeneutik des Verdachts gelesen werden. Padre Calleja schreibt von übermäßigen, gesundheitsgefährdenden Bußübungen, die sich die Ordensfrau auferlege: „Sor Juana läuft nicht auf dem Weg der Vollkommenheit, sie fliegt.“²⁹

Was für ein Flug soll das sein? Statt des Höhenflugs des Geistes, den Juana gelebt hat, nun ein Flug in die Zerstörung von Körper und Intellekt? Nein, lassen wir Juana noch einmal zu Wort kommen. Auch über den Tod hat sie geschrieben, ganz barocke Dichterin. Ihr Sonett über den Schmerz zum Tode endet mit einem biblischen Vers, gesprochen von einem weiblichen lyrischen Ich:

*„Mas ya el dolor me vence. Ya, ya
llego
al término final por mí querida.
Que es poca la material de una vida
para la forma de tan grande fuego.*

„Gleich, Schmerz, gleich will ich mich ergeben,
dem Ende, das ich wollte, nicht mehr wehren;
denn wenig Stoff gab dieses Menschenleben,
das große Feuer in mir zu ernähren.

*Ya licencia a la muerte doy; ya entrego
el Alma, a que del Cuerpo la divida,
aunque en ella y en él quedará asida
mi deidad, que las velva a reunir
luego.
Sed tengo. Que el amor que me ha
abrasado,
aun con todo el dolor que padeciendo
estoy, mi corazón aún no ha saciado.*

Schon lasse ich ihn zu, den Tod, und gebe,
dass sie vom Leib sich trenne, meine Seele hin.
Dass in ihm, in ihr meine Gottheit lebe,
bis ich in beiden neu verbunden bin.
Durst habe ich. Noch schmerzt die Todeswunde,
noch hat das Leid mein Herz nicht satt gemacht.
Der Liebe Brand verzehrt mich. Naht das Ende?

²⁸ Vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres (s. Anm. 1), 175.

²⁹ Übersetzung nach C. F. Laferl, Nonne und Gelehrte, in: B. Wagner, C. F. Laferl, Anspruch auf das Wort. Geschlecht, Wissen und Schreiben im 17. Jahrhundert. Suor Maria Celeste und Sor Juana Inés de la Cruz, Wien 2002, 71–126, hier: 118.

¡Padre! ¿Por qué en un trance tan tremendo Vater! In dieser grauenmäch'tgen Stunde,
Me desamparas? Ya está consumado. warum verlässt Du mich? – Es ist vollbracht.
*¡En tus manos mi Espíritu encomiendo!*³⁰ Ich gebe meinen Geist in Deine Hände!

Ein bewegendes, gläubiges Gedicht auf den Tod, voller Hoffnung, dass die Seele, die sich vom Körper trennen muss, von Gott aufgefangen wird. Von diesem Flug der Seele hat Sor Juana auch in ihrem außergewöhnlichsten Werk geschrieben, dem „Traum“.

3 „El Mundo iluminando, y yo despierta“ – „Der Traum“

Der mexikanische Literaturnobelpreisträger Octavio Paz rühmt in seinem monumentalen Werk „Sor Juanas doppelte Einzigartigkeit – die ihres Lebens und die ihres Werkes“³¹. In ihrer Dichtung unternimmt sie allegorische Höhenflüge des Geistes. Zeitlich ist das dichterische Werk der Sor Juana in die Blütezeit der spanischen Dichtung einzuordnen, das so genannte *siglo de oro*, das goldene Zeitalter des Barock. Félix Lope de Vega Carpio (1562–1635), Pedro Calderón de la Barca (1600–1681) und Luis de Góngora y Argote (1561–1627) markieren die Höhenflüge dieses spanischen Barock. Sprachspiele verklären die Welt und entwirklichen den Alltag; nicht der Inhalt steht im Zentrum barocker Poesie, sondern die typisch barocke manieristische Sprache, die Form, verpflichtet einer Ästhetisierung des Imaginären und dem Schaffen neuer Wirklichkeiten durch Sprache.

Es ist paradox: Obwohl Sor Juanas 1692 erschienenes Hauptwerk *Primero Sueño* („Der Traum“) als völlig singuläres Werk der Literaturgeschichte gilt, gibt es im Untertitel ein literarisches Vorbild an: „Erster Traum, so benannt und gedichtet von Sor Juana Inés de la Cruz, in Nachahmung Góngoras“³². Sor Juana bezieht sich im kolonialen Amerika kühn auf das Hauptwerk des spanischen Barockdichters Luis de Góngora, der im Hauptberuf Priester war. Sie über-

³⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres (s. Anm. 1), 174f.

³¹ Paz, Sor Juana (s. Anm. 15), 16.

³² Sor Juana Inés de la Cruz, Der Traum. Spanisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von A. Perez Amador Adam und S. Nowotnick, Frankfurt a. M. 1992, 49.

nimmt das typische Versmaß Góngoras, die *silvas amorfas*, unterschiedlich lange Verse (11- und 7-Silbler) mit Vollreim ohne strophische Gliederung.

Worum geht es im „Traum“? Ein barockes Gedicht „zusammenzufassen“ ist ein unmögliches Unterfangen, denn der „Inhalt“ geht untrennbar einher mit der barocken Sprache. Die Übersetzung von Sor Juanas „Traum“ bedeutet eine schwierige Herausforderung, wie sie der deutsche Übersetzer in seinem Kommentar zur spanisch-deutschen Ausgabe beschreibt³³: Ein kühner Satzbau, komplizierte Einschübe, kunstvolle Stilmittel, weit ausgreifende Reime machen eine wortgetreue Übersetzung kaum möglich. Schon der Titel ist umstritten: Sor Juana spricht in ihren Briefen nur von „Der Traum“, im Untertitel heißt es jedoch „Erster Traum“ (*Primero sueño*). Die Dichterin spielt vielfach auf die antike Mythologie an und bringt das Wissen ihrer Zeit über den Körper, den Schlaf, die Seele und den Kosmos in das Gedicht ein, so dass wir heutigen Leserinnen und Leser dankbar die zahlreichen Anmerkungen zum Werk nachschlagen, um die Anspielungen zu verstehen.

1692 wurde das Langgedicht (975 Verse) publiziert; entstanden wird es wohl zwischen 1685 und 1690 sein. In der typischen Hell-Dunkel-Metaphorik des Barock beschreibt das Gedicht das Ende des Tages. Die Nacht zieht auf, im Schlaf, der als Bruder des Todes alle Welt umfasst, trennt sich die Seele vom Körper und unternimmt im „Traum“ einen stufenweisen Aufstieg, einen „intellektuellen Flug“ („*vuelo intelectual*“)³⁴. Doch diese „Anabasis“, dieses Aufstiegsmodell durch die Sphären des Kosmos endet nicht mit Erkenntnis, sondern mit dem Absturz: Die Seele muss anerkennen, dass sie die Schöpfung nicht verstehen kann. Die im Traum gesehenen Hieroglyphen bleiben unverständlich, der Intellekt muss sein Scheitern einsehen. Diese allegorische Seelenreise hat bei Sor Juana einen persönlichen Bezug, so interpretiert es die Theologin Hildegard Wustmans: „[...] die Hieroglyphen [sind] auch als eine

³³ Vgl. S. Nowotnick, Bemerkungen zur Problematik einer Übersetzung des Ersten Traums, in: Sor Juana Inés de la Cruz, Der Traum. Spanisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von A. Perez Amador Adam und S. Nowotnick, Frankfurt a. M. 1992, 39–47.

³⁴ Sor Juana Inés de la Cruz, Der Traum (s. Anm. 32), 70.

Allegorie für Sor Juana selbst zu lesen. Sie will die Hieroglyphen ihrer Existenz entziffern.³⁵

Hartnäckig gibt sich die Seele mit dem „Schiffbruch“, den der Verstand erleidet, nicht zufrieden, sondern denkt weiter mit der Methode des Aristoteles (384–322 v. Chr.), die Phänomene in Kategorien einzuordnen und so verstehen zu können. Angesichts der Grenze allen Erkennens rät Sor Juana, mit der niedrigsten Stufe der Erkenntnis anzufangen, statt geblendet zu sein von den Strahlen der unmöglichen Erkenntnis Gottes – den Juana abstrakt den ersten Grund und das Höchste Wesen nennt.

Vorbild für ihren Intellekt wird im Gedicht die Figur des Phaeton. Der Sohn des Helios und der Klymene hat den brennenden Wunsch, für einen Tag den Sonnenwagen seines Vaters zu lenken, und kommt bei diesem Versuch um, als er zu schnell wird und Zeus ihn mit einem Blitz tötet, damit die Erde nicht vor Hitze vergeht. Phaeton, wie Sor Juana unehelich geboren, wird in ihrem „Traum“, der sich als ein „Gedicht der Überschreitung“³⁶ verstehen lässt, zum positiven Sinnbild.

Einzigartig ist der Schluss des Gedichtes: Die Seele hat auf ihrer Reise ihr Ziel nicht erreicht, es wird Tag, der Körper erwacht. Die letzten Verse sprengen das unpersönliche Korsett barocker Dichtung völlig, denn es heißt im Spanischen „*quedando a la luz más cierta/ el Mundo iluminando, y yo despierta*“³⁷. Die spanische Endung „a“ macht eindeutig, dass eine Frau diesen letzten Vers spricht und somit das Gedicht mit einer schon modern anmutenden Wende zum Subjekt, und zwar zum weiblichen Subjekt, endet: „und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich war erwacht“³⁸.

Die Theologin Hildegard Wustmans deutet in ihrer Dissertation über Sor Juana diesen Schluss so:

„Die Worte einer ‚erwachten Frau‘ besitzen die Macht, die Ordnung der Dinge ins Wanken zu bringen, weil sie Unerhörtes benennt. [...] Der *Primero Sueño* wäre nur dann die Dichtung eines

³⁵ H. Wustmans, „und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte“. Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz – eine Sprache des Unerhörten (WSFT 25), Frankfurt a. M. u. a. 2001, 286.

³⁶ Ebd. 277.

³⁷ Sor Juana Inés de la Cruz, Der Traum (s. Anm. 32), 116.

³⁸ Ebd. 117.

ohnmächtigen Scheiterns, gäbe es den letzten unerhörten Vers des erwachenden Ichs nicht. Vielmehr ist es eine Dichtung, die in der Anerkennung des Scheiterns erst das Erwachen möglich macht, und somit das Scheitern überschreitet und transformiert.“³⁹

4 „*que el sexo no es esencia en lo entendido*“ – eine Frau im intellektuellen Diskurs

Ein weibliches Subjekt begibt sich auf den Höhenflug des Geistes und beschreibt gleichzeitig dessen Grenzen. Mit ihrem Werk ist Juana Inés de la Cruz eine der wichtigen Geistesgrößen ihrer Zeit. Sie hat die naturwissenschaftlichen Schriften, an die sie herankommen konnte, gelesen, bezieht sich in der Anatomie auf Galenos von Pergamon (um 128/131 – um 199/216), in der Astronomie auf die Jesuiten Athanasius Kircher (1602–1680) und Eusebius Kühn (1645–1711) und widmet deren Forschung Preisgedichte: „*Todo el conocimiento torpe humano / se estuvo obscuro sin que las mortales / plumas pudiesen ser, con vuelo ufano, / Ícaros de discursos racionales / hasta que el tuyo, Eusebio soberano / les dio luz a las Luces celestiales.*“ („Alles unbeholfene menschliche Wissen blieb dunkel, konnten doch die sterblichen Federn mit ihrem hochmütigen Flug nicht ein solcher Ikaros des rationalen Diskurses sein, bis du, herrlicher Eusebius ihnen Licht auf die himmlischen Lichter gabst.“)⁴⁰ Kühn hatte 1680 eine Schrift zur Beschreibung der Bahn der Kometen verfasst; die Dichterin preist ihn deswegen – im bevorzugten Bild des Höhenfluges bleibend – als „Ikaros des rationalen Diskurses“⁴¹.

Aber nicht nur Männer, auch Frauen benennt Sor Juana ausdrücklich als ihre Vorbilder. Wenn sie aus ihrem gründlichen biblischen Wissen schöpft, schreibt sie nicht nur über Abraham, Mose und die Apostel, sondern ausdrücklich auch über biblische Frauen

³⁹ Wustmans, „und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte“ (s. Anm. 35), 305.

⁴⁰ Sor Juana Inés de la Cruz, *Nichts Freieres* (s. Anm. 1), 150 [möglichst wörtliche Übersetzung durch Verf.].

⁴¹ Ebd.

wie Ruth⁴², Debora und Judith⁴³, Maria und Maria Magdalena⁴⁴. In der Antwort auf Schwester Philothea listet sie ausführlich ihre Schwestern im Geist auf:

„Wenn [...] ich [auch] keine Vorbilder benötigte, gestehe ich gleichwohl, daß mir viele Frauen Beistand geleistet haben, von denen ich in geistlichen wie weltlichen Büchern las. Ich sehe eine Debora, die Gesetze erließ, militärische wie politische, und das Volk regierte, obwohl es viele gelehrte Männer gab. Ich sehe die überaus weise Königin von Saba [...] Ich sehe viele solcher bedeutenden Frauen: die einen mit der Gabe der Prophezeiung bedacht wie Abigail; die anderen mit der Kunst der Überzeugung wie Esther; andere voller Barmherzigkeit wie Rahab; wieder andere beharrlich wie Hanna, die Mutter Samuels [...]“⁴⁵.

Auch eine Reihe von antiken christlichen wie nichtchristlichen Denkerinnen würdigt sie.⁴⁶ Auf die heilige Katharina von Alexandrien⁴⁷, legendäre Gelehrte und christliche Märtyrerin des 4. Jahrhunderts, hat Sor Juana ein überschwängliches Preisgedicht geschrieben, in dem sie programmatische Aussagen über intellektuelle Frauen und damit auch über ihre eigene Lage unterbringt:

*„De una mujer se convencen
todos los Sabios de Egipto
para prueba de que el sexo
no es esencia en lo entendido
¡Victor, victor!*

*Prodigio fue, y aún milagro;
Pero no estuvo el prodigio
en vencerlos, sino en que
ellos se den por vencidos
¡Victor, victor!*

...

„Einer Frau Verstandeskraft
beugen sich Ägyptens Weise
der Erkenntnis, dass Verstand
kein Geschlecht hat, zum Beweise
Triumph, Triumph!

Unerhört war's, ja, ein Wunder!
Doch nicht: sie besiegt zu haben,
nein das wahre Wunder war,
dass sie sich geschlagen gaben.
Triumph! Triumph!

...

⁴² Vgl. Sor Juana Inés de la Cruz, Athenagorischer Brief (s. Anm. 14), 149.

⁴³ Vgl. ebd. 159.

⁴⁴ Vgl. ebd. 138.

⁴⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort (s. Anm. 20), 52f.

⁴⁶ Aus der christlichen Welt bezieht sie sich u. a. auf die heilige Paula, „der hebräischen, griechischen und lateinischen Sprache kundig und befähigt, die Heilige Schrift auszulegen“ (ebd. 54).

⁴⁷ Vgl. E. Gorys, Lexikon der Heiligen, München 1997, 165–167.

*Estudia, arguye y enseña,
y es de la Iglesia servicio
que no la quiere ignorante
El que racional la hizo.
¡Victor, victor!*

*¡Oh que soberbios vendrían,
al juntarlos Maximinio!
Mas salieron admirados
los que entraron presumidos.
¡Victor, victor!*

...

*Nunca de varón ilustre
Triunfo igual hemos visto;
Yes que quiso Dios en ella
honrar el sexo femenino.
¡Victor, victor!*⁴⁸

Sie kann lernen, folgern, lehren
und im Dienst der Kirche stehen:
Er, der ihr Verstand gegeben,
will sie nicht verdummen sehen.
Triumph! Triumph!

Oh, wie arrogant sie waren,
als Maximinus sie rief!
Doch wer hochmütig herbei kam,
staunte, als er sie verließ.
Triumph! Triumph!

...

Niemals war von eines Mannes
ähnlichem Triumph zu hören:
Denn es wollte Gott in ihr
das Geschlecht der Frauen ehren.
Triumph! Triumph!

⁴⁸

Hat der triumphale Ton dieses Gedichts, wenngleich er ganz zum barocken Überschwang passt, Juanas Widersacher gereizt? Oder der kühne Inhalt, dreifach provozierend: Für Juana ist nicht das Wunder, dass die heilige Katharina gelehrte Männer im philosophischen Diskurs besiegt hat, wie die Legende erzählt, vielmehr hält sie es für das wahre Wunder, „dass sie sich geschlagen geben“. Die arroganten („soberbios“) Männer attackiert sie, ja sie geht weiter in einer zweiten Provokation: „*Que el sexo no es esencia en lo entendido*“ müssten wir genau übersetzen mit „dass das biologische Geschlecht nicht essentiell ist in Fragen des Verstandes“. Wenn sie studiert, argumentiert und lehrt, ist es ein Dienst an der Kirche („*del Iglesia servicio*“)! Dieses Charisma einer starken Frau sichert Juana theologisch provokant ab: Gott, der die Frau mit Vernunft geschaffen hat, will sie nicht „ignorante“ sehen. In Katharina habe Gott selbst das weibliche Geschlecht ehren wollen.

Ein solches Selbstbewusstsein einer Frau ruft ihre Gegner auf den Plan. Es ist schon ausgesprochen perfide, dass der Bischof von Puebla seine Mahnung an Juana mit dem Namen „Filotea de la Cruz“⁴⁹ un-

⁴⁸ Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres (s. Anm. 1), 156–159.

⁴⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort (s. Anm. 20), 15.

terschreibt. Seine fingierte Unterschrift schützt Frauensolidarität vor, verschleiert die reale Machtsituation und legt Juana auf ihr Frausein fest. Mit einer kruden Argumentation zeigt er, worum es eigentlich geht; die patriarchalen Machtverhältnisse sind zu schützen:

„Die göttliche Weisheit nahm dem Namen Sarai einen Buchstaben und fügte dem des Abram einen hinzu, [...] weil der Buchstabe i am Namen Sara Besitz und Herrschaft bedeutet. Sarai heißt *meine Herrin*, und es geziemte sich nicht, daß im Hause Abraham diejenige Herrin war, die Dienerin sein sollte. Wissen, das Hochmut erzeugt, will Gott bei der Frau nicht, aber Wissen, das die Frau im Stande des Gehorsams läßt, verwirft der Apostel [Paulus; Verf.] nicht.“⁵⁰

Um Gehorsam geht es dem Verfasser dieser Zeilen also, nicht darum, dass die Ordensfrau mehr in der Bibel lesen solle. Ihre Bibelkenntnisse hatte sie ja gründlich unter Beweis gestellt. Es geht nicht an, dass eine Frau eine Predigt eines bekannten und vom Bischof geschätzten Jesuiten kritisiert – auch wenn sie sich in ihrer ausgefeilten theologischen Antwort noch so klug auf Argumente großer Kirchenlehrer stützt. Das Urteil des Bischofs „ist nicht so streng, daß es das Verseschreiben [...] für sündhaft hält“⁵¹; aber er warnt vor den weltlichen Wissenschaften, sofern sie nicht den göttlichen dienen.⁵² Das Bild vom Flug des Geistes wendet der Bischof ins Negative und beklagt, „daß ein so großer Verstand sich von niederen Kenntnissen der Erde herabziehen lässt“⁵³. Die angebliche Verehrerin Philothea deutet zwischen freundlichen Worten metaphorisch schon an, dass der Weg für Juana „tödlich“⁵⁴ enden könnte.

In ihrer lesenswerten „Antwort an Schwester Philothea“ – Passagen daraus wurden bereits wiedergegeben – erklärt Juana ihren Weg. Theologie wollte sie studieren, aber um dorthin zu kommen, schien es ihr doch erst einmal „notwendig, über die Stufen der weltlichen Wissenschaften und Künste hinaufzusteigen“⁵⁵, und sie konstatiert:

⁵⁰ Ebd. 11 [Hervorhebung im Original].

⁵¹ Ebd. 10.

⁵² Vgl. ebd. 12f.

⁵³ Ebd. 13.

⁵⁴ Ebd. 14.

⁵⁵ Ebd. 31.

„Verschiedene Dinge studiert zu haben, bedarf keiner Entschuldigung“⁵⁶. Sie wisse, dass „zahllose Nattern des Neides und der Nachstellung“⁵⁷ ihr den literarischen Erfolg nicht gönnten; doch „am meisten geschadet und mich am empfindlichsten verletzt“⁵⁸ haben nicht die Neider, sondern diejenigen, die ihr unter dem Deckmantel der guten Absicht die Wissenschaft ausreden wollen. Sie könne gar nicht anders, als zu denken und zu forschen, erzählt sie:

„Einmal sah ich zwei Mädchen mit einem Kreisel spielen, und kaum sah ich die Bewegung und Form des Kreisels, begann ich in meinem Wahn über die große Bewegung der sphärischen Form zu spekulieren und darüber, daß sich die Wirkung der einmal in Gang gesetzten Bewegung unabhängig von ihrer Ursache fortsetzt [... Ich] ließ [...] Mehl bringen und auf den Boden sieben, um zu sehen, ob der sich drehende Kreisel mit seiner Bewegung vollkommene oder unvollkommene Kreise beschreibe. Ich entdeckte, daß er nur Linien in Spiralforn hinterließ“⁵⁹.

Bescheiden nennt Sor Juana ihre Studien „Küchenphilosophie“⁶⁰. Im Wissen aber, dass diese Schrift ihre letzte war, entdecken wir hier einen entscheidenden Hinweis darauf, dass sie sich das Denken auch nicht verbieten lassen wird, wenn ihr die Bücher genommen werden. Sie beschreibt nämlich sehr genau, was geschah, als eine Oberin aus Furcht vor der Inquisition ihr schon einmal für drei Monate die Bücher verboten hatte. Wir dürfen vermuten, dass Juana Inés es genauso, wie sie es im Rückblick beschreibt, auch in den letzten Lebensjahren gehandhabt hat:

„Und wenn ich auch nicht in Büchern studierte, so studierte ich in all den Dingen, die Gott erschuf, sie waren für mich die Buchstaben, und die Maschine des Alls war das Buch. Nichts, war es auch noch so klein und plump, sah ich, ohne nicht in Nachdenken zu verfallen [...] Denn es gibt nichts Geschaffenes, so niedrig es auch sei, in dem nicht das *me fecit Deus* zu erkennen ist“⁶¹.

⁵⁶ Ebd. 36.

⁵⁷ Ebd. 39.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Ebd. 49f.

⁶⁰ Ebd. 51.

⁶¹ Ebd. 48 [Hervorhebung im Original].

5 „Nichts Freieres gibt es auf Erden als unseren menschlichen Geist“ – Schlussgedanken

Was hat sie uns heute zu sagen, die Lyrikerin und Theologin Sor Juana Inés de la Cruz? Die ikonischen Bilder des 18. Jahrhunderts von der schönen, klaren Intellektuellen fächern sich im 21. Jahrhundert – wie wir gesehen haben – zu einer schillernden Vielfalt an Rezeptionsspuren auf. Der schwäbische Künstler Hermann Weber hat ihr einen ganzen Zyklus von 40 Porträts gewidmet, welche die Facetten ihrer Persönlichkeit variieren.⁶² Manche Porträts wirken beklemmend, andere befreiend, alle zeigen die Ambivalenz im Leben und Werk von Juana Inés, das zu erforschen ganz gewiss eine reizvolle Aufgabe ist.

Ich will aber die Antwort auf die Leitfrage dieser Vorlesungsreihe sehr persönlich fassen: Was hat sie mir zu sagen? Aus dem Bündel Tuch, das uns Sor Juana anbietet, greife ich drei Tücher heraus.

In der Biographie der Mexikanerin, so weit entfernt in Raum und Zeit sie der meinen auch ist, entdecke ich das Motiv des kindlichen Wissensdurstes und erkenne mich selbst: in der Erfahrung des Lesenlernens als Schlüssel zur Welt der Bücher und des Wissens, der in die Freiheit des Denkens führt; in der Freude an Büchern aller Couleur; in der Lust, sich in ein Buch zu versenken. Ich hoffe, es gelingt mir in meinem Beruf als Lehrerin für Deutsch, Religion und Spanisch, Jugendlichen diese Freude zu vermitteln und sie zu Flügelschlägen des *vuelo intelectual* zu ermuntern.

Ein zweites Tuch knüpfe ich an die Mahnung des Bischofs an Sor Juana, ihre Lektüre müsse „frömmen werden“. Ich lese diese Mahnung gegen den Strich und verteidige die „weltliche“ Literatur in der Bibliothek der Dichterin. Auf den Spuren der Dichterinnen und Dichter entdecken Gottsuchende im 21. Jahrhundert die poetische Sprache auch in ihrer theologischen oder spirituellen Kraft neu⁶³, während die „fromme“ Sprache und oft auch die Sprache der Theologie vielen Menschen als selbstreferentiell, unverständlich oder gar nichtssagend verschlossen bleibt. Ich schätze die Spiritualität des

⁶² Vgl. H. Weber, Yo, la peor de todas. Ich die Schlechteste von allen, o. O. 2009.

⁶³ Vgl. G. Langenhorst, „In welchem Wort wird unser Heimweh wohnen?“. Religiöse Motive in der neueren Literatur, Freiburg i. Br. 2020.

lesenden Menschen⁶⁴ sehr, ich teile sie und ich freue mich, dass diese Spiritualität in der Veranstaltungsreihe der „Montagsakademie“ zum Tragen kommt.

Das letzte Tuch, das ich aus dem Bündel herausgreife, ist ein Dunkles: Eigentlich war das Kloster für Juana ein Ort der Freiheit, an dem sie ihren Lebensentwurf verwirklichen konnte. Sie steht hier neben anderen großen Ordensfrauen und Denkerinnen. Aber Männer in kirchlichen Machtpositionen verweisen sie in die Schranken. So erhält sie im Brief der fiktiven Philothea die Order: „Denn wenn die übrigen Ordensfrauen für den Gehorsam den Willen opfern, so habt Ihr Euren Verstand zu fesseln, was das schwerste und wohlgefälligste Opfer ist, das man um des Glaubens willen darbringen kann.“⁶⁵ Aus heutiger Sicht und mit heutigen Kriterien müssen wir einen solchen Rat des Bischofs von Puebla in aller Schärfe als Missbrauch geistlicher Macht bezeichnen. Er führt letztlich zum Verstummen der Dichterin, auch wenn sie mit der klugen Antwort an die falsche Schwester Philothea ihre Stimme bis heute hörbar macht.

Dieses Tuch anzuschauen schmerzt. Auch heute in einem ganz anderen Kontext kämpfen Frauen – auch Ordensfrauen – in der katholischen Kirche um ihre Rechte und gegen den Versuch, sie „hinauszudefinieren“. Katholische Theologinnen verbünden sich in Netzwerken wie etwa dem Theologinnenforum Agenda. Verbündete kluge Frauen finden wir aber auch über die Grenzen von Raum und Zeit hinweg. Sor Juana Inés de la Cruz ist eine solche Verbündete. Sie wiederum hat die Klugheit einer Katharina von Alexandrien gepriesen und sich so eine Frau als Vorbild gesucht. Es hat mich berührt, dass auch Theologinnen heute eine ähnliche Brücke schlagen wie Sor Juana und sich auf Katharina von Alexandrien als Vorbild und „Rollenmodell“ berufen. Sabine Demel, als Professorin für Kirchenrecht couragiert für die Rechte der Frauen in der Kirche eintretend, nennt im Nachwort ihres Buches „Frauen und kirchliches Amt“ Katharina als Vorbild an Mut und Klugheit und „als Nothelferin gegen alles, was die Zunge hemmt“⁶⁶. Auch ihre Schwester im

⁶⁴ Vgl. A. Langenhorst, Von der Spiritualität des lesenden Menschen, in: LS 55 (2004) 118–123.

⁶⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort (s. Anm. 20), 11.

⁶⁶ S. Demel, Frauen und kirchliches Amt. Vom Ende eines Tabus in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br. 2004, 121.

Geist, Juana Inés de la Cruz, ist ja nicht bleibend verstummt, sie spricht aus ihren Versen zu uns. Ich schließe mit ihren Worten und zitiere die Schlusstrophe des Gedichtes an ihre Leserinnen und Leser, mit dem wir begonnen haben. Es ist zwar chronologisch vor den Anschuldigungen des Bischofs von Puebla geschrieben, doch enthält es eine klare theologische Antwort auf die Forderung, den Verstand um des Glaubens willen zu fesseln. Die Übersetzung von Heidi König-Porstner ahmt das Versmaß nach. Ihr geht allerdings zugunsten von Metrum und Reim die Schärfe des spanischen Verbs „*violentar*“ verloren. In ihm steckt *violencia* („Gewalt“), und es kann im Deutschen „vergewaltigen“ heißen. Juana Inés de la Cruz verteidigt die Freiheit des menschlichen Geistes und sprengt als Frau und Theologin die ihr aufgezwungene Repression mit der Frage: „Was Gott nicht mit Gewalt unterwirft / vergewaltigt, warum sollte ich es vergewaltigen?“⁶⁷

„No hay cosa más libre que	„Nichts Freieres gibt es auf Erden
El entendimiento humano;	Als unsren menschlichen Geist.
Pues lo que Dios no violenta,	Soll ich ihn zügeln, wenn selbst Gott
¿por qué yo he de violentarlo?“	Ihn nicht in die Schranken weist?“ ⁶⁸

⁶⁷ Wörtliche Übersetzung der Verf. des im folgenden zitierten Verses.

⁶⁸ Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres (s. Anm. 1), 178 (spanisch) und 181 (deutsch).

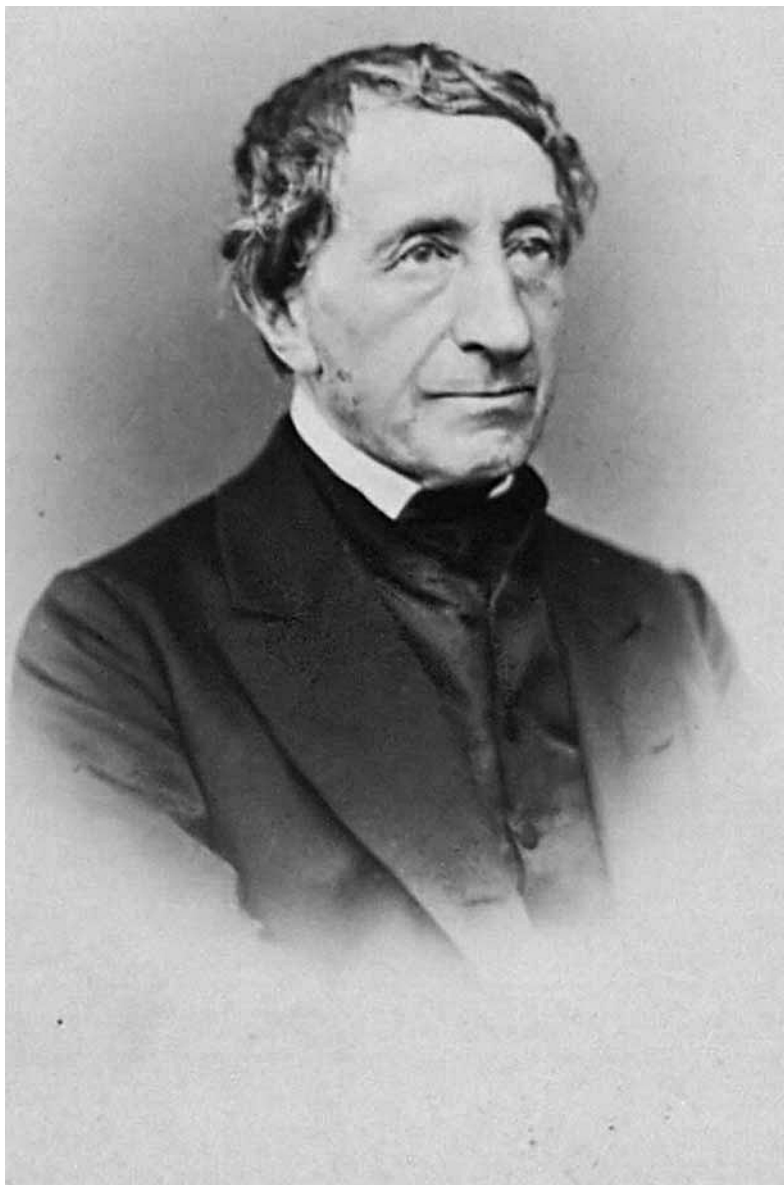
Literatur

Primärliteratur

- Sor Juana Inés de la Cruz, Nichts Freieres gibt es auf Erden. Gedichte. Spanisch/Deutsch. Übertragen von H. König-Porstner, Tübingen 2017.
- Sor Juana Inés de la Cruz, Es höre mich dein Auge. Lyrik – Theater – Prosa. Spanisch-Deutsch. Herausgegeben von A. Perez Amador Adam, Frankfurt a. M. 1996.
- Sor Juana Inés de la Cruz, Der Traum. Spanisch-deutsch. Herausgegeben und übersetzt von A. Perez Amador Adam und S. Nowotnick, Frankfurt a. M. 1992.
- Sor Juana Inés de la Cruz, Die Antwort an Schwester Philothea. Aus dem Spanischen von H. Heredia. Mit einem Essay von A. Morino, Frankfurt a. M. 1991.
- Sor Juana Inés de la Cruz, Obras completas. Band I: Lirica personal. Band II: Villancicos y letras sacras (o lirica colectiva). Band III: Autos y loas. Band IV: Comedias, sainetes y prosa. Herausgegeben von A. Méndez Plancarte (Biblioteca Americana), Mexiko Stadt 1976 [Neudruck der Ausgabe von 1952].

Sekundärliteratur

- M. Croce, Para animarse a leer a Sor Juana, Buenos Aires 2015.
- T. Eggensperger, Sor Juana Inés de la Cruz oder die poetische Beziehung von Frau zu Frau, in: WuA(M) 39 (1998) 56–61.
- B. Wagner, C. F. Laferl, Anspruch auf das Wort. Geschlecht, Wissen und Schreiben im 17. Jahrhundert. Suor Maria Celeste und Sor Juana Inés de la Cruz, Wien 2002.
- O. Paz, Sor Juana oder Die Fallstricke des Glaubens, Frankfurt a. M. 1991.
- H. Weber, Yo, la peor de todas. Ich die Schlechteste von allen, o. O. 2009.
- H. Wustmans, „und so lag die Welt erhellt in wahrerem Licht, und ich erwachte“. Die Theologie der Sor Juana Inés de la Cruz – eine Sprache des Unerhörten (WSFT 25), Frankfurt a. M. u. a. 2001.



Ignaz von Döllinger
Foto aus dem Jahr 1868
Quelle: Universitätsarchiv München

Ignaz von Döllinger (1799–1890)

Antultramontanismus und Widerstand gegen die Papstdogmen

Franz Xaver Bischof

„So erlebt der Mensch bis ins hohe Alter Dinge, auf die er am wenigsten vorbereitet ist. Denn von zwei Dingen hatte ich nicht die entfernteste Ahnung noch vor Kurzem: erstens, daß ich zu einem Knäblein“ – dem eben geborenen ersten Kind von Lady Blennerhassett – „eine so starke Neigung fassen würde. *Zweitens*, daß ich als Gegner des Papstes eine Weltreputation erlangen würde. Ich trage schwer an dieser.“¹ Diese Worte schrieb der zweiundsiebzigjährige Döllinger am 16. Juni 1871 – zwei Monate nach seiner Exkommunikation – an Lady Charlotte Blennerhassett (1843–1917), eine liberale Katholikin, die von ihm die Grundlagen des historischen Denkens und Arbeitens gelernt hatte und welche zusammen mit Lord John Acton (1834–1902) die engste Bezugsperson in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens werden sollte². Das Zeugnis über Döllingers Befindlichkeit verweist auf die massive Zäsur, die das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) im Leben und in der geistigen Entwicklung dieses großen katholischen Denkers markiert.

Tatsächlich reflektiert sein bewegtes Leben von über neunzig Jahren gleichsam den geistigen Kampf einer ganzen Epoche, an welchem Döllinger intensiven Anteil nahm. Dieser Kampf führte den „Ajax des Ultramontanismus“³ zur Kritik der ultramontanen Überformung der katholischen Kirche, wie sie sich im 19. Jahrhundert und vor allem im Pontifikat Pius' IX. (1846–1878) vollzog, und zur

¹ Döllinger an Lady Blennerhassett, München, 16. Juni 1871, in: Ignaz von Döllinger – Charlotte Blennerhassett. Briefwechsel 1865–1886. Bearbeitet von V. Conzemius, München 1981, 501f., hier: 502 (Nr. 298).

² Vgl. über sie zuletzt: L. Pachtner, Lady Charlotte Blennerhassett (1843–1917). Katholisch, kosmopolitisch, kämpferisch (SHKBA 104), Göttingen 2020.

³ Carl Joseph von Hefele an Ignaz von Döllinger, 11. März 1871, in: J. F. von Schulte, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt, Gießen 1887, 228–230, hier: 229.

Absage an die Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils. Es versteht sich, dass die reiche Thematik in den folgenden Ausführungen nur sehr selektiv entfaltet werden kann.⁴

1 Vom Bannerträger des Ultramontanismus zum Kritiker des päpstlichen Zentralismus

Ignaz von Döllinger, 1799 in Bamberg geboren, 1890 in München gestorben und dort auf dem alten Südfriedhof beigesetzt, zählt zu den profiliertesten Persönlichkeiten des europäischen Katholizismus im 19. Jahrhundert. Von 1826 bis 1871 war er Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und deckte in der Lehre zeitweilig auch andere Fächer ab. Als akademischer Lehrer prägte er Generationen von Theologen, auch viele seiner späteren Widersacher. Innerkirchlich umstritten war Döllinger bis Anfang der 1860er Jahre nicht. Im Gegenteil: Der Bannerträger des ultramontanen Katholizismus in Deutschland erwies sich im Umfeld des Münchner Görreskreises bis zum Ende der 1840er Jahre als ein streitbarer und wortgewaltiger Verfechter eines zugleich restaurativen und um die Freiheit der Kir-

⁴ Vgl. über Döllinger in Auswahl: F. X. Bischof, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens* (MKHS 9), Stuttgart – Berlin – Köln 1997; V. Conzemius, *Ignaz von Döllinger (1799–1890). Una Sancta auf dem Prüfstand*, in: ders., *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile*, Freiburg – Basel – Wien 2002, 83–104; P. Neuner, *Ignaz von Döllinger. Katholizität und Antiultramontanismus*, in: ders., G. Wenz (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 75–93; F. X. Bischof, *John Henry Newman und Ignaz von Döllinger. Papstdogmen und Gewissen*, in: M. Delgado, V. Leppin, D. Neuhold (Hg.), *Ringens um die Wahrheit. Wissenskonflikte in der Christentumsgeschichte* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg – Stuttgart 2011, 271–286; T. A. Howard, *The Pope and the Professor. Pius IX, Ignaz von Döllinger, and the Quandary of the Modern Age*, Oxford 2017; M. Weitlauff, *Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902). Ein Beitrag zum 150-Jahr-„Jubiläum“ dieses Konzils*. 2 Bände (ABAW NF 144), München 2018; F. X. Bischof, *Ignaz von Döllinger and the Bonn Reunion Conferences of 1874–1875*, in: L. Ferraci (Hg.), *A History of the Desire for Christian Unity. Ecumenism in the Churches (19th–21st Century)*. Vol. 1: *Dawn of Ecumenism*. Directed by Alberto Melloni, Leiden – Boston 2021, 164–186.

che kämpfenden Katholizismus – eines Katholizismus, der zwar noch keine papalistischen Tendenzen vertrat, in seiner ganzen Stoßrichtung aber doch das ultramontane Kirchensystem der zweiten Jahrhunderthälfte mit vorbereiten half. Das Eingreifen in die kirchenpolitischen und konfessionellen Auseinandersetzungen seiner Zeit blieb nicht ohne polemische, antiprotestantische und antiliberale Frontstellung. Im Revolutionsjahr 1848, das im Leben Döllingers wie der katholischen Kirche eine Zäsur markierte, stand er als Berater des deutschen Episkopats und als Mitglied der Frankfurter Paulskirche auf dem Höhepunkt seines Ansehens in der ersten Lebenshälfte. Bis zu diesem Zeitpunkt unterstützte Döllinger vorbehaltlos die römische Kirchenpolitik.

1848 erschien auch der dritte und letzte Band seiner monumentalen, aber unvollendet gebliebenen wissenschaftlichen Publikation „Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses“⁵ – im Urteil des protestantischen Kirchenhistorikers Adolf von Harnack (1851–1930) „die bedeutendste katholische Streitschrift, die je gegen die Reformation erschienen ist“⁶. Das Werk stellte in seiner ganzen Stoßrichtung eine radikale Infragestellung des Reformators Martin Luther (1483–1546) und seiner Lehre dar und verstand sich als katholische Antwort auf Leopold von Ranke (1795–1886) „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation“⁷, die 1847 zum Abschluss gekommen war. Döllingers Schüler, der englische Lord John Acton, nannte das Werk in seinem Nachruf auf Döllinger 1890 „the strongest book, with the Symbolik [Johann Adam Möhlers], which Catholics had produced in the century“⁸. Das Werk erzielte die erhoffte Massenwirkung gleichwohl nicht. Das lag primär an seiner Gattung, nämlich in der Hauptsache Quellensammlung zu sein, sowie am Verzicht einer durchkomponier-

⁵ I. Döllinger, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses*, Regensburg 1846–1848 (Band 1 1848) [Nachdruck des Gesamtwerks: Arnheim 1853/54; ein vorgesehener vierter Band ist nicht mehr erschienen].

⁶ A. von Harnack, *Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze*. Herausgegeben von Axel von Harnack, Gießen 1930, 44.

⁷ L. von Ranke, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*. 6 Bände, Berlin 1839–1847.

⁸ Lord Acton, *Doellinger's Historical Work*, in: *The English Historical Review* 5 (1890) 700–744, hier: 724.

ten Darstellung. Hinzu kam Döllingers eigene kirchenpolitische und wissenschaftliche Neuausrichtung nach 1848, die sich mit seiner bisherigen Konfessionsapologetik und seinen konfessionspolemischen Anfängen je länger je weniger vertrug.⁹

2 Die reife Schaffensphase

In den 1850er Jahren ging Döllinger zunehmend auf Distanz zum kämpferischen Ultramontanismus und verzichtete auf seine früheren kirchenpolitischen Aktivitäten. Er konzentrierte seine Kräfte auf seine kirchenhistorischen Studien und adaptierte die damals sich entfaltenden neuen wissenschaftlichen Methoden in der Geschichtsforschung. Die Jahre zwischen 1853 und 1863 zählen denn auch zu den wissenschaftlich fruchtbarsten seines Lebens und begründeten fachübergreifend und überkonfessionell sein wissenschaftliches Renommee. Als erste Glanzleistung in philologischer und historisch-kritischer Hinsicht erschien 1853 die patristische Untersuchung „Hippolytus und Kallistus“¹⁰. Darin wies er die 1842 in einem Athoskloster in Griechenland entdeckten sogenannten *Philosophumena* in überzeugender wissenschaftlicher Argumentation dem Gegenpapst und heiligen Märtyrer Hippolyt von Rom (gestorben 235) zu. In dieser Auffassung sind ihm seither die meisten Forscher gefolgt. 1857 und 1861 folgten die zwei ersten Bände einer großangelegten, jedoch nicht fortgesetzten Kirchengeschichte: „Heidenthum und Judenthum“¹¹ und „Christenthum und Kirche in der

⁹ Vgl. F. X. Bischof, Luther und die lutherische Reformation im Urteil Döllingers. Eine Bilanz, in: S. Holzbrecher, T. W. Müller (Hg.), Kirchliches Leben im Wandel der Zeiten. Perspektiven und Beiträge zur (mittel-)deutschen Kirchengeschichtsschreibung [FS Josef Pilvousek] (EThSt 104), Würzburg 2013, 299–312; ders., Luther in der Wahrnehmung Döllingers, in: M. Delgado, V. Lepin (Hg.), Luther. Zankapfel zwischen den Konfessionen und „Vater im Glauben“? Historische, systematische und ökumenische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 21), Fribourg – Stuttgart 2016, 348–361.

¹⁰ I. Döllinger, Hippolytus und Kallistus; oder die Römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften und Abhandlungen der H. H. Bunsen, Wordsworth, Bauer und Gieseler, Regensburg 1853.

¹¹ J. J. I. Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regensburg 1857.

Zeit der Grundlegung“¹². Das erstgenannte Werk bot einen souveränen Aufriss der religiös-geistigen Welt in vorchristlicher Zeit und deutete das antike Heidentum und Judentum als Vorbereitung und Voraussetzung des Christentums. Das zweite Werk behandelte die neutestamentliche Grundlegung der Kirche. Es stand zwar nicht auf der Höhe der liberalen protestantischen Exegese der Zeit, fand aber gleichwohl positive Aufnahme über die Konfessionsgrenzen hinweg, durch Übersetzungen auch in Frankreich und England. 1863 ließ er mit den „Papstfabeln des Mittelalters“¹³ eine historisch-kritische Aufarbeitung von Verfälschungen der Papstgeschichte folgen, darunter die Abhandlung über die angebliche Papstin Johanna. Das Werk hat seine Gültigkeit in Vielem bis heute bewahrt und ist in Nachdrucken noch immer erhältlich.

Parallel zu seiner Konzentration auf die historische Forschung lief seit der Jahrhundertmitte ein komplexer, Döllinger wohl selber lange nicht bewusst gewordener geistig-intellektueller und theologischer Entwicklungsprozess, der ihn mehr und mehr in Distanz zum restaurativen Kirchensystem unter Pius IX. brachte und zwei Jahrzehnte später im offenen Konflikt mit seiner Kirche endete. Als Haupttriebfedern dieser Neuorientierung wirkten die Überzeugung, dass sich die katholische Theologie von der in voller Entfaltung begriffenen historisch-kritischen Wissenschaft nicht isolieren dürfe, sowie das Bemühen, das er mit seinen englischen und französischen Freunden teilte, nämlich die Inferiorität der Katholiken auf allen Gebieten des Geistes, der Kultur und der modernen Gesellschaft zu überwinden. Hinzu kam der Kontakt mit der nichtkatholischen Außenwelt, die den engen binnenkatholischen Horizont weitete: auf universitärer Ebene die Begegnung, auch die Konkurrenz mit den nach 1848 zahlreich nach München berufenen protestantischen Professoren, auf privater Ebene der Austausch mit Geistesgrößen wie dem Politiker und englischen Premierminister William Ewart Gladstone (1809–1898), mit dem Döllinger seit 1845 eine vier Jahrzehnte anhaltende regelmäßige Korrespondenz pflegte, oder mit einflussreichen Theologen des Oxford-Movement, darunter früh auch mit

¹² J. J. I. von Döllinger, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg 1860.

¹³ J. J. I. von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, München 1863.

John Henry Newman (1801–1890), der Döllinger vergeblich für seine Universitätspläne in Irland zu gewinnen suchte. Bedeutsam waren nicht zuletzt die Erfahrungen als Abgeordneter in der Frankfurter Paulskirche, wo Döllinger erstmals die Überwindung der Kirchenspaltung in Deutschland thematisierte – eine Thematik, die ihn fortan nicht mehr loslassen und ihn in den 1860er und 1870er Jahren zu einem Ökumeniker *avant la lettre* machen sollte.

3 Die Zäsur der 1860er Jahre

Einen ersten reflektierten Ausdruck der skizzierten Neuorientierung bildeten die Vorträge zur Kirchenstaatsfrage, die Döllinger am 5. und 9. April 1861 im Münchner Odeon vor einem interessierten Stadtmünchner Publikum hielt. Darin griff Döllinger die damals brennendste kirchenpolitische Frage seiner Zeit auf: die Problematik des zerfallenden päpstlichen Kirchenstaates, welcher vor dem Hintergrund der Risorgimento-Bewegung quer zum werdenden italienischen Nationalstaat stand. Seit 1860 auf Rom und Latium reduziert, konnte er mit ausländischem Militär nur mühsam am Leben gehalten werden. Je unausweichlicher sich das Ende des Kirchenstaats abzeichnete, desto verkrampfter agierte die katholische Gegenpropaganda. In seinen Vorträgen hielt der Münchner Kirchenhistoriker an der Legitimität des Kirchenstaats grundsätzlich fest. Er kritisierte jedoch die Missstände der päpstlichen Regierung in Verwaltung und Rechtspflege und erklärte den Kirchenstaat als entbehrlich; ja der Wegfall der weltlichen Herrschaft des Papstes könne sich angesichts der politischen Veränderungen in Europa für Papsttum und Kirche durchaus segensreich auswirken. Für dieses klarsehende und richtungweisende Wort erhielt Döllinger keine päpstliche Belobigung. Von ultramontaner Seite sah er sich im Gegenteil mit dem Vorwurf des Nestbeschmutzers konfrontiert und beschuldigt, den Gegnern der Kirche den Rücken zu stärken. Um sich zu rechtfertigen, antwortete Döllinger im Oktober 1861 mit dem umfangreichen Werk „Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat“¹⁴.

¹⁴ J. J. I. von Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861 (die Vorträge vom 5. und 9. April 1861 ebd. 666–684).

Darin hielt Döllinger an seiner Kritik der päpstlichen Regierung fest. Als historisch denkender und arbeitender Theologe müsse er die Zustände im Kirchenstaat wahrheitsgetreu darlegen – und zwar um der Glaubwürdigkeit der Kirche willen; denn, wie Döllinger zeitlos richtig urteilte, „durch dauerndes Verschweigen und Beschönigen“¹⁵ sei der Sache der Kirche nicht gedient.

Was sich in der Reaktion auf Döllingers Überlegungen zur Kirchenstaatsfrage angekündigt hatte, trat zwei Jahre später offen zu Tage – auf der Versammlung katholischer Gelehrter, die vom 28. September bis 1. Oktober 1863 in der Benediktinerabtei Sankt Bonifaz in München stattfand und welche die einzige dieser Art bleiben sollte. Döllinger und der Bibelwissenschaftler Bonifaz Haneberg (1816–1876), sein Fakultätskollege und Abt von St. Bonifaz, sowie der Freiburger Kirchenhistoriker Johann Baptist Alzog (1808–1878) hatten dazu eingeladen. Sie reagierten damit auf die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts virulent gewordene Polarisierung unter den deutschsprachigen katholischen Theologen, das damit verbundene Denunziantentum im eigenen Lande und die sich massiv häufende kirchliche Maßregelung katholischer Wissenschaftler. Auf einer gemeinsamen Konferenz wollte man zur Deeskalation beitragen, die Differenzen auf dem Feld der theologischen Wissenschaft bereinigen, die Lagerbildung unter den deutschsprachigen Theologen überwinden sowie gleichzeitig aktuelle Fragen in Kirche und Gesellschaft beraten und durch eine bessere Organisation des Zeitschriftenwesens die Vermittlung theologischen Wissens in den öffentlichen Raum voranbringen.

Den fulminanten Auftakt der Konferenz bildete Döllingers programmatische „Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“¹⁶, gehalten in der Eröffnungssitzung am 28. September 1863. Sie war eine Frucht der wissenschaftlich produktivsten Phase seines Lebens und zeigt Döllinger im Zenit seiner Wirksam-

¹⁵ Döllinger an Augustin Theiner, München, 14. Oktober 1861, zitiert nach: H. Jedin, Kirchenhistorikerbriefe an Augustin Theiner, in: RQ 66 (1971) 187–231, hier: 209–211.

¹⁶ J. J. I. von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: F. X. Bischof, G. Essen (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (MKHS NF 4), Stuttgart 2015, 11–33 [unveränderter Nachdruck der Rede].

keit und seines Ansehens. Der belgische Kirchenhistoriker Roger Aubert (1914–2009) hat diese bleibend aktuelle Rede in Anlehnung an Georges Goyau (1869–1939) mit gutem Grund eine „Deklaration der Rechte‘ der Theologie“¹⁷ genannt. Darin reflektierte Döllinger in grundsätzlicher Weise über Methode und Aufgabe der Theologie, ihre innerkirchliche und gesellschaftliche Stellung, ihre Erfordernisse angesichts der Herausforderungen der Moderne. Er stellte keine Glaubenslehre in Frage. Er forderte aber eine freie, an den Methoden moderner Wissenschaft orientierte, vom Lehramt der Kirche unbehinderte theologische Forschung; außerdem die Übernahme der in vergleichbaren Disziplinen üblichen Forschungsstandards. Er forderte des Weiteren, für den theologischen Erkenntnisprozess nicht nur die Philosophie, sondern auch die Geschichte zu berücksichtigen, und übte entsprechend harsche Kritik an der von ultramontaner Seite favorisierten Neuscholastik. Diese berücksichtige das geschichtliche Denken im theologischen Erkenntnisprozess nicht und habe sich folglich als Methode einer wissenschaftlichen Theologie überlebt. Zugleich betonte er den Primat der deutschen Wissenschaft gegenüber der theologischen Ausbildung in den mediterranen Ländern und verwahrte sich gegen den Versuch, „Meinungen einer Schule mit der Autorität kirchlicher Doctrin zu bekleiden“ und die deutschen, dem humboldtschen Wissenschaftsideal verpflichteten historisch-kritisch arbeitenden Universitätstheologen als unkirchlich zu verketzern. Denn hier werde die Kirche mit einer innerkirchlichen Partei verwechselt, hier würden theologische „Meinungen und Hypothesen“¹⁸ als verbindlich kirchliche Lehren ausgegeben.

Die römische Antwort auf die Gelehrtenversammlung erfolgte im Breve *Tuas libenter* vom 21. Dezember 1863 an den Münchner Erzbischof Gregor von Scherr (1804–1877). Wir wissen heute, dass die päpstliche Verlautbarung in Rom vom deutschen Kurienkardinal Karl August von Reisach (1800–1869) verfasst worden ist. Er besaß als Deutschland-Experte der römischen Kurie das besondere Ver-

¹⁷ R. Aubert, Der Rückstand der kirchlichen Wissenschaft und die Kontroverse um die „deutschen Theologen“, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte. Band VI/1, Freiburg i. Br. 1971, 672–695, hier: 693.

¹⁸ Für beide Zitate: von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie (s. Anm. 16), 32.

trauen Pius' IX. und wollte nach eigenem Zeugnis „diesem ganzen Treiben einmal ein Ende“¹⁹ setzen.

Tuas libenter stellt eine markante Zäsur in der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts dar! Das Schreiben wertete die Gelehrtenversammlung als einen Angriff gegen die katholische Glaubenslehre. Es insistierte auf dem unbedingten Vorrang der Scholastik (*veteram scholam*) als der allein legitimen Methode theologischer Wissenschaft. Damit verfügte die päpstliche Verlautbarung in scharfer Abgrenzung zu den von Döllinger vertretenen Positionen eine Uniformierung des theologischen Denkens im Sinne der Neuscholastik. Zugleich unterstellte es jede theologische Arbeit strikter lehramtlicher Kontrolle. Jede freie wissenschaftliche Diskussion und jede innerkirchlich-kritische Funktion der Theologie war damit verunmöglichlicht. *Tuas libenter* enthielt auch erstmals den zuvor von dem Jesuiten Joseph Kleutgen (1811–1883) konstruierten Begriff vom ordentlichen Lehramt (*magisterium ordinarium*) – ein Begriff, der sich in eklatantem Bruch mit der bisherigen Praxis auf alle päpstlichen, im Namen des Papstes erlassenen und kurialen Lehräußerungen bezog und für Entscheidungen des sogenannten ordentlichen Lehramts die gleiche Verbindlichkeit wie für die feierlichen (außerordentlichen dogmatischen) Lehrentscheidungen erhob. Die päpstliche Verlautbarung richtete sich damit in ihrem Kern gegen die Theologie als Wissenschaft generell. Sieben Sätze des Breves gingen unmittelbar in den *Syllabus* des Jahres 1864 ein. Insbesondere Satz 13 des *Syllabus* sprach der scholastischen Theologie den Alleingültigkeitsanspruch zu und verwarf jeden Einwand dagegen als „*rationalismus moderatus*“²⁰.

¹⁹ Johannes Janssen an Maria Sydow, 29. Dezember 1863, in: L. von Pastor (Hg.), Johannes Janssens Briefe. Erster Band: 1847–1873, Freiburg i. Br. 1920, 215. – Vgl. zur Problematik: K. Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010, 185–199; H. Wolf, Joseph Kleutgen, das Breve *Tuas libenter* (1863) und die Folgen für die katholische Theologie, in: F. X. Bischof, G. Essen (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (MKHS NF 4), Stuttgart 2015, 49–69.

²⁰ Vgl. Bischof, Theologie und Geschichte (s. Anm. 4), 115f. – Vgl. die Sätze 9, 10, 12, 13, 14, 22, 33 des *Syllabus*.

Die Reaktion auf die Stellungnahme zur Kirchenstaatsfrage, die päpstliche Desavouierung der Gelehrtenversammlung, der *Syllabus* von 1864 mit seinen undifferenzierten Verdammungssätzen und wenig später die hoch fragwürdige Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro de Arbues (1441–1485) machten klar, dass sich Döllingers Theologie und sein Verständnis von Kirche und ihrer Aufgabe in der Welt je länger desto weniger mit den Interessen und Zielvorstellungen jener ultramontanen Richtung in der Kirche deckten, die in der zweiten Jahrhunderthälfte zur Herrschaft gelangte und sich zu Unrecht, wie er meinte, mit der Kirche identifizierte. Döllingers scharfer Antiromanismus der Konzilszeit ist nur vor diesem Hintergrund zu verstehen. So schrieb Döllinger in einem damals nicht veröffentlichten Gutachten:

„Der Ultramontanismus ist keine Fiktion mehr, kein Gespenst, sondern eine reelle, aggressiv vorschreitende Macht [...] Die jüngste Enzyklika des Papstes [*Quanta cura* und der ihr beigefügte *Syllabus*; Verf.] hat ihre Gedanken und Ziele formuliert [...] Der Ultramontanismus ist wesentlich Papismus, und daran hängt bei ihm alles übrige. Er geht davon aus, daß der Papst in allen lehrhaften Entscheidungen nicht bloß über Glaubensfragen, sondern auch im ethischen Gebiete, über die Beziehungen der Religion zur Geschichte, der Kirche zum Staate schlechthin unfehlbar sei, daß also jede derartige Entscheidung unbedingte, rückhaltlose Unterwerfung und Annahme in Wort und That von seiten aller, der Kleriker wie der Laien erheische. [...] Denn das kirchliche Ideal der Ultramontanen ist Romanisierung aller Einzelkirchen und möglichste Unterdrückung alles eigentümlichen nationalkirchlichen Lebens.“²¹

Die Stellungnahme zeigt, dass der siebzigjährige Theologe, der noch alles vermied, um sich nicht der Gefahr einer Indizierung auszusetzen, an einem ganz anderen Ort stand, als ein Jahrzehnt zuvor.

²¹ I. von Döllinger, Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus, in: Kleinere Schriften gedruckte und ungedruckte von Joh. Jos. Ign. von Döllinger. Gesammelt und herausgegeben von F. H. Reusch, Stuttgart 1890, 214f.

4 Döllingers literarischer Kampf gegen die Papstdogmen

Unter diesen Voraussetzungen sah sich Döllinger mit dem Ersten Vatikanischen Konzil konfrontiert. Pius IX. hatte es am 26. Juni 1867 angekündigt und ein Jahr später auf den 8. Dezember 1869 einberufen. In richtiger Einschätzung der Situation befürchtete Döllinger von diesem Konzil eine Steigerung der päpstlichen Gewalt und eine Ausweitung des römischen Zentralismus. Selber war er als einer der führenden katholischen Theologen Europas zur Vorbereitung des Konzils nicht eingeladen worden, was ihn nachweislich kränkte. Stattdessen plante er, mit größter Objektivität und frei von Polemik die Geschichte der *Cathedra Petri* zu schreiben. Diese sollte in drei Teilen die Geschichte des Papsttums, die Geschichte der kirchlichen Wiedervereinigungsversuche und die Geschichte der Bücherzensur seit dem 16. Jahrhundert enthalten. Darin wollte er nach eigenem Zeugnis die „ultramontanen Lieblingsmeinungen“²² der Zeit als Fälschungen und Fiktionen entlarven, ja er glaubte selbstbewusst, voraussagen zu können, die *Cathedra Petri* werde zu jenen Geschichtswerken gehören, „gegen welche kein Damm mehr hilft“²³. Es blieb bei der Absicht. Das Forschungsprojekt, das in Thematik und Konzeption beeindruckt und die Summe eines Forscherlebens enthalten sollte, wurde nie geschrieben. Die Gründe hierfür sind vielfältig. Abgesehen von der Tatsache, dass nur Konzentration auf das Wichtigste ein solches Werk hätte gelingen lassen, dürfte insbesondere die innere Erregung ausschlaggebend gewesen sein, die Döllinger seit der Konzilsankündigung erfasst hatte. Wie sich zeigen sollte, entwickelte sich diese in den Monaten vor und während des Konzils – modern gesprochen – zu einem eigentlichen Konzilstrauma.

Da erschien am 6. Februar 1869 in der Zeitschrift der römischen Jesuiten *La Civiltà Cattolica* ein anonymes Artikel mit dem Titel *Corrispondenza di Francia*. Die Zeitschrift stand unter der Aufsicht der römischen Kurie und galt deshalb als halboffizielles Sprachrohr des Apostolischen Stuhls. Der genannte Artikel behauptete, die französische Kirche sei in „liberale Katholiken“ und „Katholiken im ei-

²² Döllinger an Acton, München, 21. Dezember 1868, in: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890. Band 1, München 1963, 530–535 (Nr. 161), hier: 532f.

²³ Ebd. 534.

gentlichen Sinne²⁴ gespalten. Die „eigentlichen Katholiken“ würden hoffen, das Konzil werde die Lehren des *Syllabus* bestätigen sowie die päpstliche Unfehlbarkeit und die Himmelfahrt Mariens dogmatisieren.

Döllinger war aufs Höchste alarmiert. Unter dem Eindruck dieses Artikels ließ er alle seine bisherigen Bedenken fallen. Er vollzog die Flucht in die Öffentlichkeit und glaubte, durch Zeitungsartikel und Streitschriften die Gebildeten inner- und außerhalb der Kirche warnen zu müssen. „Seit Jahrhunderten ist die Kirche nicht in solcher Gefahr gewesen. Was können wir anderes thun als an die Publicität uns wenden?“²⁵, schrieb er seinem gleichgesinnten Freund Henry Nutcombe Oxenham (1829–1888), der als Übersetzer half, das englischsprachige Publikum zu erreichen.

Döllinger begann seinen literarischen Kampf gegen das bevorstehende Konzil im März 1869 mit einer anonymen Artikelserie „Das Concilium und die Civiltà“ in der international gelesenen liberalen Augsburger „Allgemeinen Zeitung“. Wenig später folgte das Buch „Der Papst und das Concil“²⁶, das Döllinger im August 1869 unter der pseudonymen Verfasserangabe „Janus“ zeitgleich in deutscher und englischer Sprache erscheinen ließ. Darin wandte sich Janus-Döllinger nicht nur polemisch gegen die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern er suchte auch den Beweis zu führen, dass die Entwicklung des päpstlichen Primats im zweiten Jahrtausend in der Hauptsache auf mittelalterlichen Fälschungen basiere, insbesondere den Pseudo-Isidorischen Dekretalen.

Dem gleichen Ziel dienten die „Erwägungen für die Bischöfe des Concilium's über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit“²⁷. Wie die

²⁴ Text in deutscher Übersetzung, in: R. Aubert, *Vaticanum I* (GÖK 12), Mainz 1965, 299–309.

²⁵ Döllinger an Henry Nutcombe Oxenham, Brieffragment. 29./30. Juni 1869. – Der Brief ist Teil der vom Verfasser dieses Beitrags herausgegebenen Briefedition „Briefwechsel Ignaz von Döllinger 1830–1890. Englische und französische Korrespondenz“, deren Drucklegung derzeit vorbereitet wird.

²⁶ *Der Papst und das Concil von Janus*. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: *Das Concil und die Civiltà*, Leipzig 1869 [unveränderter Nachdruck: Frankfurt a. M. 1968].

²⁷ [I. von Döllinger], *Erwägungen für die Bischöfe des Concilium's über die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit*, Regensburg 1869.

Janusschrift sollten sie den Nachweis bringen, dass die Lehre der päpstlichen Unfehlbarkeit durch die Heilige Schrift und die Tradition nicht gestützt werde, die historischen Zeugnisse gegen sich habe, die Lehre folglich nicht zum Dogma erhoben werden dürfe. Zugleich warnten sie mit gutem Grund vor den Folgen einer Definition für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat und für die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen.²⁸ Inwieweit dieses Konzils-Vademecum für die Bischöfe Wirkung erzielte, lässt sich aufgrund fehlender Nachweise kaum beurteilen. Fest steht hingegen, dass zahlreiche Bischöfe wie Josip Juraj Strojmayr (1815–1905), Félix Antoine Philibert Dupanloup (1802–1878), Henri-Louis Charles Maret (1805–1884), Pankratius von Dinkel (1811–1894), Karl Johann Greith (1807–1882) oder Karl Joseph von Hefele (1809–1893) während des Konzils erwarteten, dass Döllinger unanfechtbares Material für seine Behauptungen liefere, das in die Argumentation über die Primats- und Unfehlbarkeitsfrage hätte eingebracht werden können. Döllinger selber hatte solches Beweismaterial in Aussicht gestellt, aber nicht geliefert.

Stattdessen kommentierte er das Geschehen auf dem Konzil in 69 „Römischen Briefen vom Concil“, die vom 17. Dezember 1869 bis zum 29. Juli 1870 anonym wiederum in der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ erschienen.²⁹ Die Briefe bildeten wegen des rigorosen Konzilsgeheimnisses die wichtigste Informationsquelle für die Öffentlichkeit. Ihre meinungsbildende Wirkung in der katholischen wie vor allem in der nichtkatholischen, insbesondere angelsächsischen Welt war enorm und nachhaltig. Sie erschienen unmittelbar nach Abschluss des Konzils unter dem Pseudonym *Quirinus* in Buchform³⁰ und noch im selben Jahr in einer englischen Übersetzung³¹.

Die „Römischen Briefe“ enthielten mit einer Ausnahme durchwegs richtige Aussagen, waren aber selektiv. Dennoch haben sie ihr eigentliches Ziel verfehlt, nämlich einerseits Druck auf die Minori-

²⁸ Vgl. zu diesen Schriften: Bischof, *Theologie und Geschichte* (s. Anm. 4), 138–169, 193–195.

²⁹ Vgl. ebd. 202–210.

³⁰ *Römische Briefe vom Concil von Quirinus*, München 1870 [unveränderter Nachdruck 1968]. – Vgl. Bischof, *Theologie und Geschichte* (s. Anm. 4), 202–210.

³¹ *Letters from Rome on the Council by Quirinus*. Translated and reprinted from the „Allgemeine Zeitung“, London – Oxford – Cambridge 1870.

tätsbischöfe in der Konzilsaula auszuüben, andererseits dem Konzil die Glaubwürdigkeit zu nehmen. Denn Döllinger hatte sich in seiner anonymen Konzilsjournalistik zu überzogenen und polemischen Äußerungen hinreißen lassen. Dies brachte ihn in Gegensatz auch zu Bischöfen wie Dupanloup oder Maret, mit denen er seit Jahren in Korrespondenz stand und die ihm im Unterschied zu manchen deutschen Bischöfen wohlgesonnen waren. Selbst dort, wo Minoritätsbischöfe wie Hefele von Rottenburg inhaltlich mit ihm übereinstimmten, vermochten sie die unnötigen Härten in seiner Argumentation nicht zu teilen, zumal ihre Position in der Konzilsaula ohnehin delikat genug war. Einzig Döllingers Protestartikel gegen die veränderte Geschäftsordnung des Konzils (22. Februar 1870), welche die einfache Stimmenmehrheit für dogmatische Konzilsentscheidungen festlegte, fand viel Zustimmung unter den Minoritätsbischöfen, welche ihrerseits an der Voraussetzung des konziliaren *consensus unanims* in Glaubensfragen festhielten. Döllinger hatte den Beitrag Mitte März unter seinem Namen in der „Allgemeinen Zeitung“ publiziert.

Wogegen Döllinger bis zuletzt angekämpft hatte, trat ein. Am 18. Juli 1870 verabschiedete das Konzil die dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*. Sie definierte die Einsetzung des Primats Petri durch Christus, die Fortdauer des Primats in den römischen Bischöfen sowie neu den päpstlichen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sittenlehre im Falle von Ex-Cathedra-Entscheidungen.³²

5 Exkommunikation und letzte Schaffensperiode

Unsicher, wie er sich verhalten sollte, suchte Döllinger nach dem 18. Juli 1870 zunächst nur jene Bischöfe zu unterstützen, die gleich ihm in der Opposition gegen die Konzilsbeschlüsse verharrten. Eine neue Situation entstand, als das Konzil wider Erwarten nicht fortgesetzt wurde und die Oppositionsbischöfe – um ein Schisma zu verhindern – sich nach und nach auf den Boden der Konzilsbeschlüsse

³² Zu Vorbereitung, Verlauf, Ergebnissen und erster Rezeption des Ersten Vatikanischen Konzils vgl. K. Schatz, *Vaticanum I 1869–1870*. 3 Bände (KonGe.D), Paderborn – München – Wien – Zürich 1992–1994.

stellten. Sie eskalierte, als der Münchner Erzbischof Gregor von Scherr im Oktober 1870, vor Beginn des neuen Semesters, von den Professoren der Münchner Theologischen Fakultät die Anerkennung der Konzilsbeschlüsse verlangte. Döllinger erklärte, um seiner eigenen Glaubwürdigkeit willen keine „einfache Unterwerfungserklärung“³³ abgeben zu können. Er suchte Zeit zu gewinnen und bat den Erzbischof wiederholt um Fristerstreckung zur Überprüfung der eigenen Erkenntnisse.

Das war nicht nur Hinhaltetaktik. Jenseits vordergründiger Motive, wie der Angst vor einem Gesichtsverlust, waren es historische und theologische Gründe, die Döllinger bewogen, die neuen Papstdogmen abzulehnen. Ihm ging es um die Kontinuität der kirchlichen Glaubenstradition, die er durch eine einseitig auf das römische Papsttum fixierte Ekklesiologie in Frage gestellt sah. Die neuen Papstdogmen, argumentierte er gegenüber dem Erzbischof, hätten den altkirchlichen Episkopat, „dem nach dem Urteile der Kirchenväter die höchste Bedeutung und Autorität in der Kirche zukommt, zu einem wesenlosen Schatten verflüchtigt. Denn zwei Bischöfe in demselben Sprengel, einen, der zugleich Papst ist, und einen, der bloß Bischof ist, wird doch niemand für denkbar halten, und ein päpstlicher Vikar oder Diöcesan-Commissär ist eben kein Bischof, kein Nachfolger der Apostel.“ Die päpstliche Unfehlbarkeit aber sei, so Döllinger, „durch eine lange Kette berechneter Erdichtungen und Fälschungen in die Kirche eingeführt worden“³⁴ – ein Befund, der so nicht zutrifft, wie die neuere Forschung nachgewiesen hat³⁵.

Als der Münchner Erzbischof – von den Ereignissen überfordert – ultimativ auf einer raschen Entscheidung beharrte, ant-

³³ Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 29. Januar 1870, in: Aktenstücke des Ordinariates des Erzbistums München und Freising betreffend das allgemeine Vatikanische Concil, Regensburg –New York – Cincinnati 1871, 97.

³⁴ Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 28. März 1871, in: Augsburger Allgemeine Zeitung, 31. März 1871, Nr. 90, 1557–1560; Nachdruck in: F. H. Reusch (Hg.), Briefe und Erklärungen von I. von Döllinger über die Vatikanischen Decrete 1869–1887, München 1890 [unveränderter Nachdruck: Darmstadt 1968], 73–92, hier: 82f.

³⁵ Vgl. H. Fuhrmann, Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit. 3 Bände (SMGH 24/I–III), Stuttgart 1972; Bischof, Theologie und Geschichte (s. Anm. 4), 150–153.

wortete Döllinger am 28. März 1871: „Als Christ, als Theologe, als Geschichtskundiger, als Bürger kann ich diese Lehre nicht annehmen.“³⁶ Die Antwort macht ein Zweifaches deutlich. Erstens: Döllinger interpretierte die Konzilsbeschlüsse und ihre Wirkung im Sinne eines extremen Papalismus. Dabei konnte er sich allerdings auf die maximalistischen Auslegungen markanter Majoritätsbischöfe wie Erzbischof Henry Edward Manning (1808–1892) von Westminster und einflussreiche Theologen wie Constantin von Schätzler (1827–1880) berufen, ganz zu schweigen von ultramontanen Blättern wie dem „Univers“, der „Dublin Review“, der „Civiltà Cattolica“ oder in Deutschland den „Stimmen aus Maria Laach“ – mit dem Unterschied allerdings, dass deren Fehldeutungen niemand geahndet hat und diese von Pius IX. im Gegenteil belobt worden sind.³⁷ Zweitens: Der eigentliche Grund, der für Döllinger seinen Gewissenskonflikt letztlich unüberwindlich machte, war seine in langjähriger Arbeit gewonnene Überzeugung, dass die Konzilsbeschlüsse mit der „geschichtlichen Wahrheit“ unvereinbar seien. Jedenfalls behandelte er die Angelegenheit, wie er an Erzbischof Scherr schrieb, als eine „rein geschichtliche Frage, welche denn auch einzig mit den hierfür zu Gebote stehenden Mitteln und nach den Regeln, welche für jede historische Forschung, jede Ermittlung vergangener, also der Geschichte angehöriger Thatsachen gelten, behandelt und entschieden werden muß“³⁸. Aus dieser Position glaubte er den historischen „Beweis“ führen zu können, dass, wie er meinte, nicht nur ein neuer Glaubensartikel definiert, sondern ein Bruch mit der kirchlichen Tradition herbeigeführt worden sei.

Seiner Auffassung nach war durch die Konzilsbeschlüsse die Kontinuität mit der Lehre der Apostolischen Kirche preisgegeben und der Episkopat nach altkirchlichem Verständnis aufgehoben worden. Historische Erkenntnis hinderte den Theologen Döllinger, dogmatische Beschlüsse anzuerkennen, die nach seiner Auffassung, wie er

³⁶ Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 28. März 1871, in: Reusch (Hg.), Briefe und Erklärungen (s. Anm. 34), 73–92, hier: 91.

³⁷ Zu den maximalistischen Interpretationen der Konzilsbeschlüsse vgl. Schatz, Vaticanum I. Band III (s. Anm. 32), 284–288.

³⁸ Döllinger an Erzbischof Scherr, München, 28. März 1871, in: Reusch (Hg.), Briefe und Erklärungen (s. Anm. 34), 73–92, hier: 88.

noch 1887 an Erzbischof Antonius von Steichele (1816–1889) schrieb, „dem festen Boden der Geschichte“³⁹ entgegen waren.

Auf die Stellungnahme vom 28. März hin exkommunizierte Erzbischof Scherr Döllinger am 17. April 1871. Die Exkommunikation änderte nichts an der Wertschätzung, die Döllinger in der akademischen Welt Europas genoss. Im Gegenteil: Er wurde mit Ehrungen überhäuft. Die Universität München wählte ihn drei Monate später in einem demonstrativen Akt zum dritten und letzten Mal zu ihrem Rektor und beging 1872 mit ihm als Rektor das vierhundertjährige Gedenken ihrer Gründung. Die Universität Oxford verlieh ihm den Ehrendoktor. König Ludwig II. (1845–1886) ernannte Döllinger 1873 zum Präsidenten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – als ersten und bisher einzigen Theologen. Diese Aufgabe übte Döllinger bis zu seinem Tod 1890 aus.

Innerhalb seiner Kirche dagegen war Döllinger nach seiner Exkommunikation heimatlos geworden – isoliert⁴⁰, wie er 1887 zutreffend an den Nuntius Ruffo Scilla (1840–1895) schrieb. Den Weg ins Schisma der altkatholischen Kirche ist Döllinger nicht gegangen, auch wenn ihm bei der Bildung der altkatholischen Bewegung eine führende Rolle zukam. Doch gewann die ökumenische Frage für ihn nach dem Konzil, seiner Exkommunikation und der Reichsgründung 1871 an Priorität.⁴¹ In seiner Rektoratsrede vom Dezember 1871 hatte er dieses Anliegen als die vordringliche Aufgabe der Theologie beider Konfessionen herausgestellt.⁴² Von Januar bis März 1872 folgten sieben Vorträge „Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“⁴³. Als Hauptmotiv für die Einheit der

³⁹ Döllinger an Erzbischof Steichele, München, 1. März 1887, in: Reusch (Hg.), Briefe und Erklärungen (s. Anm. 34), 137.

⁴⁰ Döllinger an Nuntius Ruffo Scilla, 18. Oktober 1887, in: Reusch (Hg.), Briefe und Erklärungen (s. Anm. 34), 147–154, hier: 150: „*Moi aussi, je ne veux pas être membre d'une société schismatique; je suis isolé.*“

⁴¹ Vgl. Döllinger an Gladstone, München, 2. April 1874, in: Briefwechsel Ignaz von Döllinger 1830–1890. Englische und französische Korrespondenz (s. Anm. 25).

⁴² I. von Döllinger, Die Bedeutung der großen Zeitereignisse für die deutschen Hochschulen, in: ders., Akademische Vorträge. Band 3, Nördlingen 1890, 11–38, hier: 33f.

⁴³ I. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge gehalten zu München im Jahr 1872, Nördlingen 1888.

Christen nannte Döllinger den Auftrag Christi, der als Stifter der Kirche ihre Einheit gewollt und geboten habe. Von ihr, der Einheit, hänge die Glaubwürdigkeit der Kirche in der modernen Welt ab. Die Vorträge fanden ein außerordentlich lebhaftes Echo in der Öffentlichkeit. Die in- und ausländische Presse brachte nicht autorisierte Auszüge, wobei die Reden insbesondere in England „mit Furore“⁴⁴ gelesen wurden. Dies veranlasste ihn, 1874 und 1875 zu zwei Unionskonferenzen nach Bonn einzuladen. Die Konferenzen wurden vor allem im englischsprachigen Raum aufmerksam verfolgt, scheiterten jedoch, weil sie ohne kirchliches Mandat stattfanden, ihre Beschlüsse folglich unverbindlich blieben und nicht rezipiert wurden. Aus heutiger Perspektive waren die Bonner Unionskonferenzen freilich auch im Scheitern noch ein Signal für die Zukunft!⁴⁵

6 Schluss

Vielen ist Döllinger über Jahrzehnte hinweg nur als Rebell wider die Papstdogmen in Erinnerung geblieben. Das Zweite Vatikanische Konzil und der mit diesem Konzil in Gang gesetzte innerkirchliche und innertheologische Klimawechsel leiteten eine Neubewertung im katholischen Raum ein. Mit anderen vergessenen und wiederentdeckten Theologen des 19. Jahrhunderts, allen voran mit John Henry Newman, zählt er seither zu den „Wegbereitern heutiger Theologie“⁴⁶. Heute ist nicht mehr strittig, dass sich in der Person Döllingers, in seinen Erkenntnissen auf unterschiedlichen Feldern des kirchlichen Lebens, in seinem beharrlichen Widerstand gegen den päpstlichen Absolutismus und in seinem ökumenischen Aufbruch Fragen und Probleme bündeln, die auch Kirche und Theologie der Gegenwart beschäftigen.

⁴⁴ Acton an Döllinger, Aldenham, 21. März 1872, in: Ignaz von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890. Band III. Bearbeitet von V. Conzemius, München 1971, 55–60 (Nr. 369), hier: 58.

⁴⁵ Vgl. dazu zuletzt: Bischof, Ignaz von Döllinger and the Bonn Reunion Conferences (s. Anm. 4).

⁴⁶ J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz – Wien – Köln 1969.

Literatur

Primärliteratur

- I. von Döllinger – Lord Acton. Briefwechsel 1850–1890. 3 Bände. Bearbeitet von V. Conzemius, München 1963–1971.
- I. von Döllinger – Charlotte Blennerhassett. Briefwechsel 1865–1886. Bearbeitet von V. Conzemius, München 1981.
- I. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses, Regensburg 1846–1848 (Band 1 ²1848) [Nachdruck des Gesamtwerks: Arnheim 1853/54].
- J. J. I. von Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, München ^{1–2}1863.
- J. J. I. von Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München 1861.
- J. J. I. von Döllinger, Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, Regensburg 1860.
- J. J. I. von Döllinger, Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: F. X. Bischof, G. Essen (Hg.), Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und ihre Folgen (MKHS NF 4), Stuttgart 2015, 11–33.
- Der Papst und das Concil von Janus. Eine weiter ausgeführte und mit dem Quellenachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel: Das Concil und die Civiltà, Leipzig 1869 [unveränderter Nachdruck: Frankfurt a. M. 1968].
- Römische Briefe vom Concil von Quirinus, München 1870 [unveränderter Nachdruck 1968].
- F. H. Reusch (Hg.), Briefe und Erklärungen von I. von Döllinger über die Vatikanischen Decrete 1869–1887, München 1890 [unveränderter Nachdruck: Darmstadt 1968].
- I. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge gehalten zu München im Jahr 1872, Nördlingen 1888.

Sekundärliteratur

- F. X. Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (MKHS 9), Stuttgart – Berlin – Köln 1997.
- F. X. Bischof, John Henry Newman und Ignaz von Döllinger. Papstdogmen und Gewissen, in: M. Delgado, V. Leppin, D. Neuhold (Hg.), Ringen um die Wahrheit. Wissenskonflikte in der Christentumsgeschichte (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 15), Fribourg – Stuttgart 2011, 271–286.
- F. X. Bischof, Luther in der Wahrnehmung Döllingers, in: M. Delgado, V. Leppin (Hg.), Luther: Zankapfel zwischen den Konfessionen und „Vater im Glau-

- ben“? Historisch-systematische und ökumenische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 21), Fribourg – Stuttgart 2016, 348–361.
- F. X. Bischof, Die Korrespondenz Döllinger – Strossmayer, in: D. Damjanović Barišić, G. Gebešić, T. Mrkonjić (Hg.), Josip Juraj Strossmayer 1815–2015 (Biblioteka Diacovensia. Studije 29), Đakovo 2017, 251–275.
- F. X. Bischof, Ignaz von Döllinger and the Bonn Reunion Conferences of 1874–1875, in: *A History of the Desire for Christian Unity. Ecumenism in the Churches (19th–21st Century)*. Vol. 1: Dawn of Ecumenism. Directed by A. Melloni, edited by L. Ferraci, Leiden – Boston 2021, 164–186.
- V. Conzemius, Ignaz von Döllinger (1799–1890). Una Sancta auf dem Prüfstand, in: ders., *Gottes Spurensucher. Zwanzig christliche Profile*, Freiburg – Basel – Wien 2002, 83–104.
- J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz – Wien – Köln 1969.
- P. Neuner, Ignaz von Döllinger, Katholizität und Antiultramontanismus, in: ders., G. Wenz (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002, 75–93.
- T. A. Howard, *The Pope and the Professor. Pius IX, Ignaz von Döllinger, and the Quandary of the Modern Age*, Oxford 2017.
- M. Weitlauff, *Das Erste Vatikanum (1869/70) wurde ihnen zum Schicksal. Der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) und sein englischer Schüler John Lord Acton (1834–1902). Ein Beitrag zum 150-Jahr-„Jubiläum“ dieses Konzils*. 2 Bände (ABAW NF 144), München 2018.

Selma Lagerlöf

Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:A_Blomberg_-_Selma_Lagerl%C3%B6f_1906.jpeg
(Zugriff: 11.6.2022 – gemeinfrei)



Franz Werfel

Quelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Franz_Werfel_\(1890%E2%80%931930\)_~1930_%C2%A9_Max_Fenichel_\(1885%E2%80%931942\)_OeNB_12995938.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Franz_Werfel_(1890%E2%80%931930)_~1930_%C2%A9_Max_Fenichel_(1885%E2%80%931942)_OeNB_12995938.jpg)
(Zugriff: 11.6.2022 – gemeinfrei))

Selma Lagerlöf (1858–1940) und Franz Werfel (1890–1945)

„Auch Gottes Leben heißt Mitteilung“ –
Nachdenken über den mitgeteilten Jesus von Nazareth

Peter Schallenberg

1 Einführung

„Denkerinnen und Denker des Glaubens“, so ist das Oberthema der „Montagsakademie“ im Wintersemester 2021/2022 formuliert, und dieses Thema gibt den roten Faden an für alle unter diesem Titel versammelten Vorträge. Dieser rote Faden gilt natürlich auch für diesen Vortrag über eine Denkerin und einen Denker des Glaubens, höchst unterschiedlich von Herkunft und Schicksal, und doch in erstaunlichen inhaltlichen Schnittmengen tätig: Selma Lagerlöf und Franz Werfel.

Doch zunächst und einleitend einige Anmerkungen zu dem genannten Oberthema. Es geht offenkundig darum, den Glauben nach-zu-denken, mithin den objektiv von der Kirche vorgegebenen Glauben einzuholen gleichsam durch die subjektive Mühe des Nachdenkens. Fast unmittelbar denkt man dabei an den berühmten Untertitel *Fides quaerens intellectum* des zweiten großen Werkes des heiligen Anselm von Canterbury (1033–1109), des „Proslogion“, erschienen nach dem „Monologion“ und seinen im Anschluss an den heiligen Augustinus (354–430) aufgeführten drei Gottesbeweisen *a posteriori*. Jetzt im „Proslogion“ reduziert Anselm alle bisherigen Gottesbeweise auf ein einziges, nämlich auf das ontologische Argument.¹ Damit ist der Glaube und die Offenbarung Gottes in Jesus Christus als Ausgangspunkt gesetzt und die menschliche Vernunft in die Pflicht des verantworteten Glaubens an eben diese Offenbarung genommen.² Der Glaube befragt den Intellekt nach dessen

¹ Vgl. G. Schrimpf, Anselm von Canterbury Proslogion II–IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren?, Frankfurt a. M. 1994.

² Vgl. S. Fontana, La Sapienza dei Medievali. La filosofia cristiana da san Paolo a

Antwort auf die Frage des Herrn selbst und seiner Kirche: „Glaubst Du das?“ Und der Intellekt sieht sich, solchermaßen befragt, in der unhintergehbaren und unvertretbaren Verantwortung zur subjektiven Aneignung des objektiv aufgestellten Glaubens der Kirche und zur Antwort auf die Frage nach der Eigenart und der spezifischen Gestalt des persönlichen Glaubens.

2 Der Glaube als Tugend des sinnerfüllten Lebens

Anders gesagt: Der persönliche, auch der existentielle Glaube sucht nach Einsicht in den objektiven Gehalt der Offenbarung. Gesucht wird nach Plausibilität und nach nachvollziehbarer Einsicht in nicht streng mathematisch nachweisbare Sachverhalte, darin der Situation des ungläubigen Thomas an den Tagen nach der Auferstehung vergleichbar: Auch er sucht nach fühlbarer Beweisbarkeit und Einsicht in das Faktum der Auferstehung des Herrn. Im Hintergrund stehen zwei grundlegende Festlegungen der platonischen Philosophie. Zuerst die Lehre vom Eros: Es ist dem Menschen eigentümlich, dass er das Schöne – das zweckfrei und zwecklos im Leben Seiende – begehrt und erstrebt. „Eros hat etwas damit zu tun, daß man das Schöne begehrt. Wer liebt, wer begehrt, dem fehlt offensichtlich etwas. Eros ist prinzipiell defizitär.“³ Das ist wichtig: Erkenntnis von objektiver Wahrheit beginnt mit der schmerzhaften Einsicht in den eigenen Mangel und die Ergänzungsbedürftigkeit, ja die Vollendungsbedürftigkeit, freilich auch mit der Bereitschaft, sich so von jenseits der eigenen Person vervollkommen zu lassen. Und zweitens ist wichtig die klassische Unterscheidung der griechisch-platonischen Philosophie zwischen *poiesis* und *praxis*,⁴ zwischen theoretischer Vernunft und praktischer Vernunft, zwischen *actus effectivus*, also

Guglielmo di Occam, Verona 2018, 92: „Il *Proslogion* è la seconda delle grandi opere di Anselmo. Si differenzia dal primo trattato, il *Monologion*, il quale era stato progettato per mostrare, con i soli strumenti razionali, le ragioni della fede. Il *Proslogion*, invece, assume la fede come dato di partenza e chiede alla ragione di capirla.“

³ K. P. Liessmann, Plato – Eros und Wahrheit, in: ders., Die großen Philosophen und ihre Probleme, Wien 2003, 27–40, hier: 38.

⁴ Vgl. M. Becker, Praxis/Poiesis, in: J.-P. Wils, C. Hübenthal (Hg.), Lexikon der Ethik, Paderborn 2006, 302–305.

dem herstellenden Handeln, und *actus expressivus*, also dem ausdrückenden Handeln, kurz: zwischen Technik und Ethik, auch und damit zusammenhängend zwischen *bios* und *zoé*,⁵ also dem bloßen Überleben und dem inhaltsreichen guten Leben. Denn die Ethik hat es immer zu tun mit äußerem Ausdruck von inneren Haltungen oder Tüchtigkeiten (Tugenden: *areté*, *virtus*, *habitus*). Klassisch widmet sich die philosophische Ethik den so genannten Kardinaltugenden (Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß), auch *virtutes acquisitae* genannt, also erworbenen Tugenden, weil sie vom Menschen kraft seiner menschlichen Natur aus eigener Kraft durch beständige Mühe und Anstrengung tatsächlich erworben werden können. Und die darauf aufbauende theologische Ethik beschäftigt sich ausschließlich mit den theologalen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung), auch *virtutes infusae* genannt, also eingegossenen Tugenden,⁶ weil sie nur von Gott dem Menschen eingegossen und geschenkt werden können, ohne dass freilich der so beschenkte Mensch nicht die Pflicht hätte, sich durch Einübung in der Ethik und durch den Empfang der Sakramente auf diese göttliche Gabe der übernatürlichen Tugenden vorzubereiten und diese zu erstreben. Die erste grundlegendste Tugend aller Tugenden ist immer die „Lebenstüchtigkeit“ als Tüchtigkeit schlechthin; daher noch das deutsche Wort für „Tugend“, abgeleitet vom Verb „taugen“, im Sinne von: geeignet sein für eine bestimmte Tätigkeit. Der Mensch braucht eine grundlegende Tauglichkeit, um sinnvoll leben zu können: So könnte man in der Tat formulieren und das philosophische Konzept der Tugend auf den Punkt bringen. Thomas von Aquin (um 1225–1274) wird das später, weit nach Plato (427–347 v. Chr.) im hohen Mittelalter, als *fides qua* (im Unterschied zu *fides quae* als formuliertes Glaubensbekenntnis) bezeichnen, und nochmals viel später wird Hans Conrad Zander ein Büchlein schreiben mit dem durchaus auch ironisch gemeinten Titel „Von der rechten Art, den Glauben zu verlieren“⁷. Diese erste aller Tugenden ist die Einsicht in die unbedingte

⁵ Vgl. M. G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoé. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a. M. 2009.

⁶ Vgl. N. Rotundo, *L'abito della libertà. Le virtù teologali*, Siena 2019; vgl. auch L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Rom 2011; S. Pinckaers, *La vie spirituelle du chrétien selon Saint Paul et Saint Thomas d'Aquin*, Lugano 1995.

⁷ H. C. Zander, *Von der rechten Art, den Glauben zu verlieren*, Berlin 2019.

Notwendigkeit des eigenen Lebens, also in die sinnvolle Fülle des Überlebens, oder in platonischer Sprache: in die Fülle von *zoé* im *bios*, also in die Erfahrung von gutem Leben im Überleben, und dies durchaus angesichts der Kontrasterfahrung eines erstrebten „richtigen“ Lebens im faktisch offenkundigen „falschen“ Leben. Nicht nur Theodor W. Adorno (1903–1969) hat darauf aufmerksam gemacht,⁸ auch, in etwas milderer Version und dennoch in der platonischen Differenz von Überleben und gutem Leben verbleibend, Hans Blumenberg (1920–1996).⁹ Dieses Nach-Denken des Glaubens ist also letztlich eine Plausibilisierung der Sinneinsicht und kann in höchst unterschiedlichen Narrativen geschehen: im Mythos (Plato: Gorgias), im Märchen (Wilhelm Hauff: Das kalte Herz), im Gleichnis (Jesus von Nazareth), in philosophischen Traktaten, in fiktionalen Texten (C. S. Lewis: Narnia), niemals aber in mathematischen oder dogmatischen Formeln. Und solche Plausibilisierung und Verantwortung der Sinneinsicht gegenüber dem vorgesetzten und vorgesetzten Glauben an Gott und seine Liebe geschieht eben auch in der Literatur und ihren Erzählungen.

3 Franz Werfel – Gott begegnen in Verantwortung und Sehnsucht des eigenen Lebens

Franz Werfel, 1890 in ein jüdisches Elternhaus in Prag geboren, schreibt schon als Schüler Gedichte und Skizzen zu Dramen. 1914 wird er zum Militärdienst eingezogen; 1917 begegnet er Alma Mahler-Gropius (1879–1964), die seit 1902 mit Gustav Mahler (1860–1911) und nach dessen Tod seit 1915 mit Walter Gropius (1883–1969) verheiratet war. Nach der Scheidung von Letzterem heiratet er Alma Mahler-Gropius im Jahr 1929. Sein großes Buch über die von Papst

⁸ Vgl. T. W. Adorno, *Minima Moralia* (Gesammelte Schriften 4), Frankfurt a. M. 1997, 43; vgl. dazu auch P. Schallenberg, „Es gibt kein richtiges Sich-Ausstrecken in der falschen Badewanne.“ Von Gerechtigkeit und Frieden in einer bösen Welt, in: H. Haslinger (Hg.), *Wege der Kirche in die Zukunft der Menschen. 50 Jahre nach Beginn der Würzburger Synode* (Kirche in Zeiten der Veränderung 9), Freiburg i. Br. 2021, 156–162.

⁹ Vgl. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1979; vgl. dazu auch F. J. Wetz, H. Timm (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Berlin 2019.

Pius XI. (1922–1939) heiliggesprochene Bernadette Soubirous (1844–1879) widmet er Manon Gropius (1916–1935), der Tochter von Alma Mahler-Werfel und ihrem zweiten Mann Walter Gropius, die an Kinderlähmung verstarb, nachdem Alma und er sie fast ein Jahr lang gepflegt hatten. Er lebte nach dem Ersten Weltkrieg in Wien und floh gemeinsam mit seiner Frau Alma vor der nationalsozialistischen Verfolgung 1938 über Frankreich, wo er auch einen kurzen, aber sehr prägenden Aufenthalt in Lourdes hatte, zu Fuß über die Pyrenäen nach Spanien und dann von Portugal in die USA, wo er am 26. August 1945 in Beverly Hills in Kalifornien starb. In seinem letzten Lebensjahr fasste er – Pascals „Pensées“, Novalis’ „Fragmente“ und Jean Pauls „Bemerkungen über uns närrische Menschen“ als Vorbildern folgend – seine aphoristischen Aufzeichnungen und Notizen seit dem Jahr 1914 zu „Theologumena“ zusammen. Hier, wie auch in anderen kleineren Texten, meist Reden und Vorträgen, kritisiert Franz Werfel seine völlig säkularisierte, von jeder Religionsausübung weit entfernte Umwelt mit dem ausschließlichen Ziel des individualistischen Konsumismus eines rein quantitativen Überlebens:

„Es muß uns als Gleichnis dafür dienen, daß es in der Existenz des Menschen keine Wirklichkeit gibt, die nicht ein Kind seiner schöpferischen Seele wäre. Der Mensch ist das Maß aller Dinge. Jener weltanschauliche Komplex aber, den wir hier mit Realgesinnung bezeichnen, stellt die alte sokratisch-platonische Wahrheit auf den Kopf und behauptet, daß die Dinge das Maß des Menschen seien.“¹⁰

Und dagegen steht für ihn das Christentum, nicht als besonders geschickt auftretende Ethik einer äußeren Ordnung, sondern als Kunst der innerlichen Lebensführung:

„Wäre das Christentum nichts anderes gewesen als eine auch noch so hochstehende sozialetische Lehre, wir kennen heute seinen Namen nicht. Der Christusimpuls allein, der Sprengstoff einer bis dahin unerreichten Differenzierung der menschlichen Innerlichkeit, hat die Realität um und um gestaltet.“¹¹

¹⁰ F. Werfel, Realismus und Innerlichkeit, in: ders., „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt a. M. 1992, 77–104, hier: 89.

¹¹ Ebd.

Besonders zuwider ist ihm der zumeist auf Ludwig Feuerbach (1804–1872) zurückgeführte atheistische Vorwurf der Gottesprojektion:

„Das beliebteste Kampfmittel des Unglaubens gegen religiöse Tatsachen ist ein Denktrick, mittels dessen er die Frage nach dem Schöpfer in den genetisch-psychologischen Bereich zieht und die Gottheit mit der Gottesvorstellung der Menschen identifiziert.“¹²

Explizit, wie auch im Vorwort zu seinem Buch „Das Lied von Bernadette“¹³, argumentiert er als gläubiger Jude im Angesicht des Christentums:

„Ich fühle mich kraft uralter Bluts- und Wesensverwandtschaft gerade als Jude zu folgender Anschauung berechtigt: Diese Welt, die sich zivilisiert nennt, kann seelisch nur geheilt werden, wenn sie den Weg zu einem echten Christentum wiederfindet. Warum? – werden die Küster der Diesseitsgesinnung eifern. Weil die Lehre Christi – so muß die tiefere Erkenntnis bekennen – nicht nur nicht erschöpft, sondern kaum geahnt ist.“¹⁴

Und ein zweites Grundmotiv seines entschiedenen Glaubens an Gott wird deutlich: Dieser Gott ist der notwendig den Menschen befragende und zur Antwort auffordernde Gott, kurz: der richtende Gott. „Soll Verantwortung einen Sinn haben, müssen von meinem Tun ewige Folgen ausgehen.“¹⁵ Dies hat natürlich zu tun mit dem platonischen Gedanken des Eros und der Sehnsucht nach mehr als bloßem Überleben und nach diesseitiger Verfolgung von Eigeninteres-

¹² F. Werfel, Können wir ohne Gottesglauben leben?, in: ders., „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt a. M. 1992, 105–156, hier: 129.

¹³ „Ich habe es gewagt, das Lied von Bernadette zu singen, obwohl ich kein Katholik bin, sondern Jude. Den Mut zu diesem Unterfangen gab mir ein weit älteres und viel unbewußteres Gelübde. Schon in den Tagen, da ich meine ersten Verse schrieb, hatte ich mir zugeschworen, immer und überall durch meine Schriften zu verherrlichen das göttliche Geheimnis und die menschliche Heiligkeit – des Zeitalters ungeachtet, das sich mit Spott, Ingrim und Gleichgültigkeit abkehrt von diesen Werten unseres Lebens.“ (F. Werfel, Das Lied von Bernadette, Stockholm 1941, Vorwort.)

¹⁴ Werfel, Können wir ohne Gottesglauben leben? (s. Anm. 12), 140.

¹⁵ Ebd. 141.

sen: Wer liebt und begehrt, dem fehlt etwas; besser noch: der spürt die eigene Unvollkommenheit und den Wunsch nach dem Weg zur Vollkommenheit. Und zugleich entsteht das Gefühl für Schuld und Sünde, denen sich Franz Werfel durchgehend in seinen literarischen Werken zugewandt hat.

„Nur wenn wir einer ewigen Vollkommenheit versichert sind, wird uns die eigene Unvollkommenheit bewußt. Nur wenn wir von der überzeitlichen Fortwirkung des zeitlichen Augenblicks überzeugt sind, erscheint uns das Leben als richtbar. So entsteht das Schuldgefühl, unsere heiligste Empfindung, ohne die es Verfeinerung und Fortschritt nicht geben kann. Durch das Fernglas des Schuldgefühls ahnen wir das Unerreichbare über uns und werden der Sehnsucht gewürdigt, teilzuhaben an ihm. Wir treten in den Stand der Ehrfurcht. Die Ehrfurcht aber verwandelt alles Irdische und zuvörderst die Beziehung zum menschlichen Du.“¹⁶

Gott setzt sich zum Menschen aus freiem Entschluss in Beziehung und verhilft ihm zu einem Leben der Verantwortung und der Sehnsucht: Das heißt für Franz Werfel Offenbarung. Und in den „Theologumena“ heißt es dann auch im Fragment 13:

„Leben heißt, sich mitteilen, das ist, einen inneren Prozeß nach außen kehren. Auch Gottes Leben heißt Mitteilung. Auch Er kehrt einen inneren Prozeß nach außen. Er dramatisiert seine Statik. Die pure Selbstbetrachtung scheint ihm nicht zu genügen in der unendlich bewegten Zeit rings um ihn her.“¹⁷

Und etwas später greift er die schon vorher von ihm auf Ludwig Feuerbach zugespitzte Grundfrage des Glaubens im Fragment 21 noch einmal auf: „Die letzte Entscheidung über Glaube oder Unglaube eines Menschen liegt in zwei Fragen beschlossen: Darf ich mich für Gottes Ebenbild erachten – oder muß ich Gott für mein Ebenbild halten?“¹⁸ Seine großen Werke – „Der Abituriententag.

¹⁶ Ebd. 142.

¹⁷ F. Werfel, Theologumena, in: ders., „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt a. M. 1992, 185–291, hier: 190.

¹⁸ Ebd. 193.

Die Geschichte einer Jugendschuld“¹⁹, „Das Lied von Bernadette“²⁰, „Die Geschwister von Neapel“²¹, „Die vierzig Tage des Musa Dagh“²², „Stern der Ungeborenen. Ein Reiseroman“²³, „Jeremias. Höret die Stimme“²⁴, „Der veruntreute Himmel“²⁵, „Barbara oder Die Frömmigkeit“²⁶, um nur einige zu nennen – kreisen immer um das Thema eines möglichen Glaubens an den unsichtbaren Gott, der dem individuellen Menschen in dessen individueller und unverwechselbarer Biographie – immer verstanden als ein Knäuel von Liebe und Sehnsucht und Schuld und Unvermögen – entgegentritt, und der vom Menschen mühsam und mühselig entziffert werden will, gerade weil er sich dem Menschen mitteilen will. Diese Mitteilung geschieht so rätselhaft und auch so mühselig – man denke beispielsweise an das mühsame Graben der Bernadette nach Wasser an der Grotte in Lourdes – wie etwa im ganz frühen Leben des Mädchens Bernadette Soubirous in Lourdes und bei den neunzehn Erscheinungen einer nur für sie sichtbaren schönen Frau in der Grotte am Ufer der Gave, die sich als die „Unbefleckte Empfängnis“ offenbart, oder wie etwa im scheinbar unscheinbaren und geradezu bedeutungslosen Leben der böhmischen Dienstmagd Teta Linek, die Gott und den Himmel sich erkaufen will, und am Ende, wiederum scheinbar in den Scherben des verpfuschten Lebens stehend, in Rom beim Sterben Gott findet: „Teta Linek war eine Persönlichkeit von großem Seltenheitswert in dieser Zeit. Sie hat ihr ganzes Leben ausschließlich im Hinblick auf das Bleibende gelebt [...] In Fräulein Linek war ein ganz großer Durst nach Ewigkeit und Seligkeit.“ Und Franz Werfel lässt sogleich, hier am Ende des Buches über diese Dienstmagd und auf der letzten Seite, entgegnen: „Warum sagen Sie Durst?“, fragte ich. „War es nicht mehr? Was beweist der Durst?“, „Der Durst beweist

¹⁹ F. Werfel, *Der Abituriententag. Die Geschichte einer Jugendschuld*, Frankfurt a. M. ¹⁶1990.

²⁰ Ders., *Das Lied von Bernadette* (s. Anm. 13).

²¹ Ders., *Die Geschwister von Neapel*, Frankfurt a. M. ³1991.

²² Ders., *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, Frankfurt a. M. ²⁰1990.

²³ Ders., *Stern der Ungeborenen. Ein Reiseroman*, Frankfurt a. M. ⁶2010.

²⁴ Ders., *Jeremias. Höret die Stimme*, Frankfurt a. M. ⁵1991.

²⁵ Ders., *Der veruntreute Himmel. Die Geschichte einer Magd*, Frankfurt a. M. 1982.

²⁶ Ders., *Barbara oder Die Frömmigkeit*, Frankfurt a. M. 1988.

die sichere Existenz von Wasser', sagte der Kaplan und stand auf."²⁷ Weder ist es Zufall, dass ein Priester und Mann der Kirche diese abschließende und endgültige Antwort gibt, noch ist es ein Zufall, dass er ausgerechnet diese anselmianische Antwort mit dem dezenten Hinweis auf den ontologischen Gottesbeweis geben darf. Der menschliche Durst nach Mehr als bloßem langen Überleben deutet für Franz Werfel immer deutlich hin auf den Schöpfer und Erlöser, auf den Gott, dessen Ebenbild der Mensch in endlicher Weise und auf das unendliche Leben Gottes hingehend ist. Allein das steht fest, wie derselbe Kaplan kurz vorher mit heiterem Lächeln bekräftigt hat: „Nur Gott steht fest. Alles andere wandelt an ihm vorüber, auch die Kirche. Die ganze Menschheitsgeschichte ist ja nichts anderes als eine Entwicklung unseres Erkenntnisvermögens in abwechselnden Verdunkelungen und Erhellungen. Es sind noch viele Offenbarungen nicht offenbart ...“²⁸ Und in „Barbara oder Die Frömmigkeit“ ist es wiederum eine Dienstmagd, die Kindheit und Jugend des späteren Schiffsarztes Ferdinand R. mit einem kindlichen und zuversichtlichen Glauben begleitet und so seiner vielfach geschundenen Seele zur Entfaltung und Entwicklung und zum Leben verhilft, was nur möglich ist, weil Gott als Schöpfer schon alle Vollendung der Möglichkeit nach in jede menschliche Seele hineingelegt hat:

„Es ist nicht wahr, daß es Kinderseelen im Sinne von unfertigen Seelen gibt. Es gibt nur ein kindliches Bewußtsein, ein primitives, unvollständiges Wissen um die Wirklichkeiten, die der kleine Mensch in sich trägt. Wenn man Kinder recht beobachtet, lernt man verstehen, daß sich ihr Wesen von den Erwachsenen durch nichts anderes unterscheidet, als durch unerwecktere Empfangs- und Ausdrucksmittel des Selbstbewußtseins. Die Seele selber verwandelt und entwickelt sich nicht. Um sich hiervon zu überzeugen, braucht man nur an die weisen Fragen ganz kleiner Kinder zu denken. Ein Blick in die stillen Augen eines Säuglings genügt. Die Seele, das sich selbst erlebende Licht, leuchtet von Anfang an mit der gleichen Stärke. Nur die Lampe, in der es steckt, Glas und Schirm verändert sich, erhellt und verfinstert den Lichtkern. In

²⁷ Für beide Zitate: ders., *Der veruntreute Himmel* (s. Anm. 25), 281.

²⁸ Ebd. 280.

der unentwickelbaren Ganzheit dieser Seele ist unser Leben, unser Schicksal als ebensolche Gesamtheit vorweg enthalten.“²⁹

Zeitlebens und in allen seinen Büchern bleibt Franz Werfel fasziniert vom Gedanken einer sich lebenslang entfaltenden Kindheit, einer als Anfang geschenkten Seele in ihrer unverwechselbaren Entwicklung.³⁰

4 Selma Lagerlöf – Christus als Bild des Vaters und des vollkommenen Menschen

Selma Lagerlöf, 1858 in Värmland in Schweden mit einem Hüftleiden geboren und dort auch 1940 gestorben, fest verwurzelt im lutherischen Glauben ihrer schwedischen Heimat und dennoch im Laufe ihres Lebens zunehmend kritisch gegenüber der lutherischen schwedischen Staatskirche, befasst sich ebenfalls und vorzugsweise mit Themen des christlichen Glaubens. Deutlich wird das schon in ihrem Erstlingswerk „Gösta Berling“³¹, erschienen 1891 und verfasst während ihrer Zeit als Volksschullehrerin in Landskrona, das vom zunächst tragischen und dann bekehrten Leben des abgesetzten lutherischen Pfarrers von Ekeby handelt, sodann im Jahr darauf in ihrem zweiten Roman „Die Wunder des Antichrist“³², der sich mit dem Sozialismus – dem scheinbaren Antichrist – als Gegenbild und als Korrektur zum Christentum auseinandersetzt und anspielt auf ein berühmtes Fresko von Luca Signorelli (um 1450–1523) im Dom von Orvieto mit der Darstellung des Antichrist. Hinzu kommt in den Jahren 1901 und 1902 der zweibändige Roman „Jerusalem“³³, der das Schicksal einiger schwedischer Bauern beschreibt, die infolge eines religiösen Erweckungserlebnisses nach Jerusalem und ins Heilige Land auswandern, um dort ein Leben gemäß dem Evangelium Jesu zu führen. Die Gestalt Jesu fasziniert Selma Lagerlöf lebenslang

²⁹ Ders., Barbara oder Die Frömmigkeit (s. Anm. 26), 97.

³⁰ Vgl. F. Ulrich, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln 1970.

³¹ S. Lagerlöf, Gösta Berling, Leipzig 1896.

³² Dies., Die Wunder des Antichrist. Übersetzt von M. Mann, Berlin 2016.

³³ Dies., Jerusalem. Band I und II. Übersetzt von M. Mann, Göttingen 2021.

und steht im Mittelpunkt ihrer „Christuslegenden“³⁴, einer Sammlung von legendenhaften Erzählungen über die Person Jesu, deren vielleicht ergreifendste den Titel „Das Schweißstuch der heiligen Veronika“ trägt. Dort wird die Mitleid erregende und zum Mitleid aufrufende Gestalt des Erlösers thematisiert und zwar inspiriert von der Reliquie des Schweißstuches Jesu im Petersdom zu Rom und im Anschluss an die etwas rätselhafte Warnung der Frau des Pontius Pilatus – einer uralten Legende nach ist diese die Tochter des Kaisers Tiberius – an ihren Mann während des Verhöres Jesu im Matthäusevangelium³⁵: „Habe Du nichts zu schaffen mit jenem Gerechten! Ich habe heute seinetwegen viel im Traum gelitten.“ (Mt 27,19) Gertrud von le Fort (1876–1971) wird dieses Thema anders akzentuiert später ebenfalls literarisch in einer Novelle aufgreifen.³⁶ Selma Lagerlöf aber interessiert sich mehr für den Hinweis *ecce homo*, „Seht den Menschen!“ des Pilatus und die heilende Wirkung des Bildes Jesu auf dem Schweißstuch der Veronika, die sie literarisch mit der alten Amme Faustina des leprakranken Kaisers Tiberius identifiziert. Als diese das Schweißstuch mit dem Bild des Erlösers zum kranken und von allen Menschen verlassenen Kaiser auf die Insel Capri bringt und dieser es anschaut und sich vom Bild Jesu anschauen lässt, da – so schreibt Lagerlöf – „sah der Kaiser auf. Und siehe da, seine Gesichtszüge waren verwandelt, und er war, wie er vor der Krankheit gewesen war. Es war, als hätte diese ihre Wurzel und ihre Nahrung in dem Hasse und der Menschenverachtung gehabt, die in seinem Herzen gewohnt hatten; und sie hatte in demselben Augenblick entfliehen müssen, in dem er Liebe und Mitleid gefühlt hatte.“³⁷ Denn zuvor war Tiberius, von seinem Krankenlager heruntergerutscht, vor dem Bild auf dem Schweißstuch niedergekniet: „Du bist der Mensch, sagte er. Du bist, was ich nie zu sehen gehofft habe. Und er deutete auf sich selbst, sein zerstörtes Gesicht und seine zerfressenen Hände. Ich und alle anderen, wir sind wilde Tiere und Ungeheuer, aber du bist der Mensch.“³⁸ Das ist für Selma Lagerlöf die einzigartige Be-

³⁴ Dies., Christuslegenden, München 1948.

³⁵ Vgl. zum Hintergrund J.-C. Maschmeier, Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium (BWANT 227), Stuttgart 2020.

³⁶ Vgl. G. von le Fort, Die Frau des Pilatus, Wiesbaden 1955.

³⁷ Lagerlöf, Christuslegenden (s. Anm. 34), 164.

³⁸ Ebd. 163.

deutung Jesu: Er ist als Christus das Bild des Vaters und zugleich das Bild des vollkommenen Menschen, des heimgekehrten verlorenen Sohnes. Und dieses Bild prägt sich immer dann im Leben eines Menschen aus, wenn er Mitleid und Liebe und Erbarmen empfindet und aus dieser Empfindung seines Herzens handelt. Dann erst findet der Mensch zur Vergebung von Schuld. Eindrucksvoll entfaltet Selma Lagerlöf dies auch in ihrer Novelle „Das Mädchen vom Moorhof“³⁹ und in dem Band mit Erzählungen „Unsichtbare Bande“⁴⁰.

5 Schluss

Beide, Franz Werfel wie auch Selma Lagerlöf, sind fest überzeugt von der lebendigen Selbstmitteilung Gottes in jedem unverwechselbaren Leben eines jeden Menschen. Beide glauben fest an den lebendigen Gott der Offenbarung, an das Volk Israel und an die Selbstoffenbarung in Jesus Christus. Und dies verarbeiten sie literarisch höchst unterschiedlich in den Lebensgeschichten höchst unterschiedlicher Menschen. So bedenken sie den Glauben an Gott, der sich sichtbar macht in der Geschichte der Menschheit und in jeder Lebensgeschichte eines Menschen – und der unbedingt entdeckt werden will in den vielschichtigen Irrungen und Wirrungen und Wegen der menschlichen Psyche.

³⁹ Dies., *Das Mädchen vom Moorhof*, Wiesbaden 1956.

⁴⁰ Dies., *Unsichtbare Bande*, Leipzig 1920.

Literatur

Primärliteratur

- F. Werfel, *Barbara oder Die Frömmigkeit*, Frankfurt a. M. 1988.
- F. Werfel, „Leben heißt, sich mitteilen“. Betrachtungen, Reden, Aphorismen, Frankfurt a. M. 1992.
- F. Werfel, *Der veruntreute Himmel. Die Geschichte einer Magd*, Frankfurt a. M. 1982.
- F. Werfel, *Das Lied von Bernadette*, Stockholm 1941.
- S. Lagerlöf, *Gösta Berling*, Leipzig 1896.
- S. Lagerlöf, *Christuslegenden*, München 1948.
- S. Lagerlöf, *Jerusalem*. Band I und II. Übersetzt von M. Mann, Göttingen 2021.

Sekundärliteratur

- N. Abels, Franz Werfel. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien 472), Reinbek bei Hamburg 1990.
- P. S. Jungk, Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte, Frankfurt a. M. 1987.
- S. Schweitzer, Selma Lagerlöf. Eine Bibliographie. Mit einem Essay von G. W. Weber. Herausgegeben von G. Rising Hintz, Marburg 1990.
- M. R. Kaiser, Selma Lagerlöf – Die Liebe und der Traum vom Fliegen. Roman über die Erfinderin von Nils Holgersson, Konstanz 2020.



Simone Weil

© mauritius images SLASH The History Collection SLASH Alamy SLASH Alamy Stock
Photos – maurigius_images_J4GPHA

Simone Weil (1909–1943)

Schönheit und Unglück als Wegspuren der Gottesliebe

Elisabeth Thérèse Winter

1 Suche nach Wahrheit

Adolphine Simone Weil, am 3. Februar 1909 geboren, kommt als zweites Kind des Ehepaares Selma und Bernhard Weil in Paris zur Welt. Der Vater ist ein angesehener Arzt. So lebt Simone mit ihren Eltern und ihrem Bruder André, der drei Jahre älter ist, in gut situierten Verhältnissen. Schon früh zeigt sich die außergewöhnliche Intelligenz und Begabung beider Weil-Geschwister. Mit drei Jahren verfügt Simone bereits über eine Redegewandtheit, die ihre Umgebung in Erstaunen versetzt. Zugleich wirkt das Kind etwas frühreif und exaltiert. Aber hinter dieser Fassade verbirgt sich bereits ein echtes Interesse beider Geschwister an Literatur und Märchen, Gedichten und mathematischen Formeln. Simones Lieblingslektüre sind die Märchen der Gebrüder Grimm, sie lernt früh Szenen aus den Werken Jean Baptiste Racines (1639–1699) auswendig und beginnt mit zehn Jahren sogar selbst ein kleines Märchen zu verfassen. Simone lebt mit ihrem Bruder in einer eigenen Welt der Bücher, was für dieses Lebensalter ungewöhnlich ist. Neben dieser außergewöhnlichen Intelligenz beschreiben ihre Biographen einen weiteren Zug ihrer Kindheit, der sich ein Leben lang immer wieder durchsetzen sollte: Simones Hang zu Revolte. Hier zeigt sich schon früh eine starke kompromisslose Persönlichkeit, die sich nicht auflehnt um des puren Trotzes willen, sondern weil sie ein Ziel erreichen will, das sie einmal als richtig erkannt hat.

Das Verhältnis zu den Eltern erweist sich von Anfang an als innig und vertraut. Obwohl sie jüdischer Abstammung sind, spielt die praktizierte Religion im Haus Weil keine Rolle. Vielmehr wird Wert auf Bildung und Familiensinn gelegt. Vor allem das Verhältnis zur Mutter wird ein Leben lang sehr intensiv sein. Selma Weil ist wie ihre Tochter eine sehr starke Persönlichkeit. Einerseits ist die fürsorgliche, beherrschende Rolle der Mutter in vielen Lebenslagen ein

großer Segen; andererseits bedeutet diese Dominanz auch eine Abhängigkeit, von der sich Simone nie wirklich freimachen kann. Manche Biographen deuten die massiven Essstörungen Simones als eine verborgene Geste der Auflehnung gegen ihre Mutter.

Wiewohl beide Eltern Juden sind, betont Simone Weil immer wieder, dass sie in vollkommen agnostischem Geist aufgewachsen ist. Häufig wurde über ihr problematisches Verhältnis zum Judentum spekuliert und geurteilt. Die Bandbreite der Interpretationen reicht vom ausgeprägten Antijudaismus bis hin zum latent verborgenen jüdischen Geist im Denken Simone Weils. Den eigenen religiösen Standpunkt zu finden wird eine lebenslange Herausforderung bedeuten, begleitet von existenziellem Ringen und dem Anspruch intellektueller Redlichkeit.

Als 1914 der Erste Weltkrieg ausbricht, wird Dr. Bernhard Weil eingezogen und nimmt seine Familie an die verschiedenen Einsatzorte mit. Ein geregelter Schulunterricht ist daher für die Weil-Geschwister erst später möglich. In das Jahr 1921 – Simone ist zwölf Jahre alt – fällt der Beginn ihrer extremen Kopfschmerzen, die sie nicht mehr verlassen sollten. Mit dem Beginn der Pubertätszeit bahnt sich eine erste existenzielle Krise an, die sie rückblickend in einem Brief an den Dominikanerpater Jean-Marie Perrin (1905–2002) folgendermaßen beschreibt:

„Mit vierzehn Jahren verfiel ich einer jener grundlosen Verzweiflungen des Jugendalters, und ich wünschte ernstlich zu sterben, wegen der Mittelmäßigkeit meiner natürlichen Fähigkeiten. Die außergewöhnliche Begabung meines Bruders, dessen Kindheit und Jugend sich mit derjenigen Pascals vergleichen lässt, zwang mich, mir dessen bewusst zu werden. Nicht dies schmerzte mich, dass ich auf äußerliche Erfolge verzichten sollte, sondern dass ich niemals hoffen durfte, den Zugang zu jenem transzendenten Reich zu finden, zu dem einzig die echten großen Menschen Zutritt haben und in dem die Wahrheit wohnt. Ich wollte lieber sterben, als ohne sie zu leben. Nach Monaten innerer Verfinsterung empfing ich plötzlich und für immer die Gewissheit, dass jedes beliebige menschliche Wesen, selbst wenn es so gut wie gar keine natürlichen Fähigkeiten besitzt, in dieses dem Genie vorbehaltene Reich der Wahrheit eindringt, sobald es nur die Wahrheit begehrt und seine Aufmerksamkeit in unaufhörlicher Bemühung auf ihre

Erreichung gerichtet hält. [...] Die Gewissheit, die ich empfangen hatte, bestand darin, dass einer, der nach Brot begehrt, keine Steine empfängt. Aber damals hatte ich das Evangelium noch nicht gelesen.“¹

Diese Suche nach der Wahrheit (*le bien absolu*), unter deren Namen sie auch die Schönheit, die Tugend und jede Art des Guten in einem allgemeinen Sinn zusammenfasst, bleibt ein Leben lang der innere Antrieb für Simone Weils Ringen.

2 Philosophie und Gottesfrage

Nach Abschluss des Abiturs im Jahr 1925 entscheidet sich Simone Weil für das Philosophiestudium am Lycée Henri IV. in Paris. Hier begegnet sie ihrem Lehrer Emile Chartier (1868–1951), bekannt unter dem Pseudonym Alain. Er gewinnt nicht nur großen Einfluss auf Weils Denken, sondern prägt eine ganze Studentengeneration. Er ermutigt seine Studierenden dazu, eigene Gedanken und Reflexionen in sogenannten *Propos*, knappen Texten, zu verfassen. Grundzug seines Denkens ist eine Philosophie, die von der konkreten Wirklichkeit ausgeht und nicht von einer abstrakten Theorie oder einer vorgegebenen Systematik. Es ist ein Denken mit Relevanz „für die einfache Frau und den einfachen Mann von der Straße“. Daher gibt Alain auch dem Handeln den Vorrang vor aller Innerlichkeit oder Weltabgewandtheit. Diese Liebe zur konkreten Erscheinung der Welt, die sich in seinen Vorlesungen widerspiegelt, macht auf Weil großen Eindruck und prägt sie in ihren Denkbemühungen und Wahrnehmungen der Wirklichkeit. Hinter der Liebe zur Philosophie bleiben die anderen Studienfächer zurück. Anstatt Geschichte zu lernen, sitzt Weil lieber mit Freunden im Café zusammen, um endlos zu diskutieren und eigene Ideen und philosophische Erkenntnisse auszutauschen. Sie fällt bei der Geschichtsprüfung durch und muss noch ein weiteres Jahr studieren. Ihre Biographen schildern Weil in dieser Studienzeit als auffallende, extrem unangepasste Exzentrikerin. Ihre Mitstudenten geben ihr den Spitznamen „der kategorische

¹ S. Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einer Einführung von T. S. Eliot. Übersetzt von F. Kemp, München 1953, 44f.

Imperativ im Unterrock“. Ihr Hang, ihre Einsichten absolut zu setzen und als die allein gültigen zu behaupten, offenbart einerseits ihre Stärke, andererseits zeigt sich darin auch die Falle der Einseitigkeit. Auf die Gleichaltrigen muss dieser Zug an ihr eher abstoßend gewirkt haben. Sie finden nicht leicht Kontakt zu ihr und verkennen das leidenschaftliche Herz hinter der stacheligen Schale.

Mit Fragen des Glaubens oder der Religion hat sie in diesen studentischen Jahren nichts zu tun. Sie bezeichnet sich als atheistisch und antiklerikal. Die Kirche in ihrer sozialen Größe ist außerhalb ihres Gesichtsfelds. Die Frage, ob es einen Gott gibt, scheint ihr irrelevant zu sein, wie sie an Pater Perrin schreibt:

„Ich kann sagen, dass ich mein ganzes Leben lang niemals, in keinem Augenblick, Gott gesucht habe. Hierin liegt vielleicht auch der, gewiss allzu subjektive Grund, warum dies ein Ausdruck ist, den ich nicht liebe und der mir falsch erscheint. Seit meiner Jugend war ich der Ansicht, dass das Gottesproblem ein Problem ist, dessen Voraussetzungen uns hienieden fehlen, und dass die einzige sichere Methode, eine falsche Lösung zu vermeiden [was mir als das größtmögliche Übel erschien], darin besteht, es nicht zu stellen. Also stellte ich es nicht. Ich bejahte weder, noch verneinte ich.“²

Die bewusste Abkehr von der Gottesfrage und überhaupt von der Frage nach der Transzendenz bewirkt bei ihr eine umso stärkere Zuwendung zu den Problemen der Welt, der Gesellschaft und deren Lösungsversuche. Dabei stellt sie sich bewusst auf die Seite derer, die in dieser Gesellschaft benachteiligt und ungerecht behandelt werden. Schon früh taucht hier ihr Anliegen auf, sich mit diesen Menschen solidarisch zu zeigen.

3 Solidarität und Aufmerksamkeit

Nach bestandener Prüfung beginnt Simone Weil 1931 ihren Schuldienst als Philosophielehrerin am Mädchengymnasium in Le Puy. Es ist erstaunlich, dass sie diese bürgerliche Laufbahn trotz aller Vor-

² Ebd. 42.

behalte und Geringschätzung einschlägt. Ihre Kritik bezieht sich vor allem auf das französische Bildungssystem, das wie ein abgeschlossener Container sei, unbeweglich und selbstbezüglich. Diese Art der Bildung und Wissenschaft hat in ihren Augen nichts mit der Wirklichkeit zu tun, die sich immer wieder verändert und zu neuem Denken herausfordert. Unterrichten heißt für sie, in den Lernenden einen tiefen Sinn für das Leben zu wecken und die Schülerinnen zum Fragen, Zweifeln, Forschen zu animieren. Dieser Ansatz findet in ihren Klassen Verehrung und Hochschätzung. In ihrer Freizeit engagiert sich Simone Weil bei den Arbeitern, sie gibt unentgeltlich Kurse und liest mit ihnen Texte der griechischen Literatur und Philosophie. Sie ist überzeugt, dass jeder Bildungsgegenstand, insofern er Wahrheit enthält, so übersetzt werden kann, dass er auch für Menschen mit einfacherem Bildungsniveau zugänglich sein muss. So gesehen kann Bildung zur Lebenshilfe und Horizonterweiterung führen, und umgekehrt werden die Bildungsinhalte durch den Kontakt mit den Lebensrealitäten der einfachen Leute korrigiert und erweitert. Es geht Simone Weil hier um ein lebendiges Kommunikationsverhältnis von theoretischem Lernen und praktischer Wirklichkeit.

Neben den Kursen engagiert sie sich für die sozialen Belange und Interessen der Arbeitergewerkschaften. Das trägt ihr den Ruf der Kommunistin ein. Mit Argwohn wird ihr politischer, unkonventioneller Lebenswandel betrachtet, ihr burschikoses Auftreten unter den Kumpels, als wäre sie ihresgleichen. Weil beteiligt sich an Aufmärschen und Streiks der Gewerkschaften und lässt es sich nicht nehmen, bei solchen Veranstaltungen die rote Fahne zu tragen. Es wird erzählt, dass die junge Lehrerin in ihrer immer offenstehenden Wohnung ihre Geldbörse so herumliegen lässt, dass jeder, der zu ihr kommt, sich mehr oder weniger frei bedienen kann. Sie will als „Studierte“ nicht mehr besitzen als das, was sie zum täglichen Leben braucht. Der Rest gehört den Ärmern. Sehr viel später wird sie sagen, dass die Tugend der Gerechtigkeit, von der Jesus spricht, genau darin besteht, den anderen das zu geben, was man selbst zu viel besitzt. Was man selbst nicht wirklich braucht, steht immer schon dem zu, der es nötig hat.³ Mit diesem Verhalten der Solidarität schafft sie

³ Vgl. ebd. 137–153.

sich nicht nur Freunde. Ihre ungewöhnlichen Aktionen bringen ihr heftige Kritik von Seiten der Schule und der Eltern ihrer Schülerinnen ein. Dem Schulrat und den bürgerlichen Eltern ihrer Schülerinnen missfällt dieses Treiben. Und als ein großer Teil der Schülerinnen durch die Examensprüfung fällt, handelt sich Weil eine Strafversetzung nach Auxerre ein. Dies hindert sie aber nicht daran, ihren Unterrichtsmethoden treu zu bleiben und sich weiterhin für die Belange der gesellschaftlich Benachteiligten einzusetzen. Der Unterstützung durch das Wort muss die Unterstützung durch die Tat folgen. Solidarisch sein heißt in Weils Verständnis, sich auf die Seite der Schwächeren zu stellen, die Realität wahrzunehmen und auf die Not konkret zu reagieren. Auch ihr späterer Einsatz im Spanischen Bürgerkrieg oder ihre verzweifelten Versuche, Frankreich aus der Hand der Nazis zu befreien, entspringen diesem tiefen Bedürfnis nach gelebter Solidarität. Man kann solche Ideen als naiv empfinden. Aber es gibt bei Simone Weil ein waches Empfinden für die vielschichtige Not der Welt. Ihr Leben und Denken kreist um die Notwendigkeit dieser Solidarität und auch um die Dimensionen des Unglücks, die über menschliche Schicksalswege hereinbrechen können. Die Solidarität findet ihren Ausdruck in einer wachen Aufmerksamkeit, einem ehrlichen Mitgefühl für den leidenden Mitmenschen. Entscheidend, so reflektiert sie, ist dabei die Art des Mitleidens. Wirklich mitzuleiden heißt für sie nicht, den anderen vorschnell mit Lösungsmöglichkeiten und Ratschlägen zu überschütten. Es heißt auch nicht, besonders viel Gefühl zu entwickeln oder mit gescheiten Worten das Unheil wegzureden. Die einzig hilfreiche Form des Mitleidens ist, so Simone Weil, die Haltung der aufmerksamen und liebevollen Zuwendung zum anderen und die Frage nach dem Grund seiner Not. Die Not mit auszuhalten und nicht zu flüchten, das ist für die Agnostikerin ein Wunder.

„Die Fähigkeit, einem Unglücklichen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, ist etwas sehr Seltenes und sehr Schwieriges; sie ist beinahe ein Wunder; sie ist ein Wunder. Fast alle, die diese Fähigkeit zu besitzen glauben, besitzen sie nicht. Die Wärme des Gefühls, die Bereitschaft des Herzens, das Mitleid genügen hierzu nicht.“⁴

⁴ Ebd. 107.

Solche Großmut ist selten. Sie bedeutet, von sich selbst abzusehen, durchlässig zu werden. Das eigene Ich, das so oft bei allem Helfen-Wollen die erste Rolle spielen möchte, soll zurücktreten, denn mit einer solchen *décréation* („Ich-Entwerdung“) ahmt – so wird es Simone Weil später formulieren⁵ – der solidarische Mensch die mitleidende selbstlose Liebe Gottes nach.⁶ Im Tiefsten zeigt sich darin das Geheimnis des menschengewordenen Gottes, der sich in Jesus Christus mit dem konkreten einzelnen Leidenden verbündet.

4 Erfahrungen des Unglücks

Simone Weils Sehnsucht nach dieser authentischen Solidarität führt sie im Jahr 1934 in die Fabrik. Sie nimmt unbezahlten Urlaub für persönliche Studien, wie sie sagt, und geht als Hilfsarbeiterin nach Paris in die Elektrofirma Alsthom. Es ist eine Art Lebensexperiment, das sie wagt, um das Arbeiterdasein real und konkret von innen her kennen zu lernen. Sie weiß um die Gefährdung, als Intellektuelle vor der konkreten Wirklichkeit zu flüchten und sich hinter abstrahierendem Denken zu verstecken. Dem will sie entgegensteuern, sicher auch mit der Vorstellung, in der Fabrik echte und geschwisterliche Solidarität zu erleben. Tagsüber arbeitet sie am Fließband, nachts reflektiert sie ihre Erlebnisse und hält sie im sogenannten Fabrik-tagebuch⁷ fest. Es sind harte und für sie kaum zu ertragende Erfahrungen, die sie aufgrund ihrer zarten Konstitution, der mangelnden Ernährung und der immerwährenden Kopfschmerzen an den Rand ihrer Kräfte führen. In ihrem Tagebuch notiert sie Menschen und Begegnungen, Arbeitsleistung und Versagen. Zwei große Themen beherrschen ihre Gedanken: die Reflexionen über die Arbeit und die hereinbrechende Erfahrung des Unglücks. Zur Maschine degradiert zu sein nimmt dem Menschen Würde und Individualität. Spä-

⁵ Vgl. S. Weil, *Cahiers. Aufzeichnungen*. Herausgegeben von E. Edl und W. Matz. Band 1, München 1991.

⁶ Vgl. D. Beyer, *Sinn und Genese des Begriffs „Décréation“ bei Simone Weil* (MThA 16), Altenberge 1992.

⁷ Vgl. S. Weil, *Fabriktagbuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Übersetzt von H. Abosch, Frankfurt a. M. 1978.

ter wird Simone Weil formulieren, dass dieses Jahr sie unauslöschlich geprägt hat, wenn sie rückblickend an Pater Perrin schreibt:

„Nach meinem Jahr in der Fabrik und ehe ich meinen Unterricht wieder aufnahm, hatten meine Eltern mich nach Portugal mitgenommen, und dort trennte ich mich von ihnen, um ganz alleine ein kleines Dorf zu besuchen. Ich war seelisch und körperlich gewissermaßen wie zerstückelt. Diese Berührung mit dem Unglück hatte meine Jugend getötet. Bis dahin hatte ich keinerlei Erfahrung des Unglücks besessen, außer meines eigenen, das, weil es das meinige war, mir von geringerer Wichtigkeit schien, und das überdies nur ein halbes Unglück war, da es biologische Ursachen hatte und keine sozialen. Ich wusste wohl, dass es in der Welt sehr viel Unglück gab, die Vorstellung dessen peinigte mich unaufhörlich, aber ich hatte es niemals durch eine längere Fühlungnahme erfahren.“⁸

Nach diesem Jahr in der Fabrik kehrt Simone Weil noch einmal in den Schuldienst zurück, aber nur vorübergehend. Ihr gesundheitlicher Zustand macht ein dauerhaftes Unterrichten nicht möglich. Zudem zeichnen sich politische Veränderungen ab, die massive Folgen haben werden. Die Erfahrungen im Spanischen Bürgerkrieg, aber auch der sich anbahnende Zweite Weltkrieg verändern allmählich Simone Weils Engagement und Blickwinkel. Die große Enttäuschung, dass der sozialrevolutionäre Einsatz nicht die erhoffte Befreiung für die Unterdrückten und Benachteiligten der Gesellschaft bringt, sondern die Konflikte nur verschärft und verlagert, bereitet in ihrem Leben und Denken den Boden für neue Erfahrungen, für eine neue Ausrichtung der Hoffnung. Sie wendet sich vom politischen Aktionismus ab und gerät immer mehr in den unwiderstehlichen Sog einer mystischen Ergriffenheit, bei der die Annäherung an Christus eine zentrale Rolle spielt. Ausgelöst wird diese Hinkehr zum Christentum durch drei Erfahrungen, die sie weder sucht noch erwartet, die aber von bleibender Bedeutung sein werden.

⁸ Weil, Das Unglück und die Gottesliebe (s. Anm. 1), 47f.

5 Schönheit und Kunst als Wegbereiter

Es sind drei Berührungen mit dem Christentum, die Simone Weil immer tiefer in das Geheimnis der Gegenwart Gottes hineinziehen. Dabei ist auffällig, dass neben den Erfahrungen des Unglücks und Leidens in eigentümlicher Verschränkung auch Schönheit, Kunst und Kultur zu entscheidenden Wegbereitern werden.

Der erste Kontakt mit dem Christentum wird Weil in jenem portugiesischen Dorf geschenkt, das sie im Brief an Pater Perrin erwähnt. Nach den extremen Erfahrungen in der Fabrik war sie mit den Eltern nach Spanien und Portugal in Urlaub gefahren. Sie erinnert sich:

„[...] in einem körperlich elenden Zustand, betrat ich eines Abends jenes kleine portugiesische Dorf, das ach! auch recht elend war; allein, bei Vollmond, eben am Tage des Patronatsfestes. Es war am Ufer des Meeres. Die Frauen der Fischer zogen, mit Kerzen in den Händen, in einer Prozession um die Boote und sangen gewiss sehr altüberlieferte Gesänge, von einer herzerreißenden Traurigkeit. Nichts kann davon eine rechte Vorstellung vermitteln. Niemals habe ich etwas so Ergreifendes gehört, außer dem Gesang der Wolgaschlepper. Dort hatte ich plötzlich die Gewissheit, dass das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist, und dass die Sklaven nicht anders können als ihm anhängen, und ich unter den übrigen.“⁹

Dieses Bild des Sklaven ist hier erstaunlich. In der Fabrik hatte Simone Weil schon die Erfahrung des Sklavendaseins gemacht, sie war verschmolzen mit der anonymen Masse der Arbeitenden und zur reinen Befehlsempfängerin degradiert. Ein Sklave ist ein Mensch, der nicht mehr sich selbst gehört. Negativ formuliert lebt er in der reinen Abhängigkeit von seinem Vorgesetzten. Dieses Verhältnis wird positiv, wo es aus Gründen der Liebe und der Bedürftigkeit zusammengehalten wird. Und hier entdeckt die Agnostikerin den Qualitätssprung, der ihr eine neue Perspektive eröffnet: das Abhängigkeitsverhältnis des Christen von seinem Gott ist zuerst ein Anhänglichkeitsverhältnis. Sie erkennt, dass Not und Elend dieser

⁹ Ebd. 48f.

einfachen Menschen Gott selbst auf den Plan ruft und er in seiner Liebe gegenwärtig wird. Dass christlicher Glaube dort in den Menschen Eingang findet, wo durch Ungenügen, Sehnsucht, Leiderfahrung eine Leere – ein zentraler Begriff Weil'scher Spiritualität – im Menschen entstanden ist. Und dass in der Schönheit der Bräuche, der Feiern, der Lieder der Mensch seine Religiosität sinnenfällig zum Ausdruck bringt.

Eine zweite Begegnung mit dem Christentum vertieft Simone Weils Faszination, bricht ihren atheistischen Widerstand auf. Im kleinen umbrischen Städtchen Assisi lässt sie sich ergreifen vom ganz und gar franziskanischen Geist dieser Landschaft, von der Schönheit der Giotto-Fresken und von der Atmosphäre der kleinen romanischen Kapelle Santa Maria degli Angeli aus dem 12. Jahrhundert. Dort zwingt sie erstmals etwas, was stärker ist als sie selbst, auf die Knie. Ähnlich wie in Portugal ein Jahr zuvor geht ihr hier auf, dass die Gottesbeziehung von einem Ursprung herrührt, den der Mensch nicht machen kann. In der Geste des Kniens macht Weil sich klein, es ist eine Art Unterwerfung aus Andacht und Liebe. Der christliche Begriff der Demut, den Simone Weil in ihren Tagebüchern immer wieder bedenken und hervorheben wird, findet seine konkrete Gestalt in diesem sich Beugen vor einem Größeren.

Erst die dritte Berührung mit dem christlichen Geist ist es dann, die in den Augen Weils wahrhaft zählt und die ein völliges Eintauchen in das christliche Geheimnis darstellt. Wieder sind es der Schmerz und zugleich eine unbeschreibliche Schönheitserfahrung, die den Weg bereiten. Sie schreibt:

„Im Jahre 1938 verbrachte ich zehn Tage in Solesmes, von Palmsonntag bis Osterdienstag, und wohnte allen Gottesdiensten bei. Ich hatte bohrende Kopfschmerzen; jeder Ton schmerzte mich wie ein Schlag; und da erlaubte mir eine äußerste Anstrengung der Aufmerksamkeit, aus diesem elenden Fleisch herauszutreten, es in seinen Winkel hingekauert allein leiden zu lassen und in der unerhörten Schönheit der Gesänge und Worte eine reine und vollkommene Freude zu finden. [...] Ich brauche nicht eigens hinzuzufügen, dass im Verlauf dieser Gottesdienste der Gedanke an die Passion Christi ein für allemal in mich Eingang fand.“¹⁰

¹⁰ Ebd. 49f.

Ein junger Engländer eröffnet ihr während dieser Tage, ohne es zu beabsichtigen, den Zugang zum Gebet, indem er sie auf metaphysische Gedichte aus dem 17. Jahrhundert hinweist. Simone Weil hatte sich immer vor der Macht der Suggestion gefürchtet, die das Gebet in ihren Augen zu einer gefährlichen Selbsttäuschung machen konnte. Eines der Gedichte, „Love“ von George Herbert (1593–1633), lernt sie auswendig und sagt es besonders während ihrer heftigen Anfälle von Kopfschmerzen auf. Es wird für sie zur tiefen Gebetserfahrung, ohne dass sie dies weiß oder will:

„Oft, wenn meine heftigen Anfälle von Kopfschmerzen auf ihrem Höhepunkt waren, habe ich mich geübt, es herzusagen, indem ich meine ganze Aufmerksamkeit darauf versammelte und von ganzer Seele der Zärtlichkeit zustimmte, die es in sich schließt.“¹¹

Ähnlich ergeht es ihr mit dem *Salve Regina* und dem griechischen Text des „Vater unser“; beide Gebete versteht sie zunächst als schöne Gedichte, die sie immer wiederholt. Erst allmählich werden ihr daraus Gebetsworte, Worte der Christuszuwendung, einer Zuwendung, die sie nie aktiv gesucht hat.¹² In der Annäherung an das Gebet erschließt sich für Simone Weil die innige Nähe zwischen Gott und dem Menschen. Der Weg hierzu ist, ähnlich wie beim Studium, eine wache Haltung der Aufmerksamkeit, die empfänglich, erwartungsvoll, aber absichtslos präsent ist. Aufmerksamkeit ist eines der zentralen Worte Weil'scher Spiritualität. Sie entfaltet diese Haltung in einem Aufsatz mit dem Titel „Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe“¹³. Der Text gehört zu den bekanntesten und schönsten ihrer Ausführungen.

6 Exil und Einwurzelung

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs im September 1939 bewirkt bei Simone Weil ein Umdenken bezüglich ihres Pazifismus. Sie erkennt, dass das unheilvolle totalitäre Hitler-Regime unbedingt ein

¹¹ Ebd. 50.

¹² Vgl. ebd. 53f.

¹³ Vgl. ebd. 95–109.

Gegengewicht braucht. Sie beginnt, für Hitlers Unterwerfung zu kämpfen und entschließt sich ein Jahr später zur Mitarbeit in der Resistance-Bewegung. Ab Mai 1940 flieht Familie Weil aus der inzwischen offenen Stadt Paris in Richtung Marseille. Für Weil bedeuten die kommenden Jahre die Hauptschaffensperiode für ihre Schriften. Durch die intensive Beschäftigung mit den Evangelien sowie den wichtigen Texten anderer Religionen, durch das aufmerksame Betrachten kirchlicher Dogmen und Sakramente, durch die Erfahrungen der übernatürlichen Gnade und nicht zuletzt durch den intensiven Austausch mit Pater Perrin und Gustave Thibon (1903–2001) findet sie zu ihren reichsten und tiefsten Gedanken. Mit Pater Perrin, einem fast erblindeten Dominikaner des Klosters in Marseille, verbindet sie schon bald eine vertrauensvolle Freundschaft. Vor allem kreisen die Gespräche um die christliche Religion und ihren Anspruch, die allein wahre Religion zu sein. Gerade dieser Anspruch führt immer wieder zu sehr kontrovers geführten Diskussionen. Die Philosophin kann ihn nicht vereinbaren mit ihrer Verehrung anderer Religionen. Pater Perrin ist es auch, der zum ersten Mal die Frage nach der Taufe aufwirft. Die Briefe an Perrin¹⁴ geben ein lebhaftes Bild vom geistigen Suchen und Ringen Weils, die sich zu diesem letzten Schritt der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche aus verschiedenen Gründen nicht entschließen kann.

Durch die Vermittlung Perrins lernt sie den Philosophen und Landwirt Gustave Thibon kennen, der mit seiner Familie in der Nähe wohnt und seinen Lebensunterhalt mit Landwirtschaft und Weinanbau verdient. Weil findet dort Aufnahme und Anstellung, sie unterstützt die Familie durch ihre Mithilfe. Die Gespräche mit Thibon werden ihr zu einer weiteren Quelle der Freundschaft. In dieser Zeit verstärkt sich auch ihre Sehnsucht, mit dem zerstörten und hungernden Frankreich mitzuleiden. Und weil ihr bloßes Mitleid nicht genügt, verzichtet sie radikal auf jeden Eigenanspruch. Das drückt sich in übertriebener Askese bezüglich des Essens aus, aber auch im Verzicht äußerer Annehmlichkeiten. Ihre Entscheidung, das Land zu verlassen und mit ihrer Familie nach Amerika zu gehen, geschieht nicht, um sich selbst in Sicherheit zu bringen, sondern um sich vom Ausland aus in irgendeiner Weise für ihr eige-

¹⁴ Vgl. ebd. 21–91.

nes Volk einzusetzen. Sie denkt an eine Beteiligung bei wichtigen Verteidigungsaufgaben; dazu wird es aber nicht mehr kommen. Anfang Juli 1942 erreicht Familie Weil New York, schnell fühlt die Tochter aber den Schmerz darüber, ihr Land im Stich gelassen zu haben. Es hält sie nicht in Amerika, sie bricht nach England auf, von wo aus sie etwas für die Rettung Frankreichs unternehmen will. Dieser Wunsch erfüllt sich nur sehr bedingt, man weist der Intellektuellen ein Büro zu und fordert sie auf, sich Gedanken zu machen über notwendige Präventivmaßnahmen bezüglich des Wiederaufbaus Frankreichs nach dem Krieg. Auf diese Weise entsteht ihr letztes Werk „Die Einwurzelung“¹⁵, das sich mit der Haupterkrankung ihrer Zeit beschäftigt. Ihrer Ansicht nach ist es die Entwurzelung des Menschen aus seiner Herkunft, seinen Werten, seinen Traditionen. Der Mensch ist herausgefallen aus seinen Lebensbezügen, da die Gesellschaft nur noch rein wirtschaftliche Interessen und Bedürfnisse hervorbringt. Dies zeige sich am deutlichsten beim Arbeiter- und Bauernstand. Wenn es also nach dem Krieg um die Wiedererrichtung des Landes geht, dann müsse das Bedürfnis nach Verwurzelung vorrangig behandelt werden. Sie schreibt:

„Die Verwurzelung ist vielleicht das wichtigste und meistverkannte Bedürfnis der menschlichen Seele. Es gehört zu denen, die am schwierigsten zu definieren sind. Ein menschliches Wesen hat eine Wurzel durch seine wirkliche, aktive und natürliche Teilhabe an einer Gemeinschaft, die gewisse Schätze der Vergangenheit und gewisse Ahnungen des Zukünftigen lebendig erhält. Wobei <natürlich> hier soviel heißt, wie dass die Teilhabe durch Ort, Geburt, Beruf und Umgebung automatisch gegeben ist. Jedes Wesen bedarf einer Vielzahl solcher Wurzeln. Es hat das Bedürfnis, ein sittliches, geistiges und geistliches Leben nahezu völlig aus der Vermittlung verschiedener Umwelten zu empfangen, an denen es von Natur aus teilhat.“¹⁶

Die Philosophin versucht, nicht bei der Diagnose stehen zu bleiben, sondern entwirft auch Lösungsvorschläge, über deren Wert und Realisierbarkeit sich gewiss streiten lässt. Eines hat sie jedoch zutref-

¹⁵ S. Weil, *Die Einwurzelung*. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Übersetzung von F. Kemp, München 1956.

¹⁶ Ebd. 71.

fend erkannt: die Halt- und Heimatlosigkeit des modernen Menschen, seine Erfahrung von Sinnverlust und Beziehungsunfähigkeit, seine Entfremdung von Lebens- und Arbeitswelt.

Der Gesundheitszustand Simone Weils verschlechtert sich in dieser Zeit zunehmend. Zu wenig Schlaf und die immer ungenügende Ernährung, die sie sich selbst auferlegt, führen dazu, dass sie in ein Sanatorium in Ashford (Kent) überstellt wird. Die Vernachlässigung der eigenen Person, aber auch anhaltende Schmerzen und Schwächezustände, und nicht zuletzt die Verzweiflung, nichts mehr für Frankreich tun zu können, führen zum frühen Tod. Am 24. August 1943 stirbt die Französin in Ashford, gerade 34 Jahre alt. Die Todesursache lautet: Versagen des Herzens infolge Herzmuskelschwäche, verursacht durch Hunger und Lungentuberkulose. Simone Weil wird auf dem Friedhof in Ashford begraben. Der Familie hat sie ihren schlechten Gesundheitszustand weitgehend verborgen, so dass keiner der Ihren sie auf diesem letzten Weg begleitet.

7 Der Glaube auf der Schwelle

Umstritten ist die Frage, ob sich Simone Weil am Ende ihres Lebens noch hat taufen lassen. Die letzten Lebensjahre waren geprägt von der bedrängenden Sehnsucht nach der Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche, welche die Taufe ermöglicht hätte. Ihre Einwände gegen einen Eintritt in die katholische Kirche (die fehlende „Katholizität“ der Kirche, der Ausschluss Andersdenkender, die Missionierung der Kirche, die Abwertung anderer Religionen und Kulturen) hatte sie in einem Brief an den Dominikanerpater Marie-Alain Couturier (1897–1954) dargelegt.¹⁷ Diese Einwände zeigen die innere Auseinandersetzung der Philosophin, die nichts mit bloß intellektuellen Spielereien zu tun hat.

„Dies alles ist für mich weit entfernt davon, ein Spiel zu sein. Seit meiner Kindheit fühle ich mich zu dem katholischen Glauben hingezogen. Ich denke an diese Dinge seit Jahren, mit der ganzen

¹⁷ Vgl. S. Weil, *Lettre à un religieux*, Paris 1951; deutsche Übersetzung: S. Weil, *Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche*. Übersetzung und Nachwort von F. Kemp, München 1988.

Intensität der Liebe und Aufmerksamkeit, die mir vergönnt ist; einer zu meinem Unglück beklagenswert schwachen Intensität, meiner Unvollkommenheit wegen, die aber, wie mir scheint, dennoch im Wachsen begriffen ist. Je mehr sie jedoch wächst, desto stärker werden auch die Gedanken, die mich von der Kirche fernhalten. (Freilich nehmen die Gedanken, die mich mit ihr verbinden, dabei ebenfalls zu.) Demnach habe ich, scheint mir, nur eine sehr schwache oder ganz und gar nichtige Hoffnung, jemals an den Sakramenten teilnehmen zu dürfen, es sei denn, die Kirche ändere die Bedingungen, unter denen sie sie gewährt. Ich hoffe inständig, dass sie dies eines Tages tun wird, denn ich glaube, dass es dabei für sie um Leben und Tod geht; aber ich rechne nicht damit, dass dies sich noch zu meinen Lebzeiten ereignen wird ...¹⁸

Simone Weil stirbt wohl als gläubiger Mensch, nicht aber als Christin im expliziten Sinn. Es gibt Biographen, die das Faktum der Taufe bei Simone Weil als erwiesen ansehen. Allerdings stellt sich die Frage, ob die mögliche Taufe etwas Entscheidendes an der Einschätzung des Lebens von Simone Weil ändern würde. Die Vorbehalte und Hindernisse, die Weil zeitlebens gegenüber der Kirche distanziert bleiben ließen, scheinen zu groß gewesen zu sein. Diese Distanz gilt es auszuhalten und zu achten.

Den eigenen Standpunkt hat Simone Weil selbst als Verharren auf der Schwelle der Kirche beschrieben. Dieses Dasein auf der Schwelle war Ausdruck ihrer Solidarität mit allen, die aus den verschiedensten Gründen draußen bleiben; Solidarität mit denen, die explizit der Kirche fernstehen, implizit aber gläubige Menschen sind. Die Philosophin hat um einen wahrhaftigen Weg gerungen, existenziell wie denkerisch. Der Anspruch der Redlichkeit, den sie vor allem an sich selbst stellte, war hoch und absolut. Ihre Liebe zur Schönheit der Welt, zur Vielzahl der Kulturen und Religionen, der Künste und der Wissenschaften, ihre Solidarität mit den Unglücklichen und Leidenden – die ganze Fülle und Weite der Wirklichkeit, in der sie die Präsenz Christi wiedererkannte, konnte sie nicht vereinbaren mit der Gestalt einer Kirche, die sich als heilsnotwendig versteht,

¹⁸ Weil, Entscheidung zur Distanz (s. Anm. 17), 71f.

die ein Lehrgebäude errichtet hat, an das es zu glauben gilt, und die andere im Namen Gottes von ihrer Gemeinschaft ausschließt.

Auf der Schwelle zu bleiben, das bedeutet, nicht ins Haus einzutreten, bedeutet, im Unverbindlichen und Offenen zu verbleiben. Man kann das kritisch sehen. Man kann aber auch die Redlichkeit und Wahrhaftigkeit dieser Haltung erkennen. Es braucht Mut, hier der eigenen Gewissensstimme zu folgen und aus Sorge, falsche Lösungen zu ergreifen, lieber in der Vorläufigkeit auszuharren. Ein Vergleich aus der Musik könnte ein Bild hierfür sein: der Dominantseptakkord, dessen siebte Stufe zur Auflösung strebt, sie aber noch in seinem Spannungsbogen offenhält. Vielleicht lässt sich die Entscheidung zur Distanz damit vergleichen: Simone Weil hat Spannungen in ihren geistigen, geistlichen Suchbewegungen lieber durchgehalten, als sich auf die Seite einfacher oder fauler Kompromisse zu schlagen.

8 Einladungen

Simone Weils kurzes, aber intensives Leben bleibt unabgeschlossen und offen. Es ist auf keinen Nenner zu bringen. Es gibt Anlass zu Missverständnissen. Es irritiert und fasziniert. Gerade das Unvollendete, nicht Geglättete, Kantige und Gebrochene inspiriert, weiter zu denken und tiefer zu fragen; sich nicht mit dem Status quo zufrieden zu geben. Diese Lebensgeschichte mit ihrem Ernst, ihrer Radikalität und ihrer Zerbrechlichkeit ist nicht nachzuahmen und auch nicht zu glorifizieren. Aber ich lese darin Einladungen an uns Heutige:

- Es ist die Einladung, im Aushalten vielfältiger Spannungen jenseits ideologischer Systeme und vorgefertigter Meinungen eigenständig zu denken, die Wirklichkeit wach und aufmerksam wahrzunehmen, wie sie sich zeigt, und den eigenen Erfahrungen treu zu bleiben.
- Es ist die Einladung, sich existenziell auf die Suchbewegung des persönlichen Glaubens einzulassen, auch auf die Gefahr hin, dass es mehr offene Fragen als Antworten gibt, der Glaube eine gewisse „Fremdkraft“ behält.
- Es ist die Einladung, die Gaben der Wirklichkeit, die Schätze der Kulturen, Religionen und Völker in ihrem Eigenstand zu würdigen. (Simone Weil war dies ein Anliegen lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil.)

- Es ist die Einladung, in der Haltung der Aufmerksamkeit und Weltandacht das Schwere und Schmerzliche, aber auch das Schöne und Gute als Erfahrungen zu betrachten, die dann durchlässig werden für die verborgene Präsenz Gottes in dieser Welt, ob ausdrücklich oder unausdrücklich.
- Es ist die Einladung, dass Kirche sich als Gemeinschaft versteht, in katholischer Weite und Offenheit, im Verzicht auf Ausschluss und Verurteilung; als eine Kirche, die demütig um ihre Vorläufigkeit und ihr pilgerndes Unterwegssein weiß.

Das Schlusswort soll noch einmal Simone Weil gehören:

„Schließlich ist die Berührung mit Gott das wahrhafte Sakrament. Aber man darf nahezu sicher sein, dass die, bei denen die Gottesliebe die anderen irdischen Formen der reinen Liebe zum Verschwinden gebracht hat, falsche Freunde Gottes sind. Der Nächste, die Freunde, die religiösen Bräuche, die Schönheit der Welt sinken nicht etwa zu unwirklichen Dingen herab, nachdem die unmittelbare Berührung zwischen der Seele und Gott stattgefunden hat. Im Gegenteil, dies alles wird dann erst wahrhaft wirklich.“¹⁹

¹⁹ Weil, *Das Unglück und die Gottesliebe*, (s. Anm. 1), 233f.

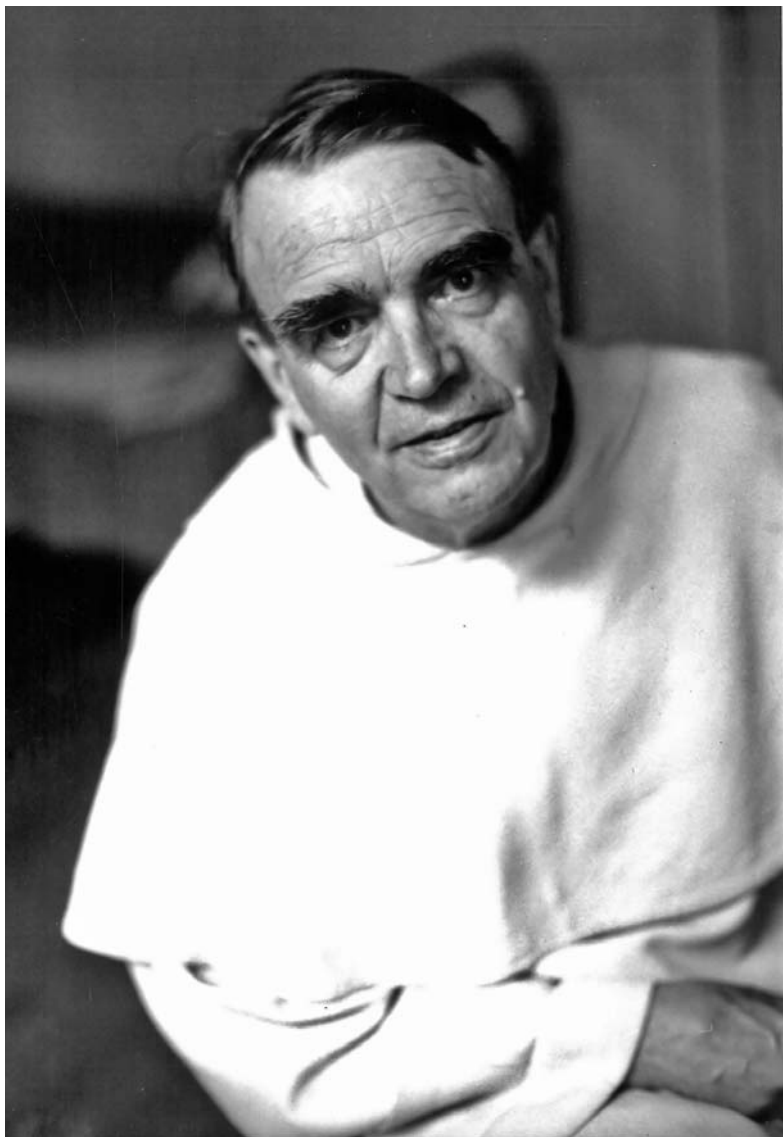
Literatur

Primärliteratur

- S. Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einer Einführung von T.S. Eliot, München 1953 (²1961).
- S. Weil, Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche. Übersetzung und Nachwort von F. Kemp, München 1988.
- S. Weil, Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Übersetzung von F. Kemp, München 1956.
- S. Weil, Schwerkraft und Gnade. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von F. Kemp, München 1981.
- S. Weil, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von F. Kemp, Zürich – Düsseldorf 1998.

Sekundärliteratur

- W. Buder, Mystik – Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk, Thaur 1990.
- J. Cabaud, Simone Weil. Die Logik der Liebe, Freiburg i. Br. – München 1968.
- A. Krogmann, Simone Weil mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Rowohlts Monographien 166), Reinbek bei Hamburg 1970.
- S. Pétrement, Simone Weil – Ein Leben. Aus dem Französischen von E. D. Fischer, Leipzig 2007.
- D. Seelhöfer, Simone Weil. Philosophin – Gewerkschafterin – Mystikerin, Kevelaer 2009.
- S. Weil, André und Simone – Die Familie Weil. Aus dem Französischen von E. D. Fischer, Leipzig 2010.
- R. Wimmer, Simone Weil. Person und Werk, Freiburg i. Br. 2009.
- R. Wimmer, Vier jüdische Philosophinnen. Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt, Leipzig 1996.
- E. T. Winter, Weltliebe in gespannter Existenz. Grundbegriffe einer säkularen Spiritualität im Leben und Werk von Simone Weil (1909–1943) (StSSTh 40), Würzburg 2004.



Marie-Dominique Chenu

Quelle: Archives des Dominicains de la province de France – Fonds Chenu, Gemeinfrei, Wikimedia Commons

Marie-Dominique Chenu (1895–1990)

Contemplatio und actio als christlich-säkulare Denkwerkzeuge

Michael Quisinsky

1 Einleitung: Glauben – Leben – Denken

Wenn Marie-Dominique Chenu zu den „Denkerinnen und Denkern des Glaubens“ gehört, „die uns heute etwas zu sagen haben“, dann deshalb, weil er sich den Herausforderungen des Glaubens und des Denkens gestellt hat. Vor allem aber hat er dabei über alle Schwierigkeiten und Grenzen des Glaubens und Denkens hinaus deren Potential in einer ebenso gottesfürchtigen wie menschenfreundlichen Weise entfaltet. Glauben und Denken gaben ihm eine Standfestigkeit, die ihn zu größtmöglicher Beweglichkeit befähigt hat. Glauben und Denken gaben ihm einen Rahmen, den es je neu zu übersteigen galt. Glauben und Denken ließen ihn in sich ruhen und gerade so von einer bleibenden Unruhe der Gottsuche geprägt sein.

Marie-Dominique Chenu wurde 1895 in Soisy-sur-Seine geboren und starb 1990 in Paris.¹ In „seinem“ Jahrhundert änderten sich Glaube und Denken grundlegend. 1895 regierte Papst Leo XIII. (1878–1903), der sowohl Thomas von Aquin (um 1225–1274) zum verbindlichen Denker der katholischen Kirche machte als auch die erste Sozialenzyklika veröffentlichte.² Die Spannungen, die sich aus den beiden daraus erfolgenden Dynamiken ergaben, prägten Chenus Leben. 1990 waren zur Mitte der Amtszeit von Johannes Paul II. (1978–2005) in Frankreich besonders virulente Konflikte spürbar³, die mit Rezeption und Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) zusammenhingen. Dieses wiederum ist eine

¹ Vgl. grundlegend M. Quisinsky, Marie-Dominique Chenu. Weg – Werk – Wirkung, Freiburg i. Br. 2021.

² Vgl. J. Ernesti, Leo XIII. Papst und Staatsmann, Freiburg i. Br. ²2019.

³ Vgl. R. Luneau, *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989. – Diese kritische Zwischenbilanz des Pontifikats von Johannes Paul II. ist Chenu gewidmet.

Art lebens- und werkgeschichtlicher Knotenpunkt Chenus.⁴ Das Stichwort Frankreich erinnert daran, dass Chenu Franzose durch und durch war. Auch wenn er nach dem II. Weltkrieg regelmäßig in Baden-Baden zur Kur war, blieben ihm doch so manche Eigenheiten seiner deutschen Nachbarn fremd. Anders als sein Schüler und späterer Kollege und Freund Yves Congar (1904–1995) etwa fand er beispielsweise lange Zeit kaum einen Zugang zu Martin Luther (1483–1546) und der Reformation, obwohl er selbst mit einer Vorlesung über die ökumenische Bewegung am Beginn der ökumenischen Laufbahn Congars stand.⁵

An diese Stelle muss ein Überblick über die wichtigsten Stationen des Lebensweges genügen, die für die Einordnung seines Denkweges von besonderer Bedeutung sind.⁶ 1913 trat Chenu in den Dominikanerorden ein. 1920 promovierte er am Angelicum in Rom mit einer Arbeit über die Kontemplation. Danach kehrte er in das Studienhaus seiner Ordensprovinz *Le Saulchoir* zurück, wo er „Geschichte der christlichen Doktrinen“ lehrte, in vielfältige Forschungsaktivitäten eingebunden war und sich als Motor der wechselseitigen Inspiration mit innovativen pastoralen Akteuren – insbesondere der von Joseph Cardijn (1882–1967) gegründeten Christlichen Arbeiterjugend – erwies. Als Rektor hielt er 1936 eine programmatische Rede, die 1937 als Manuskript unter dem Titel *„Une école de théologie: le Saulchoir“* veröffentlicht wurde⁷ und 1942 auf den Index kam. Chenu musste *Le Saulchoir* verlassen und übersiedelte nach Paris.

⁴ Dass Chenus Konzilstagebuch eines der ersten ist, das kritisch ediert wurde, steht zudem geradezu symbolisch für Chenus Rolle in der Konzils hermeneutik (vgl. M.-D. Chenu, *Notes quotidiennes au Concile*. Journal de Vatican II 1962–1963. Édition critique et introduction par A. Melloni, Paris 1995.).

⁵ Vgl. Y. Congar, *Le frère que j'ai connu*, in: *L'hommage différé au Père Chenu*, Paris 1990, 239–245, hier: 239; vgl. zum Einfluss Chenus auf Congar und zu deren Zusammenarbeit grundsätzlich auch M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum (Dogma und Geschichte 6), Münster 2007, zur Ökumene besonders 116f. und öfter.

⁶ Zu politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Frankreich vgl. B. Duriez, É. Fouilloux, D. Pelletier, N. Viet-Depaule (Hg.), *Les catholiques dans la République 1905–2005*, Paris 2005; D. Pelletier, *Les catholiques de France de 1789 à nos jours*, Paris 2019.

⁷ Als später erschienene Ausgaben vgl. M.-D. Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*. Avec les études de G. Alberigo, É. Fouilloux, J. Ladrière, J.-P. Jossua.

Im dortigen *Couvent Saint-Jacques* lebte er in doppelter Weise „im 13.“: sowohl im damals noch nicht gentrifizierten 13. Arrondissement, wo er sich pastoral innovativ und menschennah einbrachte, als auch im 13. Jahrhundert, dem seine theologische Liebe galt.⁸ Als Unterstützer der Arbeiterpriester musste er nach deren Verbot 1954 erneut seine Wirkungsstätte verlassen und lebte bis zum Beginn des Konzils in Rouen. Auf dem Konzil wirkte er als Berater von Claude Rolland (1910–1973), einem früheren Studenten von *Le Saulchoir* und mittlerweile Bischof von Antsirabé auf Madagaskar, offiziell in keiner herausgehobenen Position, jedoch war die Wirkung seiner Schriften und Aktivitäten inoffiziell beachtlich. Chenu gehörte zu den Gründern der Zeitschrift *Concilium* und widmete sich nach dem Konzil unzähligen theologischen und gesellschaftlichen Themen. Ein Spätwerk war seine kritisch-konstruktive Relecture der Kirchlichen Soziallehre Ende der 1970er Jahre.⁹

Das Leitmotiv des Dominikanerordens lautet „*Veritas*“ – „Wahrheit“¹⁰. Für Chenu war Wahrheit ein Geschehen und ein Prozess. Die dominikanische Spiritualität findet in der Wahrheitssuche, die Leben und Denken umfasst, einen Ausdruck, aber auch im Motto des Thomas von Aquin: „*Contemplari et contemplata aliis tradere*“ („sich der Betrachtung widmen und die Früchte der Kontemplation anderen weitergeben“)¹¹. Als Mitglied des Dominikanerordens hatte Chenu

Préface de R. Rémond, Paris 1985; M.-D. Chenu, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie* (Collection Chenu 2), Berlin 2003.

⁸ Vgl. dazu, dass und wie dies sein theologisches Denken nochmals grundlegend erweiterte und vertiefte, M. K. Holman, „Like Yeast in Dough“. The Church-World Relationship in the Evolving Thought of Marie-Dominique Chenu, in: *Theological Studies* 81 (2020) 788–809.

⁹ Als deutsche Ausgabe vgl. M.-D. Chenu, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Mit einem Vorwort von K. Füssel und einem Hintergrundbeitrag von L. Kaufmann, Fribourg – Luzern 1991.

¹⁰ Vgl. exemplarisch T. Eggensperger, U. Engel (Hg.), *Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne* (WSAMA.P 9), Mainz 1995. – Dass das dominikanische „Wahrheitspathos“ immer in Spannung dazu steht, zur Inquisition „entarten“ zu können, thematisiert E. Schillebeeckx, *Dominikanische Spiritualität*, in: U. Engel (Hg.), *Dominikanische Spiritualität* (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 1), Leipzig 2000, 43–69, hier: 55.

¹¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* III q.40 a.1 ad 2 [hier und im Folgenden alle deutschen Übersetzungen durch Verf.]. – Zur Einordnung dieser Formel

eine geistliche und theologische Heimat, die ihm eine weitverzweigte Vernetzung ermöglichte. Er war ein Inspirator und Teamworker, der gerade in der prägenden Zeit der 1930er Jahre ein „Trio“ mit seinen Schülern und späteren Kollegen Yves Congar und Henri-Marie Féret (1904–1992) bildete.¹² Ist er ohne dieses „Trio“ nicht zu verstehen, so auch nicht ohne sein „Triptychon“ aus drei gewichtigen Sammelbänden, die eine Art Summa theologiae seines Denkens bilden.¹³

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie für Chenu Leben, Glauben und Denken „perichoretisch“ zusammengehören und sich wechselseitig entgrenzen. Gemäß dem Titel des vorliegenden Bandes wird dabei das Denken besonders akzentuiert, wobei von den Bestandteilen der Überschrift dieses Beitrags zunächst der Begriff der „Denkwerkzeuge“ geklärt (2), sodann Chenus Verständnis der *contemplatio* (3) und der *actio* (4) skizziert und schließlich das Ineinander von christlichen (5) und säkularen (6) Zugängen zum Denken aufgezeigt werden. Abschließend soll aufgezeigt werden, dass Chenu nicht einfach über spirituelle Fragen nachgedacht hat (das natürlich auch), sondern dass und wie für ihn vielmehr das Denken selbst Ausdruck und Gegenstand von Spiritualität war (7).

2 Denkwerkzeuge

Im Titel dieses Beitrags steht das Wort „Denkwerkzeuge“. Es lehnt sich an einen Begriff an, der in Chenus Denken eine große Rolle spielt: „Vernunftwerkzeuge“. Immer wieder ereignete sich für Chenu folgender Prozess: „*Der Glaube und in ihm die theologische Wissenschaft ergriffen Besitz von neuen Vernunftwerkzeugen.*“¹⁴ Dabei ist

in Chenus Denkweg im Horizont dominikanischer Theologie vgl. U. Engel, Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie, Ostfildern 2010, 164.

¹² Vgl. ebd. 45–171; M. Quisinsky, Les PP. Chenu, Congar et Féret engagés dans Vatican II. Du Saulchoir à l'Eglise du Concile, in: *Mémoire dominicaine* n° 25, Paris 2010, 141–174.

¹³ M.-D. Chenu, *La parole de Dieu*. Band 1: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei 10). Band 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964 sowie ders., *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante 35), Paris 1966. – Texte, die in diesen Sammelbänden enthalten sind, werden in der Folge daraus und nicht unter Nennung des ursprünglichen Veröffentlichungsortes zitiert.

¹⁴ Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 92 [Hervorhebung im Original].

der Glaube Antwort auf ein Offenbarungsgeschehen bzw. eine „Vor-Gabe“¹⁵. Im Hintergrund steht hier das Werk von Chenus Lehrer Ambroise Gardeil (1859–1931) *Le donné révélé et la théologie* („Die Vor-Gabe der Offenbarung und die Theologie“)¹⁶. Diese Grundlagen zur Glaubenserkenntnis adaptierte Chenu begierig und entwickelte sie weiter. In der Folge fasste er das, was offenbarungstheologisch mit der „Vor-Gabe“ gemeint ist, recht weit. Vereinfacht gesagt ist der durch die Offenbarung mögliche Glaube als Vor-Gabe eine umfassende Sicht auf Welt und Wirklichkeit. Diese Sicht geht aus von der in Jesus Christus offenbar gewordenen Gegenwart Gottes in der Welt, der zugleich Schöpfer und Vollender dieser Welt ist. Dieser Glaube nun bedient sich aller „Vernunftwerkzeuge“, über die der Mensch verfügt. Der Glaube wiederum mit seinem „Glaubenslicht“¹⁷ erhellt die Vernunft, indem er sie auf Erkenntnismöglichkeiten hinweist, die aus den Glaubensinhalten erwachsen.

Geschult an Thomas von Aquin war es für Chenu naheliegend, dass die Philosophie eine bevorzugte Möglichkeit des Vernunftgebrauchs darstellt. In der Philosophie wird die Vernunft ihrer selbst bewusst und ihrer Möglichkeiten gewahr. Sie zeigt, inwiefern die Vernunft ein Werkzeug der Welterkenntnis und Weltgestaltung ist und sein kann. Man konnte deshalb von der Vernunft auch als einer Magd der Theologie (*ancilla theologiae*) sprechen.¹⁸ Dieser Begriff verundeutlicht allerdings die berechnete Autonomie der Philosophie, die nicht apologetisch missbraucht werden darf, um den Glauben und die Glaubensinhalte zu bewahrheiten. Vielmehr muss sich die Wahrheit im Dialog zwischen Glaube und Vernunft erweisen.¹⁹ Die Autonomie der Philosophie korreliert mit einer Perspektive des Glaubens, aufgrund derer eine Philosophie zwar als Werkzeug des

¹⁵ Ebd. 111.

¹⁶ A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris 1910. – Zur zweiten Auflage von 1932 hat Chenu ein Vorwort beigesteuert.

¹⁷ Dieser Begriff findet sich in Chenus Schriften immer wieder – vgl. exemplarisch Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 113.115.149; aber auch noch nach dem Konzil etwa in M.-D. Chenu, *Die Theologie als kirchliche Wissenschaft*, in: *Conc(D)* 3 (1967) 44–49, hier: 46.

¹⁸ Vgl. M. Seckler, „*Philosophia ancilla theologiae*“. Über die Ursprünge und den Sinn einer anstößig gewordenen Formel, in: *ThQ* 171 (1991) 161–187.

¹⁹ Vgl. U. Engel, *Theologia ancilla veritatis est*. Im Volk Gottes unterwegs auf dem Weg in die Wahrheit, in: *WuA(M)* 48 (2007) 156–161.

Denkens zur Glaubenserkenntnis beitragen kann. Zugleich kann aber Glaubenserkenntnis nicht auf das beschränkt werden, was eine Philosophie als Werkzeug zu bewerkstelligen in der Lage ist. Konkret warnte Chenu davor, den Glauben in ein philosophisches System zu „verwickeln“²⁰, mit anderen Worten: ihn in ein solches einzusperren. Dann wäre nicht mehr der Glaube und seine ins Universale zielende Dynamik leitend, sondern die konkrete Definition einer spezifischen Denkform. Deshalb kann die Theologie im Umgang mit philosophischen Begriffen und Erkenntnissen – im Rahmen des Vernünftigen – eine schöpferische Kreativität an den Tag legen, genauer gesagt: einen „intellektuelle[n] Pragmatismus, der den Philosophen schockieren mag, hier aber von einem Glauben zeugt, der Herr über seine Werkzeuge ist.“²¹

Als Chenu in den 1930er Jahren Thomas von Aquin mehr und mehr mithilfe der damals neuen mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Methode der Historikerschule *Annales* um Marc Bloch (1886–1944), Lucien Febvre (1878–1956) und später auch Fernand Braudel (1902–1985) neu entdeckte, wurde für ihn bald klar: So, wie Thomas von Aquin die Philosophie mit der Theologie in Dialog brachte, so ist das im 20. Jahrhundert auch nötig für die Geschichtswissenschaft.²² Auch diese könne eine „*ancilla*“ des Glaubensdenkens werden,

„die unter autonomer Handhabung ihrer Regeln und Werkzeuge dem Glauben die Mittel liefert[e], sich enger an seine eigene Vorgabe zu binden, die dem Gang der Zeit anheim gegeben ist, so wie es die fortschreitende Ökonomie der Offenbarung will, und nicht wie es den logischen Deduktionen eines neuplatonischen Logos entspricht.“²³

Und weiter erklärt Chenu:

²⁰ Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 144.

²¹ Ebd.

²² Vgl. pars pro toto J. Le Goff, *Le Père Chenu et la société médiévale*, in: RSPT 81 (1997) 371–380; vgl. kritisch zu Chenus Thomasverständnis H. Donneaud, *La constitution dialectique de la théologie et de son histoire selon Marie-Dominique Chenu*, in: RThom 96 (1996) 41–66; ders., *Une école, des théologies?*, in: Gregorianum 82 (2002) 443–449.

²³ Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 127; vgl. zu Chenus historiographischen Grundsatzreflexionen u. a. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube* (s. Anm. 5), 57–68.

„Daher zeigt die Theologie-im-Fortschritt jene Zweckfreiheit, jene geistige Freiheit gegenüber ihren eigenen Werkzeugen, jene Zwanglosigkeit in den intensivsten Begegnungen mit den Philosophien und Kulturen, jene unermüdliche schöpferische Tätigkeit in den straffsten Organisationen, jenes neue Leben im alten Menschen, jene Kühnheit im rationalen Hochgefühl des Glaubenslichts. Die Theologie ist kühn, weil sie in der Nichtver zweckung ihrer Kontemplation rein ist“²⁴.

Das also bewerkstelligen die Denkwerkzeuge bzw. die Vernunftwerkzeuge, wenn sie vom Glauben in Besitz genommen werden. Und dies geschieht nicht in einem rationalistischen Gefügigmachen des Glaubensgegenstandes oder in einem nur scheinbar mystischen „Überschwang“, sondern in der *contemplatio* als „naturgemäße[m], konstitutive[m] Milieu“²⁵ der Theologie.

3 *Contemplatio*

Theologie erwächst aus der *contemplatio*. Diese war auch das Thema der theologischen Dissertation, die Chenu 1920 am *Angelicum* in Rom unter der Leitung von Réginald Garrigou-Lagrange (1877–1964) verteidigt hat. Chenus Doktorvater war ein streng neuscholastischer Thomist, lehrte aber zugleich auch spirituelle Theologie.²⁶ In seiner Dissertation kritisierte Chenu die Trennung von systematischer und spiritueller Theologie.²⁷ Was, etwas schematisch gesagt, bei Garrigou-Lagrange nebeneinanderher lief, vereinte Chenu in eine einzige Denkbewegung: Das Denken selbst und mit ihm das intellektuelle Leben wird dabei zu einer „vergöttlichenden Teilhabe am Leben des Wortes“²⁸ – eine typisch Chenu’sche Definition dessen, was mit *contemplatio* gemeint und angestrebt ist.

²⁴ Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 148f.

²⁵ Ebd. 148.

²⁶ Vgl. R. Peddicord, *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Reginald Garrigou-Lagrange*, South Bend 2005.

²⁷ Vgl. C. G. Conticello, *De Contemplatione* (*Angelicum*, 1920). La thèse inédite de doctorat du P. M.-D. Chenu, in: *RSPT* 75 (1991) 363–422, hier: 390f.

²⁸ Zitiert nach ebd. 404.

Unter der Oberfläche verbargen sich schon in Chenu's Dissertation gewichtige inhaltliche Konfliktlinien. Sein Plädoyer für eine theologische Erkenntnis, die die Lehre der Kirche einerseits und das „Innenleben“ des glaubenden Menschen andererseits verbindet, führte direkt in eine zentrale Fragestellung, um die in der sogenannten Modernismuskrise ein heftiger Streit ausgebrochen war: Wie verhalten sich Subjektivität und Objektivität im Glauben zueinander?²⁹ Der psychologischen Struktur des Glaubensaktes und Erkenntnisgeschehens widmete Chenu einige Jahre später auch einen seiner programmatischen ersten Artikel.³⁰ Im Satz des Thomas von Aquin „*cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*“ („die Erkenntnisse sind im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden“)³¹ kommt für ihn zum Ausdruck, dass sich der Mensch bei der kontemplativen Erfassung des kontemplierten Gegenstandes all seiner

²⁹ Zur Modernismuskrise vgl. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris 1996 (3. Aufl.); P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997; O. Weiss, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998. – Vgl. zu einer diesbezüglichen Einordnung von „Le Saulchoir“ É. Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1999. – Vgl. zur Frage der Beeinflussung Chenu's durch Maurice Blondel (die Congar und Féret verneinen) Quisinsky, Marie-Dominique Chenu (s. Anm. 1), 67f.

³⁰ Vgl. M.-D. Chenu, *La raison psychologique du développement du dogme d'après saint Thomas [1924]*, in: ders., *La parole de Dieu. Band 1: La foi dans l'intelligence (Cogitatio Fidei 10)*, Paris 1964, 51–58; vgl. auch schon M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire du traité de la foi. Commentaire historique de la IIa IIae, q.1 a.1 [1923]*, in: ders., *La parole de Dieu. Band 1: La foi dans l'intelligence (Cogitatio Fidei 10)*, Paris 1964, 31–50; M.-D. Chenu, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII^e siècle. Genèse de la doctrine de S. Thomas, IIa-IIae, q.2, a.1 [1932]*, in: ders., *La parole de Dieu. Band 1: La foi dans l'intelligence (Cogitatio Fidei 10)*, Paris 1964, 77–104. – Yves Congar urteilte mit Blick auf diese drei zusammenhängenden Artikel, dass sich „[s]elten ein Werk so sehr von einem Grundgedanken aus entwickelt [hat], der stets aufs neue wiederaufgenommen wird“ (Y. Congar, Marie-Dominique Chenu, in: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht [Hg.], *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Band 4: Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i. Br. 1970, 99–122, hier: 104).

³¹ Thomas von Aquin, *Summa theologiae II-II q.4 a.6*. – Vgl. M.-D. Chenu, *Contribution à l'histoire* (s. Anm. 30), 46; ders., *Position de la théologie [1935]*, in: ders., *La parole de Dieu. Band 1: La foi dans l'intelligence (Cogitatio Fidei 10)*, Paris 1964, 115–138, hier: 119.

geistigen Erkenntniskräfte bedienen darf, wie umgekehrt die Theologie Ergebnis der Kontemplation ist.³²

Unverkennbar war im Glaubensverständnis des „frühen“ Chenu die *intelligence de la foi* („Erkenntnis des Glaubens“) sehr stark intellektuell geprägt. Im Milieu dominikanischer Universitäten und Studienkonvente konnte dies wohl auch kaum anders sein. Allerdings hat Chenu sehr früh intuitiv auch eine andere Form von Glaubenserkenntnis bzw. *intelligence de la foi* wahrgenommen und wertgeschätzt. In seiner Dissertation taucht eine „*vetula*“ auf, also eine alte Frau,³³ die dann wieder in seinem fundamentaltheologischen Grundlagenwerk „*La théologie est-elle une science?*“³⁴ begegnet. Sie steht für die Einsicht: „die, die einfachen Geistes sind, können eine tiefere Erkenntnis Gottes, Christi, der Gnade haben als gewisse Theologen.“³⁵ Dass Chenu die Glaubenserkenntnis des alltäglichen Lebens theologisch zu würdigen wusste und in ihnen einen *locus theologicus* sah, war zunächst Ergebnis seines intellektuellen Glaubensverständnisses. Es war aber auch seinem leutseligen Naturell geschuldet, dass er eine veritable „Leutetheologie“³⁶ zu inspirieren und zu heben verstand. Darin ist jenseits aller Theorie das besondere Charisma des Christenmenschen Marie-Dominique Chenu angesiedelt. Und deshalb konnte er auch die *actio* der *contemplatio* gleichstellen.³⁷

³² Vgl. besonders eindrücklich M.-D. Chenu, *Les yeux de la foi* [1932], in: ders., *La parole de Dieu*. Band 1: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei 10), Paris 1964, 21–27, hier: 26.

³³ Vgl. C. Bauer, Ortswechsel der Theologie. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „*Une école de théologie: le Saulchoir*“. 2 Bände (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Münster 2010, 56.198.

³⁴ M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957.

³⁵ Zitiert nach Conticello, *De Contemplatione* (s. Anm. 27), 419.

³⁶ Vgl. C. Bauer, Leutetheologien, ein *locus theologicus*? Ein kartographischer Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de Certeau, in: A. Slunitschek, T. Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis*. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg i. Br. 2020, 35–68.

³⁷ Vgl. dazu grundsätzlich auch M. Quisinsky, The „Interference“ between Nouvelle Théologie and Catholic Practice in Church and Society, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014) 71–98.

4 Actio

Als Achtzigjähriger berichtet Chenu von einem Besuch in Paris, wo er als junger Novize eines Nachmittags durch die Straßen im *Quartier du Sentier* im geschäftigen 2. *Arrondissement* spazieren ging.

„Es war ein sehr belebter, von Menschen wimmelnder Stadtteil. Und ich, der so stark vom kontemplativen Leben geprägt war, ich habe mich gefragt: ‚Was soll ich hier?‘ Meine Antwort kam genauso schnell: ‚Aber nein, genau deshalb mache ich doch mein Noviziat: weil ich hierhin gehen will!‘ [...] Ich habe einfach den Dualismus ‚entweder Kontemplation oder apostolische Aktion‘ abgelehnt. Mir war beides wichtig, ich wollte weder das eine noch das andere aufgeben, und so ist die Einheit zwischen beiden entstanden.“³⁸

Auch die *actio* wurde für Chenu zum Ort theologischer Erkenntnis bzw. zu einem Komplex vieler theologischer Erkenntnisorte. In der alltäglichen Lebens- und Glaubenspraxis verbirgt sich für Chenu eine Erkenntnismöglichkeit, die es zu heben und fruchtbar zu machen gilt. Hilfe bot ihm hierfür das Konzept der sogenannten *loci theologici*, das der spanische Dominikaner Melchior Cano (1509–1560) entwickelt hatte.³⁹ Solche Orte sind bei Cano etwa die Bibel, die Tradition, die Konzilien, die Kirchenväter und das Lehramt. In seiner programmatischen Schrift *„Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie“* aus dem Jahre 1936 erweitert Chenu das Konzept der *loci theologici* und hält Ausschau nach „*loci theologici in actu*“ für die Lehren von Gnade, Inkarnation und Erlösung⁴⁰. Mit der Wendung „*in actu*“ lässt Chenu sowohl das Verständnis von „Akt“ im Sinne der scholastischen Theologie als auch das Verständnis der „*actio*“ im Sinne der menschlichen

³⁸ M.-D. Chenu, Von der Freiheit eines Theologen. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne. Aus dem Französischen von M. Lauble (Collection Chenu 3), Mainz 2005, 38f.

³⁹ Melchior Cano, *De locis theologicis libri duodecim*, Salamanca 1563 (der lateinische Text ist zugänglich unter: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1509-1560,_Cano_Melchior,_De_Locis_Theologicis,_LT.pdf [Zugriff: 4.6.2022]); vgl. dazu B. Hogenmüller, *Melchioris Cani De Locis Theologicis Libri Duodecim*. Studien zu Autor und Werk, Baden-Baden 2018; P. Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003, 207–251.

⁴⁰ Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 135 [Hervorhebung im Original].

Tätigkeit anklingen, verbindet beide und gibt dieser Verbindung eine theologische Würde. Davon ausgehend „dynamisiert“⁴¹ und relationalisiert Chenu in seiner Auflistung zeitgenössischer Erkenntnisorte die noch recht statische Liste Canos. *Loci theologici in actu* sind demnach zum einen allgemeine Entwicklungen wie das neue missionarische Bewusstsein der Kirche, das Ende des Kolonialismus, der Plural menschlicher Kulturen, das neue Interesse für den Islam, die ökumenische Bewegung, die Vergesellschaftung bzw. die Herausbildung von Massengesellschaften. Zum anderen zählt Chenu dazu das Engagement von Laien, die „am hierarchischen Apostolat teilhaben, indem sie das Zeugnis für Christus und das Leben Christi in ihr Milieu hineintragen – als Weiterführung der Inkarnation, in der die ganze menschliche Gesellschaft mit ihren Berufen und Klassen institutionell in die vielfältigen Bewegungen des Laienapostolats, die typische Struktur dieser neuen Christenheit, hineingenommen wird.“⁴² Deutlich ist bei dieser Beschreibung von *actio* im Hintergrund die *Action Catholique* (Katholische Aktion) zu erkennen, die in Frankreich einen Aufschwung des kirchlichen Lebens mit sich brachte. Das gilt besonders auch für die Christliche Arbeiterjugend (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne* – JOC), die der Belgier Joseph Cardijn gegründet hatte und die in Chenu ebenso wie später die *Mission de France* einen geistlichen und theologischen Weggefährten fand.⁴³ Das Stichwort „neue Christenheit“ verweist übrigens auf eine Debatte zum Verhältnis von Kirche und Welt, Glaube und Gesellschaft, in der Chenu engagierter Diskussionspartner war.⁴⁴

⁴¹ Vgl. R. Voderholzer, Dogmatik im Geist des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den loci theologici durch die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“, in: ders., Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik, Regensburg 2013, 61–81.

⁴² Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 136.

⁴³ Zur *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* (JOC) als Lernfeld Chenus vgl. Bauer, Ortswechsel der Theologie (s. Anm. 33), 397–415. – Was und wie Chenu gemeinsam mit der *Mission de France* gelernt hat, analysiert X. Debilly, *La théologie au creuset de l'histoire. Marie-Dominique Chenu et son travail avec la Mission de France* (Cogitatio Fidei 304), Paris 2018.

⁴⁴ Sein erster diesbezüglicher Grundagentext, veröffentlicht 1937, war M.-D. Chenu, *Dimension nouvelle de la chrétienté*, in: ders., *La parole de Dieu*. Band 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964, 87–107; vgl. dazu G. Zamagni, *Das Ende des „Konstantinischen Zeitalters“ und die Modelle aus der Geschichte für eine „Neue Christenheit“*. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Freiburg i. Br. 2018.

In seiner schon erwähnten fundamentaltheologischen Grundlegung „*La théologie est-elle une science?*“ zählt Chenu 1957 eine ganze Reihe konkreter Praktiken und Praxisfelder auf, die in diesem Sinne *loci theologici* sind, darunter das Engagement in der Katholischen Aktion, das Ringen um eine angemessene Wirtschaftsordnung in Frankreich und in Europa nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs oder auch das Bedenken von sozialen und gesellschaftlichen Herausforderungen am Ende des Kolonialzeitalters in den damals noch sogenannten Entwicklungsländern.⁴⁵ Theologisch folgt daraus: Christliches Leben gibt zu denken und zwar nicht nur dann, wenn man bestimmte klassische Frömmigkeitspraktiken pflegt. So schreibt Chenu am Ende seiner Liste: „Und so weiter. Die Beispiele sind unzählbar.“⁴⁶ Entscheidend ist, dass die Lebenspraxis der Christinnen und Christen, also die *actio*, als theologischer Erkenntnisort qualifiziert und dessen Erkenntnisleistung der *contemplatio* gleichzustellen ist.

5 Christlich

Wenn *contemplatio* und *actio* Möglichkeiten und Wege der Erkenntnis und des Denkens sind, so stellt sich auch die Frage nach dem Inhalt dieser Erkenntnis und dieses Denkens. Chenu betrachtet die Welt und den Menschen, und damit auch dessen Erkenntnis- und Denkvermögen, mit den „Augen des Glaubens“. Eine christliche Welt- und Wirklichkeitssicht nimmt demzufolge immer Maß an der Inkarnation Jesu Christi, in der Gott und Mensch vereint und doch voneinander unterschieden waren. So ist der Glaube „Inkarnation des göttlichen Lichtes, möchte man zu sagen wagen, in menschliche Worte. Wie das Handeln Christi ‚theandrisch‘ (menschliche Werke, ganz und gar menschlich und dennoch göttlich) ist, so auch auf ihre Weise im Glauben unser Verstand, unsere Konzeptualisierungen und unsere Formulierungen.“⁴⁷ Nach Thomas von Aquin

⁴⁵ Vgl. die ausführliche Aufzählung in Chenu, *La théologie est-elle une science?* (s. Anm. 34), 17f.

⁴⁶ Ebd. 18.

⁴⁷ M.-D. Chenu, *L'unité de la foi. Réalisme et formalisme* [1937], in: ders., *La parole de Dieu*. Band 1: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei 10), Paris 1964, 13–19, hier: 19.

zielt der Glaubensakt nicht auf seine Aussageform, sondern auf den Aussagegehalt: „*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*“⁴⁸. Diese „*res*“, also die „Sache“ bzw. der Gegenstand des Glaubens, ist Gott, wie er von Jesus Christus offenbart wurde und der Welt die Vollendung in Fülle verheißen hat. In Jesus Christus kommen Gott und Mensch zusammen, und deshalb ist auch Jesus Christus bzw. die Inkarnation der Schlüssel zu einem dynamisch theofinalisierten christlichen Welt- und Wirklichkeitsverständnis. Göttliches und Menschliches als vereint und doch voneinander unterschieden zu denken erlaubt das „Gesetz der Inkarnation“⁴⁹. Denn „[w]enn Gott sich inkarniert, um den Menschen zu vergöttlichen, so muss er *alles* an diesem Menschen auf sich nehmen“⁵⁰. Dieses „Gesetz der Inkarnation“ ist am Konzil von Chalcedon (451) und dessen christologischen Grunddaten des unvermischten, unveränderlichen, ungetrennten und unteilbaren Zueinanders von Gott und Mensch ausgerichtet. Es beinhaltet für Chenu als „allgemeines Prinzip der Heilsökonomie“⁵¹ eine Sachebene, eine Artikulationsebene und eine Handlungsebene, die sich gegenseitig durchdringen. Auf der Sachebene bezieht das Gesetz der Inkarnation alle Wirklichkeit auf Christus und Christus auf alle Wirklichkeit. Auf der Artikulationsebene strukturiert das Gesetz der Inkarnation die Erkenntnis und deren Aussagbarkeit, indem eine undenkbbare und unsagbare göttliche Dimension mit menschlichen Möglichkeiten bedacht und ausgesagt wird. Auf der Handlungsebene stellt sich in der Nachfolge Jesu christliches Leben und Denken in den Horizont der Gegenwart Gottes, die zum geistgewirkten Handeln antreibt.

Das Gesetz der Inkarnation beinhaltet im Sinne Chalcedons nicht nur eine Logik der Zuordnungsverhältnisse, sondern auch eine Dynamik, die sich aus diesen ergibt. Einerseits gehört es zur menschlichen Seite des Gesetzes der Inkarnation, dass die Eigengesetze von Zeit und Geschichte auch bei der Glaubenserkenntnis vollumfäng-

⁴⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II-II q.1 a.2 ad 2. – Eine Entfaltung bietet Chenu, *Contribution à l'histoire* (s. Anm. 30), 49.

⁴⁹ Vgl. Chenu, *L'unité de la foi* (s. Anm. 47), 18.

⁵⁰ Chenu, *Dimension nouvelle de la chrétienté* (s. Anm. 44), 91 [Hervorhebung im Original].

⁵¹ Congar, Marie-Dominique Chenu (s. Anm. 30), 110. – Congar fasst so die Bedeutung dieses „Gesetzes“ in Chenus Denken zusammen.

lich in Geltung bleiben. Andererseits gehört es zur göttlichen Seite des Gesetzes der Inkarnation, dass die Eigengesetze von Zeit und Geschichte umfassen sind von einem Grund und einem Ziel von Zeit und Geschichte. Mit anderen Worten: Es gibt einen Grund dafür, dass es überhaupt Zeit und Geschichte gibt („Schöpfung“), und Zeit und Geschichte haben ein Ziel, für das sie bestimmt sind („Erlösung“). Die Inkarnation und mit ihr das Gesetz der Inkarnation sind damit in einen dynamischen Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung gestellt, den sie zugleich prägen und erhellen. Chenu arbeitete dies heraus, als er die Struktur der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin untersuchte.⁵² Dies war zugleich zentrales Ergebnis seiner theologiegeschichtlichen Forschungen und die Basis für sein geschichtstheologisches Denken. Max Seckler fasst im Anschluss an Chenu die „Geschichtsformel des Aquinaten“⁵³ zusammen als eine Bewegung „von Gott durch die Welt und durch Christus zu Gott“⁵⁴.

Aus diesem geschichtstheologischen Rahmen ergeben sich mehrere Konsequenzen. Zunächst wird die Schöpfung grundsätzlich positiv gesehen, ist sie doch nicht nur Gabe Gottes, sondern hat auch das Ziel der Vollendung in Gottes Lebensfülle. Diese wiederum ist als Ziel der Schöpfung schon in dieser angelegt und in ihr wirksam. Daraus ergibt sich, dass die Dynamiken der Schöpfung und damit auch deren Geschichte in ihrem Potential gesehen werden, sich auf die Fülle und Vollendung hin zu entfalten, zu dieser zu drängen und von ihr angezogen zu werden.

Die doppelt positiv bewertete Dynamik in der Schöpfung findet ihren Ausdruck in einem Motiv, das Chenu der ostkirchlichen Theologie verdankt: die Zusammenfassung und Wiederherstellung (*recapitulatio*) aller Dinge in Christus.⁵⁵ Jesus Christus ist für Chenu nicht

⁵² Vgl. M.-D. Chenu, Le plan de la somme théologique de saint Thomas, in: *Revue thomiste* 45 (1939) 93–107. – Demzufolge handelt die *prima pars* der *Summa theologiae* vom Ausgang der Wirklichkeit aus Gott, der ihr Ursprung ist. Die *secunda pars* handelt von der Rückkehr der Wirklichkeit zu Gott, der ihr Ziel ist. Die *tertia pars* handelt von den Bedingungen dieser Rückkehr, die in Christus erfolgt. (Vgl. Quisinsky, Geschichtlicher Glaube [s. Anm. 5], 177–179.)

⁵³ M. Seckler, Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin, München 1964, 26.

⁵⁴ Ebd. 29.

⁵⁵ Als Entfaltung dieses Motivs vgl. M.-D. Chenu, Theologie der Arbeit, in: ders.,

nur als Inkarnation des Logos in der Schöpfung von Bedeutung, sondern auch als Zielpunkt und Vollendung dieser Schöpfung.

Die ostkirchlich ergänzte thomistische Struktur der Welt- und Wirklichkeitswahrnehmung bildet für Chenu die geistliche *stabilitas*, die seinem Denken größtmögliche Bewegung ermöglicht. Es ist wiederum ein Motiv, das er der ostkirchlichen Tradition verdankt, mit dem er diese Bewegung je neu initiieren kann: die Heilsökonomie.⁵⁶ Hier kann man eine beständige Perspektivenerweiterung in Chenus Denken ausmachen. Zunächst dominiert ein etwas intellektualistisches Verständnis dieser Ökonomie, insofern er sie auf die Wirkung des Wortes Gottes im menschlichen Geist bezieht:

„Und so sieht die Ökonomie dieses Wortes aus: Es spricht menschlich, es kleidet sich in die Formen des menschlichen Geistes und unterliegt dabei allen psychologischen Bedingungen der langwierigen, komplexen Begriffs- und Urteilsbildung, es ist gebunden an die Kategorien von Raum und Zeit, wie die Philosophen sagen, und verwickelt in eine Geschichte. *Cognita sunt in cognoscente ad modum cognoscentis*“⁵⁷.

Sodann wird der Begriff zu einem Analyse- und Artikulationsinstrument, um das Verhältnis von Geschichte und Mysterium zu reflektieren:

„Heilsökonomie, was ist das also? [...] die Ökonomie ist gleichzeitig Mysterium und Geschichte, d. h. Mysterium in der Geschichte und Geschichte im Mysterium Christi.“⁵⁸

Schließlich bezieht Chenu dieses Motiv auf alle Äußerungen des Glaubens: Was zunächst die Aufeinanderfolge der Heilsereignisse meint, wird zu einem umfassenden Erklärungsmodell für das Verhältnis von Gott und Geschichte:

Theologie der Arbeit. Beiträge aus drei Jahrzehnten (Collection Chenu 5), Ostfildern ²2016, 65–105, hier: 101–104.

⁵⁶ Vgl. M. Quisinsky, „Heilsökonomie“ bei Marie-Dominique Chenu OP. Kreative Rezeption ostkirchlicher Theologie im Vorfeld und Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Cath(M) 59 (2005) 128–153.

⁵⁷ Chenu, Le Saulchoir (s. Anm. 7), 124 [Hervorhebung im Original].

⁵⁸ M.-D. Chenu, Les sacrements dans l'économie chrétienne [1952], in: ders., La parole de Dieu. Band 1: La foi dans l'intelligence (Cogitatio Fidei 10), Paris 1964, 323–333, hier: 324.

„Das Christentum *ist* eine Heilsökonomie: so stellt sich tatsächlich und wahrhaftig die Offenbarung in ihrem umfassenden Sinn dar. Nicht nur eine Unterweisung von Wahrheiten, aber, dank dieser Unterweisung, *die Vermittlung göttlichen Lebens an die Menschheit gemäß den von Gott festgelegten Etappen*. Teilhabe am Sein also und nicht Indoktrinierung. Sicher, die Lehre ist Grundlage, Kriterium und Schlüssel dieser Teilhabe, denn diese Teilhabe vollzieht sich durch das und im ‚Wort Gottes‘; aber dieses Wort Gottes vollzieht sich gemäß seinem Verlauf in einer Inkarnation: das Wort macht sich zum Menschen, im Mittelpunkt dieser göttlichen Geschichte, und dieses Ereignis bestimmt die Zeit davor und die Zeit danach, und errichtet so zugleich die Herrschaft des authentischen göttlichen Lebens in der Menschheit.“⁵⁹

Demnach besteht der Kern christlicher Wirklichkeitssicht in der Wahrnehmung der Geschichte insgesamt als Ort und Zusammenhang der Heilsökonomie bzw. als Ort der inkarnatorischen Präsenz Gottes, die in der Schöpfung gründet und auf Vollendung zielt.⁶⁰

6 Säkular

Contemplatio und *actio* führen in einen umfassenden christlichen Horizont des Denkens. Christliches Denken entwickelt sich nicht gegen säkulares Denken oder neben ihm, sondern in ständiger wechselseitiger Ent-Grenzung. Denn der christliche, d. h. thomistische inkarnatorisch-heilsökonomische, Rahmen ermöglicht es Chenu,

⁵⁹ Ebd. [Hervorhebungen im Original].

⁶⁰ Typisch für Chenu ist auch, dass er in diskreter Weise für die Erfassung und Entfaltung dieser Heilsökonomie auf die Liturgie verweist, die für ihn selbstverständlicher Bestandteil der Teilhabe des Menschen an der Heilsökonomie in ihrer Verbindung von Gott und Welt war. Übrigens war die Liturgie für Chenu auch der Ort einer intimen Meditation der Bibel, die er zwar kaum zitiert, die aber als Wort Gottes umso mehr der *actio* und der *contemplatio* zugrunde liegt und beide erhellt. – Vgl. in diesem Sinn M.-D. Chenu, *Anthropologie et liturgie* [1947], in: ders., *La parole de Dieu*. Band 1: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei 10), Paris 1964, 309–321; ders., *Anthropologie de la liturgie*, in: J.-P. Jossua, Y. Congar (Hg.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (Unam Sanctam 66), Paris 1967, 159–177.

Denkwerkzeuge aller Art auf den Glauben zu beziehen und den Glauben auf Denkwerkzeuge aller Art. Zwar gab es zu keiner Zeit einen „reinen Glauben“, der ohne Mittel wie die allgemein zugängliche Sprache und Vernunft ausgedrückt hätte werden können, jedoch war dies zu Beginn des 20. Jahrhunderts, einer Hochphase des Ultramontanismus und der Neuscholastik, in den Hintergrund getreten. Chenu nutzte das Studium des von Leo XIII. (1878–1903) zum Vorbild erhobenen Thomas von Aquin. Die historische Thomasforschung, die man durchaus mit der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung vergleichen kann, wie sie von Chenus Vorbild Marie-Joseph Lagrange (1855–1938) an der *École Biblique de Jérusalem* praktiziert wurde⁶¹, befreite Thomas aus den Engführungen bestimmter Spielarten des Thomismus. So sah Chenu Thomas nicht, wie in manchen Strömungen der Neuscholastik, als Grundlage einer als Konklusionswissenschaft konzipierten Theologie, sondern als Denker seiner Zeit, der Denkern anderer Zeiten etwas zu sagen hat und so zum Idealtypus der Integration säkularen Wissens in den Glauben und des Ausdrucks des Glaubens mit den Mitteln säkularen Wissens wurde.⁶²

Thomas von Aquin vollzog in idealtypischer und exemplarischer Weise, was Chenu in einem bereits zitierten Satz zusammenfasste: „Der Glaube und in ihm die theologische Wissenschaft ergriffen Besitz von neuen Vernunftwerkzeugen.“ Interessant ist nun, wie Chenu fortfährt:

„So war es in der abendländischen Christenheit in den verschiedenen Kulturzyklen schon mehrfach vorgekommen: im Zeitalter der karolingischen Renaissance, als die grammatikalische Kritik Eingang in die Lektüre der heiligen Texte fand, sodann zweimal in der Renaissance des 12. und 13. Jahrhunderts, als Abaelard die Dialektik zu einem Instrument der Theologie machte und die Entdeckung des Aristoteles der christlichen Vernunft das griechische Ideal von Wissenschaft vermittelte. Jedes Mal erschienen

⁶¹ Vgl. B. Montagnes, *Le Père Lagrange (1855–1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste*, Paris 1995, 11; ders., *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris 2004; J.-P. Jossua, *Le Saulchoir: une formation théologique replacée dans son histoire*, in: *CrSt* 14 (1993) 99–124, hier: 102.

⁶² Als eindruckliche Demonstration dieses Umdenkens vgl. J. Jolivet, M.-D. Chenu, *médiéviste et théologien*, in: *RSPT* 81 (1997) 381–394.

diese ‚Renaissancen‘ im ersten Schock als Gefahren für den Glauben, und tatsächlich entfachten sie jedes Mal einen ‚Humanismus‘, dessen rauschhafte Intensität das christliche Gemüt in Unruhe versetzte. So galt Thomas von Aquin in den Augen mancher Leute als Vertreter des heidnischen Naturalismus, weil er die aristotelische Naturphilosophie und die von ihr grundlegende rationale Wissenschaft ins Christentum eingeführt hatte.“⁶³

Das konnte für Chenu nur zur Schlussfolgerung führen, dass zu anderen Zeiten auch andere säkulare Denkwerkzeuge in die christliche Glaubenserkenntnis integriert werden müssen.

So war es zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunächst „nach Grammatik, Dialektik und Wissenschaft, [...] die Geschichte, die sich der Theologie als rationales Instrument anbot“⁶⁴. Zur Zeit der sogenannten Modernismuskrise war dies alles andere als einfach, ging doch die vorherrschende Neuscholastik von einer Art Zeitlosigkeit oder Übergeschichtlichkeit und Unveränderlichkeit von Glaubenssätzen aus. Während sich das kirchliche Lehramt gegen die als Modernismus bezeichneten Strömungen wandte (und sich dabei paradoxerweise durchaus auch der Moderne bediente, die man eigentlich ablehnte), plädierte Chenu hier für einen kritisch-konstruktiven Zugang. In einem seiner wichtigsten Artikel bezeichnete er die Modernismuskrise als „Wachstumskrise“⁶⁵ des Glaubens. Mit anderen Worten: Das Denken bringt den Glauben in eine Krise, aber es ermöglicht ihm dabei, an den Herausforderungen zu wachsen. Man könnte ergänzen, dass der Glaube auch dann in eine Krise gerät, wenn er sich der Herausforderung des Denkens verweigert, allerdings ohne die Möglichkeit, daran zu wachsen.

Auch die Ökonomie suchte Chenu als Denkwerkzeug in die Theologie zu integrieren. Hier betrat er wie schon bei der Geschichtswissenschaft erneut vermintes Gelände, sah er doch seit seiner Begegnung mit der Christlichen Arbeiterjugend in den Schriften von Karl Marx (1818–1883) durchaus berechnete Aspekte eines

⁶³ Chenu, *Le Saulchoir* (s. Anm. 7), 92f.

⁶⁴ Ebd. 93.

⁶⁵ M.-D. Chenu, *Le sens et les leçons d’une crise religieuse*, in: *La Vie Intellectuelle* n° 13 (1931) 356–380, hier: 358.363.

Analyseinstruments für gesellschaftliche Fragen.⁶⁶ So schrieb er 1937 in seinem Aufsatz „*Dimension nouvelle de la chrétienté*“, dass Theorien wie diejenigen von Marx Strukturen zu beschreiben versuchten, in denen sich menschliches Leben und Denken ereignet und vollzieht und die für eine Inkarnation des Christlichen in das menschliche Leben und Denken deshalb unmittelbar bedeutend sind.⁶⁷ In den 1930er Jahren war ein solcher Umgang mit den Theorien von Karl Marx politisch und kirchlich heikel. Die Kirche positionierte sich damals gegen Kommunismus und Sozialismus, was in Frankreich auch unmittelbar das politische Leben betraf. Jenseits aller politischen Aspekte war für Chenu Marx vor allem auch deshalb von Interesse, weil er aufzuzeigen verhalf, wie eine scheinbar gottlose Welt auch das Ergebnis eines weltlos gewordenen Gottes war, den Marx dann leicht und nicht zu Unrecht kritisieren konnte.⁶⁸

Sein Interesse an gesellschaftlichen Zusammenhängen führte Chenu auch zur Soziologie. Hier war nicht nur die konkrete Zusammenarbeit mit der Christlichen Arbeiterjugend und später dann auch mit der *Mission de Paris* bzw. *Mission de France* von Bedeutung, sondern auch einer der wirkmächtigsten Artikel seines Kollegen Yves Congar. Dieser veröffentlichte 1937 eine „*Conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*“. Darin machte er ein „Defizit an Inkarnation“⁶⁹ aus. Man kann sagen, dass das thomistisch gegründete Inkarnationsmotiv bei Chenu wie auch bei Congar durch diesen Beitrag nochmals besonderes Gewicht gerade auch in praktischer Hinsicht erlangte.⁷⁰ Chenu entwickelte fortan

⁶⁶ Vgl. stellvertretend Chenu, *Dimension nouvelle de la chrétienté* (s. Anm. 44), 99; ders., *Préface*, in: G. Cottier, *Chrétiens et marxistes. Dialogues avec Roger Garaudy*, Tours 1967, 5–8; ders., *Kirchliche Soziallehre im Wandel* (s. Anm. 9), 44–61.

⁶⁷ Vgl. Chenu, *Dimension nouvelle de la chrétienté* (s. Anm. 44), 99.

⁶⁸ Vgl. M.-D. Chenu, *Liberté et engagement du chrétien* [1938], in: ders., *La parole de Dieu. Band 2: L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964, 331–354, hier: 347.

⁶⁹ Y. Congar, *Une conclusion théologique à l'enquête sur les raisons actuelles de l'incroyance*, in: *La Vie Intellectuelle* n° 37 (1935), 214–249, hier: 244.

⁷⁰ Vgl. zum Inkarnationsmotiv nach wie vor B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain 1935–1955*. *Préface* de M.-D. Chenu (Rencontres 66), Paris 1964, zu Congars Artikel besonders 22.236.

gute Kontakte zu Religionssoziologen, darunter besonders Gabriel le Bras (1891–1970) sowie Fernand Boulard (1898–1977). Ersterer ermöglichte Chenu nach der Indizierung 1942 die Lehre an der *École pratique des hautes études*.⁷¹ Letzterer erstellte 1947 mit der sogenannten „*carte Boulard*“ ein einflussreiches pastoralsoziologisches und pastoralgeographisches Analyseinstrument.⁷² In einem Beitrag aus dem Jahre 1953 zeigte Chenu auf, warum die Integration soziologischer Instrumente in die Glaubenserkenntnis wünschenswert ist: Es ist „der Kern jeder Theologie, einschließlich der Pastoraltheologie, im Inneren ihrer selbst, ihres Mysteriums und ihrer Leidenschaft das Licht der Vernunft ins Werk zu setzen, ob es nun philosophisch, soziologisch, historisch oder praktisch ist.“⁷³ Einerseits kann es also eine Theologie auf der Höhe der gesellschaftlichen Zusammenhänge ohne Soziologie nicht geben. Andererseits bleibt auch hier die Autonomie der jeweiligen Disziplin gewahrt, und dies in doppelter Hinsicht:

„Wir werden nicht beim Soziologen apostolische Direktiven suchen: er würde sich dessen erwehren, wie es Aristoteles gegenüber Thomas von Aquin getan hätte, als dieser auf seine epistemologischen Analysen zurückgriff, um den Glauben in den verschiedenen Kategorien der Zustimmung zu situieren und zu definieren. Aber der Theologe, einschließlich in der Pastoraltheologie, sucht die innere Erkenntnis seiner heiligen Objekte, indem er sowohl den Lebensregeln des Geistes wie der Beobachtung der Natur, der Dinge und insbesondere des Menschen nachgeht. Diese Operation ist nicht ohne Risiko und kann nicht ohne Vorsichtsmaßnahmen erfolgen, aber dieses rationale Vertrauen war immer Teil der großen Theologie.“⁷⁴

⁷¹ Vgl. J.-C. Schmitt, L'oeuvre de médiéviste du Père Chenu, in: RSPT 81 (1997) 395–406, hier: 397. – Le Bras stand aber dem politischen Engagement Chenus kritisch gegenüber (vgl. Y. Congar, Journal d'un théologien [1946–1956]. Présenté et annoté par Étienne Fouilloux, Paris 2001, 191f.).

⁷² Vgl. C. Sorrel, Les „Matériaux Boulard“ trente ans après – Des chiffres et des cartes ... Approches sérielles et spatiales en histoire religieuse (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires 20), Lyon 2013.

⁷³ M.-D. Chenu, La ville. Notes de sociologie apostolique [1953], in: ders., La parole de Dieu. Band 2: L'Évangile dans le temps (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964, 515–536, hier: 517 Anm. 1.

⁷⁴ Ebd. 535.

Seine religionssoziologische Ader machte Chenu auch auf die Rolle der sogenannten *religion populaire* aufmerksam, die man mit Volksfrömmigkeit übersetzen könnte. Bereits in seiner Dissertation tauchte ja die „*vetula*“ auf, die für Chenus Wertschätzung für die „Einfachen und Kleinen“⁷⁵ und seine Skepsis gegenüber „Spirituelle, ‚Perfekte‘ oder Eingeweihte der Hochkultur [... und] Eliten“⁷⁶ steht. Folglich interessierte sich Chenu auch für die damals neuen Massenmedien, beteiligte sich an Zeitschriften aller Art und nahm Schriftsteller wie Charles Péguy (1873–1914) oder Georges Bernanos (1888–1948) als geistlich-theologische Gesprächspartner ernst – die Literatur wurde für ihn zum *locus theologicus*.⁷⁷ In der „Massenkultur“⁷⁸ der Gegenwart fehlt nach Chenu die Möglichkeit, so etwas wie „Volksfrömmigkeit“ auch in Literatur, Kunst, Kino oder Massenmedien zum Ausdruck zu bringen. Chenu diagnostiziert eine „Wende zu den Bildern“, einen „*iconic turn*“, den er zwar so nicht nennt, aber beschreibt:

„Nach der kartesischen Ära, nach der Aufklärung und der Philosophie der lumières, nach den Rationalismen verschiedenen Schlags einschließlich der Frühscholastik entdecken wir heute die totale Einheit des Menschen wieder und gerade dadurch auch den unersetzbaren Wert der Bilder, der Symbole, der Mythen als Formen des Denkens und des Lebens.“⁷⁹

Als fast Neunzigjähriger schrieb Chenu 1984 einen Brief, in dem er sich für einen Ausstellungskatalog bedankt. Darin heißt es:

„[...] jeden Tag öffne ich inmitten meiner täglichen Arbeit dieses Album, mal in der Reihenfolge seiner Kapitel, mal gemäß der Laune meiner Spleens. So vollziehe ich diese begeisternde Erfahrung einer Kontemplation, die mein Findevermögen noch lebendiger und, so wage ich zu sagen, kreativer macht. [...] Wahrscheinlich liegt das Wohltuende dieses zugleich einen und vielfältigen Blicks darin, den Exzess von Vernunft auch in meiner

⁷⁵ M.-D. Chenu, *L'Église et le monde des images*, in: ders., *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante 35), Paris 1966, 145–156, hier: 150.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. M.-D. Chenu, *La littérature comme „lieu“ de la théologie*, in: RSPT 53 (1969) 70–90.

⁷⁸ Chenu, *L'Église et le monde des images* (s. Anm. 75), 151.

⁷⁹ Ebd. 149.

Theologie zu korrigieren, und Instinkt und Spekulation zu vereinen.“⁸⁰

Bemerkenswert ist, wie sich hier der Kreis schließt: Chenu spricht wieder von seinem Lebensthema: der Kontemplation. Stärker noch als in seinen Überlegungen zu Geschichtswissenschaft, Ökonomie und Soziologie ließ er sich durch die erkenntnisgenerierende Kraft der Bilder auf die Bruchstückhaftigkeit und Zerbrechlichkeit allen Erkennens verweisen.

Chenus Ausführungen sind auch insofern interessant, als er sich selten mit den Denkern der sogenannten „Postmoderne“ auseinandersetzte, obwohl etwa Michel Foucault (1926–1984) enge Kontakte zur *Bibliothèque du Saulchoir* hatte.⁸¹ Instinktiv aber erfasste Chenu – wie dieser Brief zeigt –, dass der Umgang mit der Komplexität der Wirklichkeit zu einer Dekonstruktion des Erkennens führt. Allerdings vermochte Chenu bei aller Dekonstruktion auch eine Dimension der Konstruktivität aufrechtzuerhalten. Sein thomistisch-inkarnations-theologischer Denkraum ermöglichte ihm jenen „einen und vielfältigen Blick“⁸², der das Zusammenspiel von Einheit und Vielfalt nicht als Problem betrachtet, sondern als wohlthuend empfindet.

7 Bilanz und Ausblick: Denken als Spiritualität

Durch Chenus Leben und Denken zieht sich eine Doppelbewegung, die in einem einflussreichen Buchtitel Jacques Maritains (1882–1973) aus dem Jahre 1932 ausgedrückt ist: „*distinguer pour unir*“ („unterscheiden um zu einen“)⁸³. Dies war Chenus zentrales Anliegen, wobei er in seiner Art, diese Doppelbewegung zu vollziehen, die Theorie Maritains weit hinter sich ließ.⁸⁴ Das „*unir*“, also das „Vereinen“, war

⁸⁰ M.-D. Chenu, Brief an Dominique de Ménéil, 20. Mai 1984 [der Brief wurde mir von Antoine Lion OP zur Verfügung gestellt].

⁸¹ Vgl. M. Albaric, Michel Foucault et la bibliothèque du Saulchoir, in: <https://bib-saulchoir.hypotheses.org/la-bibliotheque/michel-foucault-et-la-bibliotheque-du-saulchoir>. (Zugriff: 4.6.2022).

⁸² Chenu, Brief an Dominique de Ménéil (s. Anm. 80).

⁸³ J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932.

⁸⁴ Vgl. Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen* (s. Anm. 38), 103.

für Chenu in Jesus Christus möglich. In einem Kommentar zum vierten Kapitel des ersten Hauptteils der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. GS 40–45) konnte Chenu später resümieren, dass in der

„Theologie der Inkarnation [...] die Unterscheidung der beiden ‚unvermischten und unverwandten‘ Naturen Voraussetzung der Synthese [ist]. [...] Die Unterscheidung der zwei Naturen gibt der menschlichen Natur den Weg frei, sich mit ihrem ganzen positiven Gehalt für die Verwirklichung der Synthese einzusetzen, welche die Welt und Gott verbinden muss. [...] Wir sind hier mitten im Gedanken- und Geistesstrom des Konzils von Chalzedon. Das Zweite Vaticanum [...] bekundet unseres Erachtens dieselbe Einsicht in das christliche Mysterium und hat trotz der Unvollkommenheit einiger Äußerungen dieselbe christologische Dichte.“⁸⁵

Die dynamisch-offene, weil sowohl kenotische als auch eschatologische „Synthese“ Chalcedons, „welche die Welt und Gott verbinde[t]“⁸⁶, ist für das christliche Leben und Denken Gabe und Aufgabe zugleich. Das Denken steht dabei im Dienst des Lebens, aus dem es zugleich erwächst. Es ist als Erkenntnis Teilhabe an der *scientia Dei* und damit ein zutiefst spiritueller Vollzug des Menschseins.⁸⁷ Dieses Denken ist chalcedonensisch strukturiert, indem es eine Synthese jenseits aller Dualismen anzielt, die gerade dadurch offen ist für neue Einsichten. Darin ist es „Mystik“. Die „Überwindung der Dualität von *contemplatio* und *actio*“⁸⁸ war ein Lebensthema Chenus, aber ebenso die Überwindung der Dualität von „christlich“ und „säkular“. Beides hängt eng miteinander zusammen und findet seine Verbindung „im Geheimnis selbst, in der ungebrochenen Einheit der zwei unversehrten Naturen“⁸⁹. Für Chenu waren Leben, Glauben und Denken in diesem Mysterium untrennbar miteinander verbun-

⁸⁵ M.-D. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: G. Baraúna (Hg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 226–247, hier: 243f.

⁸⁶ Ebd. 243.

⁸⁷ Vgl. zur Entfaltung dieses Themas u. a. M.-D. Chenu, Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008, 125.158 und öfter.

⁸⁸ O. de la Brosse, Le Père Chenu. La liberté dans la foi, Paris 1969, 31.

⁸⁹ Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute (s. Anm. 85), 243.

den und erhellten sich vom Mysterium her gegenseitig. Man kann durchaus manchmal eine gewisse intellektuelle Schlagseite bei Chenu feststellen, bei dem das Denken eine manchmal übergeordnete Rolle spielte. Allerdings kann man auch umgekehrt fragen, ob nicht allzuoft im christlichen Leben in Kirche und Gesellschaft das Denken eine untergeordnete Rolle spielt. Insofern gibt es eine „Heiligkeit des Denkens“⁹⁰ als besonderen Ausdruck der Spiritualität. Die Denkwerkzeuge sind dabei durchaus auch „Werkzeug“ im Sinne der dogmatischen Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, wo es ja heißt, dass „die Kirche in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts ist“ (LG 1).

In diesem Sinn kann man Chenu als Mystiker bezeichnen. In einer Predigt, die er 1970 beim Kongress der Zeitschrift *Concilium* in Brüssel gehalten hat, vergleicht er das theologische Denken mit dem Kampf zwischen Jakob und dem Engel (vgl. Gen 32). Wie Jakob, der in diesem Kampf verletzt wurde, „begegnet der Theologe“ – und man wird hinzufügen dürfen: jeder Christ und jede Christin, der oder die auf vielfältige Weise zu Glaubenserkenntnis gelangt – „dem Mysterium, auf dessen Höhe sein Gott ihn getragen hat.“⁹¹ Wer mit menschlichen Mitteln des Mysteriums habhaft werden will, spürt seine Schwachheit und Verletzlichkeit. „Aber so verletzt zu werden ist in Wahrheit der Gewinn seines göttlichen Kampfes.“⁹²

⁹⁰ Papst Franziskus, Botschaft zum 100. Jahrestag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Argentinien [Buenos Aires, 1.–3. September 2015], in: https://www.vatican.va/content/francesco/de/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150903_videomessaggio-teologia-buenos-aires.pdf (Zugriff: 23.2.2022).

⁹¹ M.-D. Chenu, Homélie prononcée durant la célébration eucharistique, in: *L'avenir de l'Église. Congrès de Bruxelles (12–17 septembre 1970). Supplément au n° 60 (décembre 1970)*, Paris 1970, 43–46, hier: 46.

⁹² Ebd.

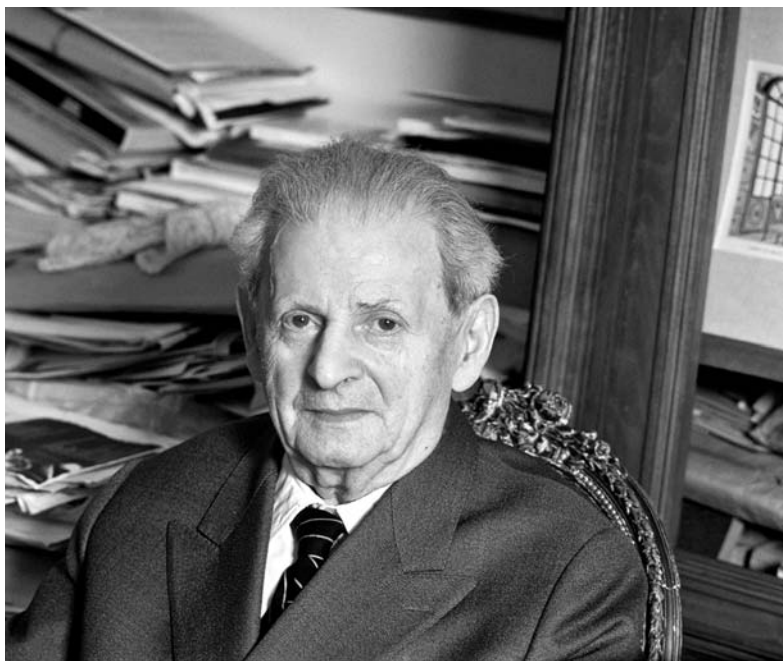
Literatur

Primärliteratur

- M.-D. Chenu, *La parole de Dieu*. Band 1: *La foi dans l'intelligence* (Cogitatio Fidei 10). Band 2: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei 11), Paris 1964.
- M.-D. Chenu, *Peuple de Dieu dans le monde* (Foi vivante 35), Paris 1966 [deutsche Ausgabe: *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968].
- M.-D. Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte Ausgabe. Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzung der Arbeitshinweise von O. M. Pesch OP (Die deutsche Thomasausgabe. Ergänzungsband 2), Heidelberg – Granz – Wien – Köln 1960.
- M.-D. Chenu, *Thomas von Aquin in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* (Rowohlt's Monographien 45), Reinbek bei Hamburg 1995.
- M.-D. Chenu, *Leiblichkeit und Zeitlichkeit*. Eine anthropologische Stellungnahme (Collection Chenu 1), Berlin 2001.
- M.-D. Chenu, *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie (Collection Chenu 2), Berlin 2003.
- M.-D. Chenu, *Von der Freiheit eines Theologen*. Marie-Dominique Chenu im Gespräch mit Jacques Duquesne (Collection Chenu 3), Mainz 2005.
- M.-D. Chenu, *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert* (Collection Chenu 4), Ostfildern 2008.
- M.-D. Chenu, *Theologie der Arbeit*. Beiträge aus drei Jahrzehnten (Collection Chenu 5), Ostfildern ²2016.

Sekundärliteratur

- C. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: le Saulchoir“. 2 Bände (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 42), Münster 2010.
- C. Bauer, *Leutetheologien, ein locus theologicus? Ein kartographischer Vorschlag mit M.-Dominique Chenu und Michel de Certeau*, in: A. Slunitschek, T. Bremer (Hg.), *Der Glaubenssinn der Gläubigen als Ort theologischer Erkenntnis*. Praktische und systematische Theologie im Gespräch (QD 304), Freiburg i. Br. 2020, 35–68.
- Y. Congar, Marie-Dominique Chenu, in: H. Vorgrimler, R. Vander Gucht [Hg.], *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*. Band 4: *Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i. Br. 1970, 99–122.
- M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vatikanum (Dogma und Geschichte 6), Münster 2007.
- M. Quisinsky, Marie-Dominique Chenu. *Weg – Werk – Wirkung*, Freiburg i. Br. 2021.



Emmanuel Lévinas

© IMAGO SLASH Sophie Bassouls SLASH Leemage-levinas-
imago0073181727h

Emmanuel Lévinas (1906–1995)

Zeugnis vom Unendlichen in der Verantwortung für den Anderen

Herbert Haslinger

War Emmanuel Lévinas ein Denker des Glaubens?¹ Ein *Denker* gewiss, sogar „einer der größten“² des 20. Jahrhunderts. Aber ein *Denker des Glaubens*? Wird diese Frage in und von der christlichen Theologie gestellt, verbietet sich eine vorschnelle Identifizierung. Lévinas war *Philosoph* und er verstand sich ausdrücklich als solcher: „Mein Ausgangspunkt ist auf gar keine Weise theologisch. Daran liegt mir viel. Was ich mache, ist nicht Theologie, sondern Philosophie.“³ Trotz des theologischen Grundtons in seinem Werk sollte sich die Theologie also hüten, ihn einfach als einen der ihren zu führen. Hüten sollte sich speziell eine *christliche* Theologie, ihm aus ihrer Perspektive kurzerhand „Glauben“ zu attestieren. Lévinas war *Jude*, zumal ein ausgesprochen gläubiger. Wenn, dann war er also zuallererst ein Denker seines *jüdischen Glaubens*. Nimmt man sich diese Prämisse zur Grundlage, kann man von Seiten einer christlichen Theologie durchaus ins Feld führen, dass sich Lévinas in seinem Denken auch spezifisch christlichen Glaubensinhalten widmete. Er rekurrierte für seine eigenen Argumentationen gelegentlich auf christliche Motive, so z. B. auf die Gerichtsrede des Matthäus-

¹ Für den Part „Emmanuel Lévinas“ musste kurzfristig Ersatz gefunden werden. Der Beitrag basiert deshalb auf schon publiziertem Textmaterial (vgl. H. Haslinger, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen*, Würzburg 1996, 534–618.), das grundlegend überarbeitet und aktualisiert worden ist.

² W. Schmid, *Die vulkanische Existenz des Geistes. Einer der größten Denker des Jahrhunderts. Neue Bücher von und über Lévinas*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 10. September 1993, 36; vgl. B. Staudigl, *Emmanuel Lévinas*, Göttingen 2009, 8.

³ E. Lévinas, *Liberté et commandement*, Montpellier 1994, 96; zitiert nach W. N. Krewani, *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas*, Freiburg i. Br. – München 2006, 330.

evangeliums (vgl. Mt 25,31–46). (Vgl. GTZ 211)⁴ Und mit einem 1968 verfassten Aufsatz unter dem deutschen Titel „Menschwerdung Gottes?“ (französisch „*Un Dieu Homme?*“ – vgl. ZU 73–86) entsprach er sogar der von Katholiken an ihn gerichteten Bitte um Antwort darauf, wer Jesus Christus für ihn sei. Dabei konnte er unbe-

⁴ Verweise auf Lévinas' Werke erfolgen im laufenden Text mit Sigel und Seitenzahl:

- AS Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie. Herausgegeben und aus dem Französischen von F. Miething, München – Wien 1991.
- D Dialog, in: CGG 1 (1981) 61–85.
- EN Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur. Textauswahl und Nachwort von F. P. Ingold. Aus dem Französischen von F. Miething, München – Wien 1988.
- EEP Ethik als Erste Philosophie. Aus dem Französischen übertragen und mit einem Nachwort versehen von G. Weinberger, Wien 2022.
- EU Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Herausgegeben von P. Engelmann, Wien ²1992.
- GD Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von T. Wiemer, Freiburg i. Br. – München ²1988.
- GP Gott und die Philosophie; in: B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. – München 1981, 81–123.
- GTZ Gott, der Tod und die Zeit. Herausgegeben von P. Engelmann, Wien 1996.
- HaM Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989.
- HTA Husserls Theorie der Anschauung. Aus dem Französischen von P. P. Haensler und S. Fanzun, Wien 2019 (erstmalig französisch Paris 1930).
- IUU Über die Idee des Unendlichen in uns, in: H. H. Henrix (Hg.), Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Aachen 1984, 37–41.
- JS Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von T. Wiemer, Freiburg i. Br. – München 1992.
- SpA Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von W. N. Krewani, Freiburg i. Br. – München ²1987.
- TU Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg i. Br. – München 1987.
- ZA Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von L. Wenzler, Hamburg ²1989.
- ZU Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von F. Miething, München – Wien 1995.

fangen von einer „jüdisch-christlichen Gedankenwelt“ (ZU 74) sprechen wie auch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als ein Mysterium bezeichnen, „das seit fast zwanzig Jahrhunderten jene Menschen verbindet, deren Schicksal ich ebenso teile wie die Mehrzahl ihrer Gedanken, ausgenommen eben gerade jenen Glauben, von dem hier [...] die Rede ist“ (ZU 73). Sofern man akzeptiert, dass dieses sein Denken des christlichen Glaubens ein *anderes Denken* als jenes der dezidiert christlichen Theologie und Kirche ist, mag es statthaft sein, Lévinas auch im Rahmen der christlichen Theologie als einen *Denker des Glaubens* zu verstehen und zu präsentieren.⁵

1 Wurzeln des Denkens im Leben⁶

Emmanuel Lévinas wurde am 12. Januar 1906 (nach dem damals im russischen Zarenreich geltenden julianischen Kalender am 30. Dezember 1905) in Kaunas (Litauen) geboren. Die Familie war fest in die Traditionen der jüdischen Religion eingebettet – eine Prägung, aufgrund welcher der spätere Philosoph nicht nur immer wieder die Rolle des Talmud-Auslegers übernahm, sondern sein gesamtes Werk mit biblischen Bezügen durchtränkte. Gleichermäßen prägend wirkte auf den jungen Lévinas die bildungsbürgerliche Kultur der Familie. Die Eltern vermittelten ihm – nach der Bibel und noch vor der Philosophie (vgl. EU 14) – die Literatur, insbesondere die russische, als Quelle seines Denkens. Aufgrund der Verwerfungen des Ersten Weltkriegs und der Russischen Revolution musste die Familie 1914 aus Kaunas fliehen und 1915 in die Ukraine emigrieren. Als sie 1920 zurückkehrte, fand der inzwischen jugendliche Emmanuel eine gesellschaftliche Situation vor, die von geistiger Offenheit, kultureller Blüte und freiem Denken geprägt war, und konnte in diesem anregenden geistigen Ambiente sein Abitur machen. Die, nicht zuletzt durch den Direktor seines jüdischen Gymnasiums vermittelte, Sym-

⁵ Vgl. J. Wohlmuth, Gottes Einfall in die menschliche Vernunft. Ein Vergleich zweier philosophischer Denkansätze und ihrer theologischen Rezeption, in: K. Viertbauer, H. Schmidinger (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 151–190.

⁶ Zur Biographie vgl. S. Malka, Emmanuel Lévinas. Eine Biographie. Aus dem Französischen von F. Miething, München 2003.

pathie für den europäischen Humanismus bewog ihn 1923 dazu, das Studium der Philosophie in Straßburg aufzunehmen. Hier entwickelte er ein besonderes Interesse an der Phänomenologie Edmund Husserls (1859–1938), was ihn veranlasste, im Jahr 1928 zum Philosophiestudium nach Freiburg im Breisgau zu wechseln. Dort begegnete er auch Martin Heidegger (1889–1976), der für ihn trotz seiner zeitweiligen Nähe zum nationalsozialistischen Gedankengut „der größte Philosoph des Jahrhunderts, vielleicht einer der ganz großen des Jahrtausends“ (ZU 147) war. 1930 wurde Lévinas mit einer Arbeit über „Husserls Theorie der Anschauung“ (HTA) promoviert und setzte unmittelbar anschließend sein Studium an der Sorbonne in Paris fort, wo er, gerade mal 25 Jahre alt, mit seinen Arbeiten zur Phänomenologie Husserls in der Welt der französischen Intelligenz debütierte und sich als Initiator für die Rezeption der Phänomenologie in Frankreich erwies. Ebenfalls 1930 erwarb Lévinas die französische Staatsbürgerschaft. Von 1934 bis 1939 arbeitete er als Lehrer an der *Alliance Israélite Universelle*, einer internationalen Organisation, die sich die Integration und Bildung jüdischer Emigranten in Frankreich zum Ziel gesetzt hatte. Eine entscheidende biographische Wende geschah 1939 mit der Einberufung zum Militärdienst in der französischen Armee. Schon 1940 geriet Lévinas in deutsche Kriegsgefangenschaft und musste in einem Waldarbeitertrupp des Lagers Fallingbommel in der Lüneburger Heide arbeiten. Nach der Befreiung im Jahr 1945 kehrte er nach Frankreich zurück und wurde Direktor der *Ecole Normale Israélite Orientale* (ENIO). Diese jüdische Schule, deren Direktorenamt er offiziell bis 1973 und informell sogar bis 1979 bekleidete, sowie die dort angesiedelte jüdische Gemeinde bildeten den Ort, an dem er die zeitlich längste Phase seines Lebens verbrachte und dem er wohl am engsten verbunden war. Bereits seit 1947 hielt Lévinas Vorlesungen am *Institut Philosophique* und seit 1957 Vorlesungen zum Talmud bei der Vereinigung der „Französischen Jüdischen Intellektuellen“. In diesen Jahren entstand auch die Habilitationsschrift „Totalität und Unendlichkeit“ (TU), die nach der Veröffentlichung 1961 zu seinem ersten Hauptwerk wurde. Die Stellung einer universitären Professur erlangte Lévinas erst sehr spät: 1967 an der Universität Paris-Nanterre und ab 1973 an der Sorbonne. (Vgl. EN 108) 1976 wurde er emeritiert. Als wohl wichtigste Frucht dieser kurzen Zeit im Status eines ordentlichen Professors ist das 1974 erschienene zweite Hauptwerk

„Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ (JS) zu nennen. Da er knapp zwanzig Jahre im Ruhestand verbrachte, konnte er auch noch die Hochkonjunktur der deutschen Rezeption seiner Werke in den 1980er und frühen 1990er Jahren erleben. Emmanuel Lévinas starb am 25. Dezember 1995 in Paris.

Ein Lebensereignis, das wichtigste, blieb in der eben referierten Vita noch ausgeblendet. Bei der Befreiung aus dem Gefangenenlager im Jahr 1945 erfuhr Lévinas, dass zwar seine Frau und seine Tochter in Frankreich durch die Hilfe eines Freundes überlebt hatten, dass aber die Familienangehörigen in Litauen allesamt dem Holocaust zum Opfer gefallen waren. Das war der Augenblick, der ihn zu dem Gelöbnis veranlasste, nie mehr deutschen Boden zu betreten. Den Stellenwert dieses Erlebnisses in seinem Leben markierte er, indem er dem zweiten Hauptwerk „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ zwei Widmungen voranstellte. Die erste lautet:

„Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.“ (JS 7)

Die zweite in hebräischer Sprache lautet übersetzt:

„Dem Andenken des Lebenshauches meines Vaters, meines Lehrers Rav Jechi’el, Sohnes des Rav Avraham, des Leviten;
meiner Mutter, meiner Lehrerin, Devora, Tochter des Rav Mosche;
meines Bruders Dav, Sohnes des Rav Jechi’el, des Leviten,
und Aminadav, Sohnes des Rav Jechi’el, des Leviten;
meines Schwiegervaters Schmu’el, Sohnes des Rav Gerschon, des Leviten;
und meiner Schwiegermutter Milka, Tochter des Rav Chajím.
Möge ihre Seele eingebunden sein im Beutel des Lebens!“⁷

Der Jude Emmanuel Lévinas gedenkt mit diesen Worten der Millionen von Menschen, die von den Nationalsozialisten ermordet worden sind. Er selbst sagt über seine Biographie: „Beherrscht wird sie von der Vorahnung des Nazigrauens und der Erinnerung daran.“

⁷ Übersetzung durch Pierfelice Tagliacarne, zitiert nach Staudigl, Emmanuel Lévinas (s. Anm. 2), 7.

(EN 108) Diese Erfahrung abgründtiefer Unmenschlichkeit bildet zweifelsohne die zentrale Schlüsselstelle seines Lebens und Denkens. In ihr bündeln sich die Linien seiner Biographie zu einem dichten Kristallisationspunkt: seine Einbettung in eine Familie, die durch das nationalsozialistische Deutschland getötet worden ist; seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk, das vernichtet werden sollte; seine Prägung durch den europäischen Humanismus, der in sein extremes Gegenteil verkehrt worden ist.

2 Das Denken

Mit der traumatischen biographischen Erfahrung der Verkehrung des Humanismus in extreme Inhumanität befindet man sich bereits inmitten des Lévinas'schen Denkens. Das abendländische Denken ist in Lévinas' Augen geprägt von einem engen Zusammenhang zwischen Denken und Sein. Der Mensch vollzieht sein Sein, indem er es bedenkt; und er denkt, um seine Existenz zu bewerkstelligen. Der Mensch versucht, im Denken der Wirklichkeit habhaft zu werden, indem er feststellt, dass etwas *dieses* und etwas anderes *jenes* ist; und er macht andere Wirklichkeiten zum Gegenstand seines Denkens, *um* dieses und jenes für sein Dasein nutzbar zu machen. Von diesem intentional ausgerichteten Denken grenzt sich Lévinas mit seiner Philosophie ab.

2.1 Gewalttätiges Denken des Seins

Im Zuge des Denkens, in dem er sich andere Wirklichkeiten zum Objekt seiner Intentionen macht, definiert der Mensch anderes Seiendes so, dass es in das Konzept seines eigenen Seins passt; der Mensch betreibt sein Sein mit der Intention, das Andere, das ihm begegnet, in sein Sein zu integrieren. (Vgl. JS 35) Der Mensch fragt so nach seiner Welt, dass er sich dadurch im eigenen Sein festigt, und meint, er habe seine Welt erfasst, wenn er das, was sich zeigt, im Denken nachvollzieht. Denken wird dabei verstanden als Herstellung von Kohärenz, d. h. als ein Akt, in dem wahrgenommene Wirklichkeiten in den Zusammenhang der eigenen vorgegebenen Begriffe und Vorstellungen eingefügt werden. Ein solches Denken sucht die Bestätigung der eigenen Begriffe und Vorstellungen; es ist immer

nur *Denken des Selben*, ein Denken, das „es darauf anlegt, alles Andere in das Selbe hinein aufzuheben und die Anderheit zu neutralisieren [...] ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Anderen“ (HaM 32f.). Anderes wird auf das Selbe reduziert, d. h. das, was anders ist, wird anhand schon vorher entwickelter Vorstellungen wahrgenommen und an diese Vorstellungen angeglichen, so dass es als dasselbe erscheint. (Vgl. SpA 186f.)

Die Intention der Angleichung an die eigenen Vorstellungen, das Denken des Selben gilt gleichermaßen für die Frage des Menschen nach anderen Menschen. Der andere Mensch wird nach der Maßgabe wahrgenommen, ob er den eigenen Vorstellungen entspricht. (Vgl. JS 72f.) Darin besteht nun die Gewalttätigkeit dieses Denkens, das ein Denken des Seins, *Ontologie* ist.

„Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. [...] Die Thematisierung und die Konzeptualisierung [...] bedeuten keinen Frieden mit dem Anderen, sondern Unterdrückung oder Besitz des Anderen. [...] ‚Ich denke‘ läuft auf ‚Ich kann‘ hinaus – auf eine Aneignung dessen, was ist, auf eine Ausbeutung der Wirklichkeit. Die Ontologie als Erste Philosophie ist eine Philosophie der Macht.“ (TU 55)

Das abendländische Denken des Seins ist also gewalttätig, weil das denkende Subjekt bei seinem Erfassen der Wirklichkeit alles Seiende, auch den anderen Menschen, in die Totalität seiner Begriffe („Thematisierung“) und Vorstellungen („Konzeptualisierung“) hineinzwängen will. Der Sinn eines Seienden, auch eines anderen Menschen, bemisst sich danach, ob sein Sein den Vorstellungen des denkenden Subjekts entspricht, ob es Sinn *für* das Subjekt hat, ob es dessen Streben nach Selbstbehauptung bestätigt. Das Seinsdenken ist egologisch darauf ausgerichtet, dass sich das denkende Subjekt als autonomes Subjekt durchsetzt.⁸

⁸ Vgl. J. Reiter, Der „Humanismus des anderen Menschen“. Eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: ThPh 59 (1984) 356–378, hier: 360f.

2.2 Interesse

Der Mensch hat einen natürlichen Lebenswillen. Er hat daran Interesse, seine Existenz zu bewahren. „Sein ist Interessiertsein.“ (JS 26) Sein ist ständiger „*conatus essendi*“, Anstrengung des Seins. Nun sind es aber unzählbar viele Subjekte, die sich als autonome Subjekte behaupten und ihre Existenz nach je eigenen Vorstellungen durchsetzen wollen.

„Das Interessiertsein am Sein und das Interessiertsein des Seinsaktes selbst findet seinen dramatischen Ausdruck in den miteinander im Kampf liegenden Egoismen, im Kampf aller gegen alle, in der Vielfalt der gegeneinander allergischen Egoismen, die miteinander Krieg führen und auf diese Weise zusammen sind. Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein.“ (JS 26)

Potentiell führt das Interessiertsein zur Bereitschaft, das, was sich gegen das Interesse am eigenen Sein stellt, auszulöschen. Und in dem Extremfall, in dem sich der andere Mensch meinem Seinsinteresse entgegenstellt, bedeutet das Interessiertsein den Impuls, den Anderen zu töten. (Vgl. TU 283–286) Da die abendländische Ontologie von diesem Interesse am Sein geprägt war und das Interesse am Sein wiederum genährt hat, kann Lévinas sie auch als „eine Philosophie der Ungerechtigkeit“ (TU 56) bezeichnen.

2.3 Identifizierung und Intentionalität

„Was tun Sie“, wurde Herr K. gefragt, „wenn Sie einen Menschen lieben?“ „Ich mache einen Entwurf von ihm“, sagte Herr K., „und Sorge, dass er ihm ähnlich wird.“ „Wer? Der Entwurf?“ „Nein“, sagte Herr K., „Der Mensch.“⁹

Diese von Bertolt Brecht (1898–1956) erdachte Geschichte veranschaulicht treffend jenen Modus zwischenmenschlicher Begegnung, in dem Lévinas eine Applikation des Seinsdenkens auf die Beziehung zwischen Menschen erkennt. Der oben beschriebene

⁹ B. Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt a. M. 1971, 33.

Vorgang des „Denkens des Selben“ besagt: Die andere Wirklichkeit wird so wahrgenommen, dass sie mit der vorgegebenen Vorstellung übereinstimmt. Auch in seinen Beziehungen zu anderen Menschen sorgt das Ich dafür, dass diese Anderen seinem Entwurf ähnlich werden. Der Modus, in dem das Ich andere Wirklichkeit wahrnimmt, ist die *Identifizierung* – in einem sehr wörtlichen Sinn zu verstehen als „Identi-fizierung“, als ein Mir-identisch-Machen. Das identifizierte Seiende ist so lediglich das modifizierte Selbe, die modifizierte eigene Vorstellung vom Seienden. (Vgl. JS 92f.)

Allerdings geschieht die Identifizierung nicht nur als Reaktion, wenn eine andere Wirklichkeit auf das Ich zukommt. Das Ich geht bereits von sich aus identifizierend auf Anderes und Andere zu. Indem es Anderes und Andere zum Gegenstand seines Denkens macht, ordnet es diese in seinen Entwurf von Wirklichkeit ein. „Das Gegebene wird durch ein Denken aufgenommen, das im Gegebenen seinen Entwurf erkennt oder es in seinen Entwurf einsetzt und so seine Herrschaft über das Gegebene ausübt.“ (JS 225) Das Ich ist von einer bestimmten Intention angetrieben, wenn es sich denkend Anderem zuwendet und sich auf Anderes hin engagiert. Das oder der Andere bilden zunächst noch eine „Exteriorität“, ein Außerhalb, das sich durch sein Anderssein gegen eine Vereinnahmung durch das Ich sperrt. Diese Exteriorität, diese Entzogenheit des Anderen wird gebrochen, wenn das oder der Andere vom Ich in die Totalität seiner Vorstellungen passend eingefügt und so denkerisch in Griff genommen wird. Darin zeigt sich die Bewusstseinshaltung der *Intentionalität*, in deren kritischer Überwindung man einen durchgängigen Impetus des Lévinas'schen Denkens erkennen kann – ein Impetus, der bereits in den frühen Arbeiten zu Edmund Husserl wurzelt, in denen sich Lévinas mit dem Verständnis von Intentionalität als Modus des Bezugs zwischen Subjekt und Gegenstand auseinandersetzt. (Vgl. HTA 73–86; SpA 120–184)

2.4 Die Inhumanität des Humanismus

Das Seinsdenken mit seiner Gewalttätigkeit, seinem egoistischen Seinsinteresse und seiner identifizierenden Intentionalität durchzieht auch das konventionelle Ideal des *Humanismus*. Es besteht im abendländischen Selbstverständnis des Menschen, in dem dieser sich – im gängigen Sinn – als *Subjekt*, als eigenständig handelndes

Wesen versteht und sich zum absoluten Souverän der Welt aufschwingt. Der Mensch will in seinem Denken die Welt begreifen, sich die Welt verfügbar machen und sich so als Subjekt seiner Welt behaupten. Er gebärdet sich als Gebieter der Welt, der die Welt nach seinen Vorstellungen gestaltet und so zu *seiner* Welt macht. Ein solcher „Humanismus des Ich“, in dem sich der Mensch mit dem selbstherrlichen Anspruch seines Subjekt-Seins zum Mittelpunkt seiner Welt macht und die Welt in Zuordnung auf das eigene Ich definiert, kann dialektisch umschlagen und zur extremen Inhumanität entarten. Das ist immer dann der Fall, wenn der Mensch seinen Zugriff auf die Welt, seine Intention des Sich-die-Welt-verfügbar-Machens gegen andere Menschen richtet. Deshalb unterzieht Lévinas diesen konventionellen Humanismus einer fundamentalen Kritik:

„Die Krise des Humanismus in unserer Epoche hat ihren Ursprung vermutlich in der Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit [...] Die in den Kriegen und in den Vernichtungslagern ohne Bestattung gebliebenen Toten [...] erweisen die Sorge um sich selbst als tragikomisch und den Anspruch des *animal rationale* auf einen privilegierten Platz im Kosmos und auf die Fähigkeit, die Totalität des Seins in einem Bewusstsein seiner selbst zu beherrschen und zu integrieren, als illusorisch.“ (HaM 61f.)

Die Krise des Humanismus besteht in dessen Verkehrung zum Anti-Humanismus, in der Tatsache, „dass eine Politik und eine Verwaltung, die vom Ideal des Humanismus geleitet sind, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und den Krieg aufrechterhalten“ (HaM 87). Allerdings bedeutet diese Kritik keine Absage an den Humanismus als solchen und keine Negation der humanistischen Erhebung des Menschen zum unverfügbaren Zweck. „Der Humanismus verdient nur deshalb Kritik, weil er nicht human genug ist.“ (JS 284)

2.5 Überleitung: der Humanismus des anderen Menschen

Lévinas ist davon überzeugt, dass der Mensch dem anderen Menschen nicht gerecht wird, wenn er sich mit dem Interesse am eigenen Sein gegen den Anderen durchsetzt. Dabei sieht er nicht naiv über das unumgängliche Interessiertsein des Menschen an seiner Existenz hinweg. Er propagiert mitnichten, gleichsam im Gegenzug zur

Selbstbehauptung, eine Selbstverneinung des Menschen. Aber er hält es für nötig, Menschlichkeit neu zu begründen jenseits der Alternative, dass das Ich in der Beziehung zum anderen Menschen entweder sich mit seiner eigenen Existenz durchsetzt oder diese verliert. Es geht ihm um eine Menschlichkeit „jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ (vgl. JS). Hierfür bedarf es einer Umstellung der Fragerichtung. Zu fragen ist nicht primär nach dem Sein und danach, wie das Ich sein Sein bewältigt; zu fragen ist zuerst nach dem Anderen und danach, wozu das Ich in seiner Beziehung zum anderen Menschen beansprucht ist. Nicht mehr die Ontologie oder die Metaphysik, sondern die Ethik muss die „erste Philosophie“ (vgl. EEP) sein. Es braucht ein Denken, für das wirkliche Humanität erst dort verwirklicht ist, wo die einander begegnenden Menschen ihre gegenseitige Anerkennung konsequent bis in das Anders-Sein des Anderen durchhalten, wo also der Andere in *seiner* Existenz, d. h. auch in seinem Anders-Sein, bewahrt wird. In diesem Sinn geht es Lévinas um einen neuen, humaneren Humanismus, um einen „Humanismus des anderen Menschen“ (vgl. HaM).

3 Der Andere

In seiner Kritik des abendländischen Seinsdenkens spricht Lévinas in Blick auf die Wirklichkeit, auf die der Mensch zugreift und so die Welt zu seiner Welt macht, zunächst indifferent vom „Anderen“ im Sinne jedweder anderen Wirklichkeit. Dieser Zugriff auf die Welt, dieser Impetus, sich im eigenen Sein durchzusetzen, entfaltet jedoch dort seine eigentliche Brisanz, entpuppt sich dort als Inhumanität, wo er gegen andere Menschen gerichtet ist. Bei seiner Suche nach einem neuen Humanismus meint Lévinas mit „Anderer“ folglich den *anderen Menschen*.

3.1 Widerstand

In der Begegnung mit dem Anderen spüre ich, dass dieser Andere mehr ist als das, was ich an ihm wahrnehme, dass ich ihn nicht vollständig „identifizieren“, nicht gänzlich meinen Vorstellungen angleichen, nicht „töten“ kann. Er setzt meiner Macht einen *Widerstand* entgegen. (Vgl. SpA 116f.) Der Andere hat nicht nur Bedeutung in

dem Kontext, in den ich ihn durch mein Verstehen hineinstelle. Als *Anderer* hat er auch und viel ursprünglicher eine Bedeutung aus sich heraus, eine nicht erst vom Ich zugesprochene Bedeutung. Er ist selbst *jemand*, nicht nur der, als den ich ihn haben will.

„[...] die Epiphanie des Anderen trägt ein eigenes Bedeuten bei sich, das unabhängig ist von dieser aus der Welt empfangenen Bedeutung. Der Andere kommt uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst.“ (SpA 220f.)

Die aus ihm selbst kommende, also ursprüngliche Bedeutung sagt mir: „Du wirst keinen Mord begehen.“ (TU 285) – im Sinne von: Trotz aller gleich machenden Identifizierung, trotz aller aneignenden Verwandlung in das Selbe meines Ich kann ich den Anderen in seinem Anders-Sein nicht auslöschen. Der Andere ist über den vereinnehmenden Zugriff des Ich erhaben. Er ist nicht einfach und nicht nur Objekt für das Ich. Die „Begegnung mit dem Anderen in seiner Andersheit bedeutet [...] eine grundstürzende Infragestellung des autonom-autarken Subjekts“¹⁰. Woher rührt dieses Erschüttert-Werden des Subjekts durch den Anderen?

3.2 Angesicht

Natürlich kann das Subjekt den Anderen unterwerfen, ihn für eigene Zwecke instrumentalisieren und ihn sogar töten. Aber diese Art des Umgangs mit dem Anderen wird auf eine eigenartige Weise unterbrochen, wenn das Subjekt dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, wenn es ihm ins Angesicht schaut. Es ist leichter, *über* jemanden Unangenehmes zu sagen, wenn man es ihm nicht ins Angesicht sagen muss. Solche Beobachtungen sind für Lévinas Anlass, das Angesicht des Anderen als den Ort des Widerstands des Anderen gegen das Subjekt zu sehen. Dem Anderen ins Angesicht blickend spürt das Subjekt, dass es den Anderen nicht gänzlich vereinnahmen oder sich anverwandeln kann. „Das Bewusstsein [des Ich; Verf.] wird durch das Antlitz in Frage gestellt. [...] Die Heimsuchung besteht darin, gerade den Egoismus des Ich [...] umzustürzen. Das Antlitz hebt die Intentionalität, von der es angezielt wird, aus dem Sattel.“ (HaM 42)

¹⁰ Reiter, Der „Humanismus des anderen Menschen“ (s. Anm. 8), 366.

Im Angesicht kommt die Andersheit des Anderen zum Vorschein, tritt der Andere selbst als *Anderer* hervor. Wenn wir im Alltagsleben anderen Menschen begegnen, nehmen wir sie meist als die wahr, die sie *für uns* sind, in der Bedeutung, die sie in unserem Lebenshorizont haben. Der Andere ist für uns die Lehrerin, der Vater, die Kollegin, der Busfahrer, die Politikerin, der Geschäftspartner usw. Wenn man aber dem Anderen ins Angesicht blickt, spürt man, dass er unabhängig von all diesen Bedeutungen *für mich* noch eine darüberhinausgehende, ursprünglichere, eigenständige Bedeutung aus sich heraus hat, die das Subjekt ihm nicht zusprechen, sondern in der Begegnung mit ihm nur wahrnehmen kann. Im Angesicht des Anderen erkennt das Subjekt, dass es diesen anderen Menschen nicht gänzlich in die Totalität seiner Vorstellungen einfügen kann. Deshalb ist für Lévinas das Angesicht „das, was nicht ein Inhalt werden kann, den unser Denken umfassen könnte; es ist das Unenthaltbare, es führt uns darüber hinaus.“ (EU 65)

Diese Widerständigkeit im Angesicht des Anderen erwächst paradoxerweise gerade aus der Widerstandslosigkeit des Angesichts. Das Angesicht ist der Teil des Körpers, an dem der Andere keine Kleidung trägt, an dem er nackt ist und mit dem er sich am meisten ungeschützt aussetzt. In der Nacktheit seines Angesichts setzt der Andere dem Subjekt nichts entgegen. Gerade durch diese Wehrlosigkeit und Schwäche im Angesicht des Anderen wird das Subjekt „herausgerufen“, dazu provoziert, aus dem Haus seines Selbst herauszugehen und sich auf den Anderen zuzubewegen.¹¹ In seiner Wehrlosigkeit ist das Angesicht die Einladung an das Subjekt, dem Anderen wirklich als *Anderem* begegnen zu wollen. Es ist eine Aufforderung zur Annäherung, zur Verausgabung des Ich, zum Sich-Aussetzen des Ich an den Anderen. (Vgl. JS 211)

3.3 An-archie

Die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem ist nicht nach Art eines Engagements des Subjekts auf den Anderen hin zu verstehen, vielmehr im Sinne einer „Vorladung des Einen durch den Anderen“ (JS 301). Denn vom ersten Augenblick, vom ersten „Sekundenbruchteil“ der Begegnung an, schon bevor das Subjekt irgendwie

¹¹ Vgl. R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i. Br. – München 1989, 328f.

handelt oder die Beziehung von sich aus definiert, ist der Andere mit seinem Angesicht da und gilt die im Angesicht hervortretende Aufforderung des Subjekts zur Annäherung. Jedes Handeln, Identifizieren und Sich-Vorstellen des Anderen durch das Subjekt kann nur eine Re-Aktion, eine Folgehandlung auf das vorgängige Dasein, auf das vorausgehende Herantreten des Anderen sein. Das dem Angesicht des Anderen entspringende In-Anspruch-genommen-Werden des Subjekts kommt immer schon dem Agieren des Subjekts gegenüber dem Anderen zuvor.

„Die Freiheit des Anderen kann niemals in der meinen ihren Anfang haben [...] Die Verantwortung für den Anderen kann nicht in meinem Engagement, nicht in meiner Entscheidung ihren Anfang haben. Die grenzenlose Verantwortung, in der ich mich vorfinde, kommt von diesseits meiner Freiheit [...] vom Ungegenwärtigen, dem schlechthin Nicht-ursprünglichen, Anarchischen“ (JS 40).

Die Beanspruchung des Ich für den Anderen nimmt nicht beim Ich seinen Ausgang, hat im Bewusstsein des Ich keinen Anfang. Sie zeichnet sich aus durch „Anarchie“. (Vgl. JS 219–227)

3.4 Überleitung: Destruktion des Subjekts

Das Subjekt erfährt, dass die Beziehung zum anderen Menschen sich seiner Absicht entzieht, andere Wirklichkeit zu bestimmen; dass sie mehr ist als die angleichende Verwandlung des Anderen in das Selbe (vgl. SpA 214). Der Andere ist nicht zuerst Gegenstand des Verstehens und dann erst als so Verstandener, d. h. Angeeigneter, Beziehungspartner. Mit dem ersten Augenblick der Begegnung ist der Andere das unverfügbare Gegenüber des Ich. Vor jedem Verstehen des Anderen steht ein vom Anderen ausgehender Anruf an das Ich, der jedes Denken und Handeln des Ich vor dem Anderen zu einem Denken und Handeln *infolge* der Anwesenheit des Anderen macht. In der Begegnung mit dem Anderen wird das Ich vor jeder eigenen Aktivität am Anderen ausgerichtet. Das aber bedeutet: Das Gehabe des autonomen Subjekts – das Verstehen, das Aneignen, das Gestalten, das Bestimmen, das Er- und Begreifen der anderen Wirklichkeiten – wird in der Begegnung mit dem anderen Menschen destruiert. Es bedarf einer Neubestimmung dessen, wie sich der Mensch als Subjekt verstehen kann.

4 Das Subjekt

Lévinas spricht in Hinblick auf das Ich, das in Beziehung zum Anderen steht, von „Subjekt“. Allerdings befindet sich gerade das konventionelle Verständnis des Menschen als eigenständig handelndes Subjekt, das seine Welt selbstbestimmt gestaltet, das sich seiner selbst bewusst ist, das deshalb selbstbewusst andere Wirklichkeiten der Welt zu Objekten seiner Lebensgestaltung macht, in einer prekären Lage und ist als Idee in die Krise geraten.¹² Die neuzeitliche Idee des souveränen, selbstherrlichen „Subjekts“ hat sich als eine Quelle der Inhumanität des „alten“ Humanismus erwiesen. Das ist für Lévinas jedoch nicht Anlass, den Gedanken des Subjekt-Seins des Menschen als solchen zu verwerfen. Er beabsichtigt eine Reformulierung des Begriffs Subjekt im Rahmen seines Anliegens, einen neuen Humanismus zu skizzieren.

4.1 Sagen und Gesagtes

Der alltägliche Umgang zwischen Menschen zeigt: Was ein Mensch einem anderen Menschen zu sagen hat, was er ihm bedeutet, geht über das gesagte Wort hinaus. Spricht jemand eine andere Person mit dem Wort „Du“ an, kann das z. B. bedrohlich oder zärtlich klingen. Es ertönt also nicht nur ein Wort, sondern die beiden Personen erleben dabei auch ihre Bedeutung füreinander; sie vollziehen dadurch ihre Beziehung. In diese Richtung ist zu denken bei der von Lévinas vorgenommenen Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem. Das *Gesagte* ist die sachliche Mitteilung, das artikulierte Wort. Das *Sagen* hingegen meint das Bedeuten des Einen für den Anderen jenseits der gesagten Worte. (Vgl. JS 29–34)

Sagen und Gesagtes unterscheiden sich wesentlich. Das Gesagte geht auf eine Intention zurück. Ein Mensch sagt etwas Bestimmtes und will damit beim Anderen eine bestimmte Reaktion auslösen, also etwas *für sich* erreichen. (Vgl. JS 112) Das Sagen dagegen ist kein intentionaler Akt; es ist nicht das, was ich in meinen Augen für mich sein möchte. Es ist vielmehr mein Bedeuten für den anderen Menschen durch das, was ich – ob ich es will oder nicht – in den

¹² Vgl. H. Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 233–237.

Augen des Anderen *für ihn* bin. Das Sagen ist ein Geschehen, bei dem ich mich dem Anderen annähere. Das Sagen geschieht anders als das Gesagte, nicht durch ein Zeichen-Geben, nicht intentional. (Vgl. JS 116) Das Sagen ist in diesem Sinn „Aufrichtigkeit [...] ein ‚Sprechen, um nichts zu sagen‘“ (JS 315), ein Zugehen auf den Anderen ohne Eigennutz.

4.2 Verantwortung für den Anderen

Bei der Frage, was die fundamentale Bedeutung der Menschen füreinander ist, kommt Lévinas auf sein zentrales Motiv zu sprechen: *Der Mensch bedeutet für den Anderen Verantwortung. Der Mensch ist verantwortlich für den Anderen.*

„Die Verantwortung für den Anderen – ist genau ein solches Sagen vor allem Gesagten. Das erstaunliche Sagen der Verantwortung für den Anderen ist allen Widerständen des Seins zum Trotz eine Unterbrechung des *sein*, ein aus guter Gewalt auferlegtes Sich-vom-Sein-Lösen.“ (JS 107)

Woher kommt aber diese Verantwortung für den Anderen?

Das Angesicht des Anderen ist der Ort, aus dem für das Ich eine ursprüngliche Verpflichtung zur Annäherung an den Anderen entspringt. Das Ich ist angesichts der Wehrlosigkeit im Angesicht des Anderen dazu ethisch verpflichtet, dem Ruf des Anderen zu antworten. So wie das Vakuum anderes anzieht, um sich zu füllen, so zieht die Verwundbarkeit im Angesicht des Anderen die Verantwortung des Ich an. Die Beziehung zwischen Ich und Anderem ist *in sich* Verantwortung des Ich für den Anderen. Die Verwundbarkeit im Angesicht des Anderen ist der Grund dafür, dass der Andere mir nicht egal sein kann; sie macht mich zu jemanden, der den Anderen verletzen kann. An mir liegt es, wie ich mit der Verwundbarkeit des Anderen umgehe. Der Andere geht mich an – im doppelten Sinn: Er tritt an mich heran, so dass ich von ihm zur Verantwortung beansprucht werde; und ich kann mich nicht aus der Beziehung zu ihm heraushalten, ich muss für seine Existenz eintreten. Das Ich entscheidet sich also nicht für die Verantwortung. Sie wird ihm auferlegt in einer unabweisbaren *Erwählung*. (Vgl. JS 51) Die Verantwortung für den Anderen ist also nicht von der Einwilligung des Ich abhängig; sie ist ein „Sollen, das nicht um Zustimmung gebeten“ (HaM 7) hat. Sie besteht, bevor das

Ich sich eine Vorstellung vom Anderen machen oder mit ihm einen Pakt eingehen kann. (Vgl. JS 199) Folglich beinhaltet die Verantwortung den Anspruch, den Anderen gerade in seiner Andersheit bestehen zu lassen. Jedes Vereinnahmen des Anderen für eigene Vorstellungen und Interessen ist dem Subjekt in seiner Verantwortung für den Anderen untersagt. Das Subjekt steht im Dienst des Anderen und seiner Andersheit.

In dem Bestreben, das eigene Sein zu bewältigen, baut das Subjekt ständig „für mich“-Strukturen auf und vereinnahmt Anderes für sich. Die Beziehung des Subjekts zum Anderen hingegen folgt – aus der Perspektive des Subjekts – der *Struktur des „ich-für-den-Anderen“* (vgl. JS 56.203.297). Die Verantwortung für den Anderen ist die Bedeutung des Subjekts *für den Anderen*. Die Einschränkung „aus der Perspektive des Subjekts“ ist wichtig, weil es in der Beziehung zwischen Subjekt und Anderem natürlich ein „Hin und Her“ der Einwirkungen und insofern Reziprozität gibt. Aber das Subjekt kann aufgrund seiner Verantwortung die Richtung der Beziehung zum Anderen nicht auf sich zurücklenken, kann diese Reziprozität nicht in einen Effekt für sich ummünzen, indem es die Verantwortung des Anderen zu eigenen Gunsten einfordert. Die Struktur des „ich-für-den-Anderen“ bedeutet für das Subjekt, dass sich die Begegnung mit dem Anderen seiner Berechnung entzieht. Es kann nicht damit kalkulieren, dass der Andere gleichermaßen auch ihm gegenüber verantwortlich ist. Wenn es diese reziproke Verantwortung des Anderen gibt, dann ist es Sache des Anderen, diese Verantwortung zu behaupten und zu erfüllen. (Vgl. EU 75) Für das Subjekt gilt hingegen: „die Verantwortung [...] geht nur in eine Richtung, von mir zum Anderen“ (JS 304). Als Subjekt bin ich für den Anderen so verantwortlich,

„dass über die reziproken Beziehungen hinaus, die sich zwischen mir und dem Nächsten unweigerlich ergeben, ich immer einen Schritt mehr auf ihn hin ausgeführt habe [...] derart dass in der Verantwortung, die wir füreinander haben, ich immer noch eine Antwort mehr zu geben habe, verantwortlich bin auch noch für die Verantwortlichkeit des Anderen“ (JS 189).

Statt sein Sein zu behaupten, muss das Subjekt in der Beziehung zum Anderen seine Position verlassen, um sich an die Stelle des Anderen zu begeben und sich *dort* für dessen Sein einzusetzen. Insofern ist das Subjekt-Sein Stellvertretung des Ich für den Anderen. (Vgl. JS 303)

4.3 Subjekt-Sein durch Subjektion

Das Verständnis des Menschen als Subjekt muss nach Lévinas so gehalten sein, dass darin die Erfahrung zur Geltung kommt, sich der Verantwortung für den Anderen nicht entziehen und die Beziehung zum Anderen nicht als einen das eigene Sein durchsetzenden Akt, nicht als Selbstbehauptung gestalten zu können. Folglich wird der Begriff „Subjekt“ bei Lévinas einer radikalen Revision unterzogen. Subjekt-Sein in der Verantwortung für den Anderen geschieht nicht im Modus des „sein“. (Vgl. JS 54–58) Subjekt-Sein vollzieht sich – im wörtlichen Sinn von Sub-jekt – als *Subjektion*¹³, als „Unter-worfenheit des Sich“ (JS 131) unter den Anderen in der immer schon bestehenden Verantwortung für ihn.

Bevor das Subjekt als Ich gegenüber dem Anderen handeln kann, sieht es *sich* vom Anspruch der Verantwortung für den Anderen getroffen. Das Subjekt ist also zunächst nicht das aktive „ich“ im Nominativ, sondern ein „sich“, ein passives „*ich*“ *im Akkusativ*. Der „Akkusativ“ zeigt im wörtlichen Sinn des Begriffs an, dass das Subjekt sich im Stand der „Anklage“ befindet, aufgrund der Verwundbarkeit des Anderen verantwortlich zu sein für diesen. (Vgl. JS 128–131.190.244) Die Andersheit des Anderen ist somit nicht die Grenze, auf die die Initiative des aktiven Subjekts stoßen würde, sondern der Ausgangspunkt der Verantwortung, welche dem Subjekt seine Subjektion abverlangt und so erst das Subjekt-Sein des Subjekts konstituiert. Die Antwort des Subjekts auf den Verantwortungsanspruch von Seiten des Anderen trägt nicht die Züge eines Hier-bin-Ich im Sinne von: Ich kann dieses und jenes tun, um der Verantwortung gerecht zu werden. Einzig angemessen ist dem Subjekt die „Antwort: ‚hier, sieh mich‘, bei der das Pronomen ‚ich‘ im Akkusativ steht, gebeugt schon vor jeder Beugung, besessen durch den Anderen“ (JS 311), eine Antwort also im Sinne von: Hier, sieh mich, ich stehe zur Verfügung, was willst du von mir?

¹³ Vgl. S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie*, Den Haag 1978, 278.

4.4 Überleitung: die Unendlichkeit der Verantwortung für den Anderen

Der Mensch ist, sobald er dem anderen Menschen begegnet, dem Anspruch der Verantwortung für den Anderen ausgesetzt, ohne diese Verantwortung noch einmal für eigene Interessen umbiegen oder eine reziproke Verantwortung des Anderen für sich selbst einfordern zu können. Dieses Ausgesetzt-Sein, der abverlangte Verzicht auf jede Vereinnahmung und Eigennützigkeit verleiht der Verantwortung für den Anderen den Charakter des *Unendlichen*. „Unendlich“ meint hier keine zeitliche oder örtliche Grenzenlosigkeit. Unendlich ist die Verantwortung für den Anderen in dem Sinn, dass es keinen Punkt gibt, an dem hinter sie zurückgegangen, an dem sie anderen Zwecken untergeordnet oder an dem sie von anderen Interessen abhängig gemacht werden könnte. Die Verantwortung für den Anderen kann nicht „hintergangen“ werden.

5 Der Unendliche

Weil die Verantwortung vor dem Angesicht des Anderen „unendlich“ ist – also unfassbar, nicht einholbar, unabweisbar, unverfügbar –, ist nach Lévinas die Begegnung mit dem Anderen der Ort, an dem für das Subjekt die *Idee des Unendlichen* aufscheint. In der Begegnung mit dem Anderen bekommt das Subjekt eine Ahnung von dem, was die endliche Wirklichkeit übersteigt, was jenseits der Möglichkeiten unseres Denkens liegt, was wir nicht in einen Begriff fassen können.

„Geburt des Subjekts [...] im Nicht-Ende der Verpflichtung, [...] so als vollziehe sich in ihr der Vorübergang des Unendlichen. In der unbedingten Vorladung des Subjekts wird auf rätselhafte Weise das Unendliche vernehmbar“ (JS 306f.).

Die bei der Übersetzung vom Französischen ins Deutsche sich ergebende grammatikalische Uneindeutigkeit, ob „*l'Infini*“ als „der Unendliche“ oder als „das Unendliche“ zu lesen ist¹⁴, mag fürs Erste von dem voreiligen theologischen Reflex abhalten, mit diesem „Unend-

¹⁴ Vgl. dazu die Fußnote h von Thomas Wiemer in JS 307.

lichen“ selbstverständlich Gott zu identifizieren. Lévinas selbst warnt in der ihn auszeichnenden Vorsicht beim Umgang mit Begriffen davor, die Konfrontation mit dem Unendlichen in der Begegnung mit dem Anderen als eine Gewissheit der Existenz Gottes zu deuten.

„Hinter der [...] Nähe des Nächsten das Problem der Existenz Gottes aufwerfen, entspräche dem [...] Verlangen, letzte Gewissheit zu haben [...] Doch würde dies nur den Nimbus der Totalität und der Wirksamkeit bezeugen, auf die eine Philosophie des Seins unausweichlich zurückkommt“ (JS 212).

Das theologische Denken hat sich also zunächst zurückzunehmen und damit zu begnügen, dass es um ein rätselhaft vernehmbares Unendliches geht – auch wenn im Verlauf des Gedankengangs die Begegnung mit dem Anderen sich als die Stelle erweisen wird, an der „Gott ins Denken einfällt“ (GD).

5.1 Transzendenz

Für Lévinas wird Transzendenz im gängigen Verständnis zu wenig radikal, zu wenig transzendent gedacht. Transzendenz erscheint weithin lediglich als ein Jenseits der eigenen Welt, d. h. als ein Ort, der sich jenseits der Grenzen befindet, die meine Welt umreißen. Damit entartet die Transzendenz jedoch zur bloßen „Hinterwelt“, zu einem Ort zwar jenseits der zugänglichen Vorstellungswelt, aber eben zu einem bestimmten Ort, der örtlich und somit wieder innerhalb der Vorstellungsmuster des Menschen gedacht ist. Eine solche „Transzendenz“ bleibt dem identifizierenden Begreifen-Wollen des Menschen unterstellt. Sie ist eine „Scheintranszendenz“ (JS 28), weil der Mensch im Denken dieser Transzendenz nicht wirklich seine Intention, sich die Transzendenz *für sich* vorzustellen und ihrer in Begriffen habhaft zu werden, übersteigt.

„Wäre dann vielleicht der Bankrott der Transzendenz nichts anderes als der Bankrott einer Theologie, die im Logos das *Transzendieren* thematisiert und damit dem Passieren der Transzendenz einen Begriff zuweist, es zur ‚Hinterwelt‘ erstarren lässt [...]?“ (JS 29)

In der Begegnung mit dem Anderen wird jedoch die Intention des Begreifen-Wollens aufgebrochen. Die Verantwortung für den Ande-

ren macht diesen Anderen und die Begegnung mit ihm zu etwas Uneinholbarem, Unhintergebarem, dessen sich das Subjekt nicht bemächtigen kann. Der Andere durchbricht durch seinen Widerstand gegen jede Vereinnahmung die Selbstbehauptungstendenz, das Seinsstreben des Subjekts. Die Begegnung mit dem Anderen geschieht nicht derart, dass das Subjekt eine bestimmte Vorstellung vom Anderen verwirklicht und dadurch sein Sein bewältigt; sie spielt sich ab jenseits der Alternative des Subjekts, in seinem Sein zu verharren oder auf seine Selbstbehauptung zu verzichten; sie ist ein „Übergehen zum Anderen des Seins“ (JS 23), zu einer Logik, in der die Frage des Subjekts nach der Bedeutung *für sich* selbst keine Bedeutung mehr hat. In diesem Sinn geschieht in der Verantwortung für den Anderen ein tatsächlicher Überstieg, wirkliche *Transzendenz*. (Vgl. JS 24f.) Eine solche Transzendenz wird nicht erfasst durch den Versuch ihrer Thematisierung. Sie wird überhaupt nicht erfasst, sondern vielmehr realisiert durch die Annahme der Position des Subjekts vor dem Anderen: durch die Unterwerfung unter die Verantwortung für den Anderen. Aufgrund dieses ihres Charakters, Geschehen der Transzendenz zu sein, lässt die Begegnung mit dem Anderen das Transzendente schlechthin errahnen.

5.2 Das „Denken“ des Unendlichen in der Sozialität

Mit der Unterscheidung einer wirklichen Transzendenz von einer bloß scheintranszenten „Hinterwelt“ ist nun freilich jene Stelle erreicht, an der „das Unendliche“ an „den Unendlichen“ denken lässt, an der „Gott ins Denken einfällt“ (GD). Wie kommt bei Lévinas der Gedanke „Gott“ ins Spiel? Es ist bei ihm kein Vorgang der mystischen Versenkung oder der überwältigenden Gotteserfahrung des Individuums, kein Erleben einer geheimnisvollen Erscheinung, kein Vollzug einer explizit religiösen Praktik, kein Hören einer Prophetie oder Verkündigung und auch keine Erkenntnis einer abgeschiedenen theologischen Reflexion. Es ist bei Lévinas ein Geschehen der *Sozialität*, der Beziehung zwischen Ich und anderem Menschen. Die Verwundbarkeit im Angesicht des Anderen bedeutet, dass dieser sich mir gegenüber nicht mit einem Schutz wehrt, dass er nichts gegen mich richtet, dass damit aber auch mein Wille, das eigene Sein zu behaupten, keinen Ansatzpunkt findet.

„Hier entsteht nicht eine Beziehung zu einem sehr großen Widerstand, sondern eine Relation zum absolut Anderen, zum Widerstand dessen, was nicht widersteht, eine Relation zum ethischen Widerstand. Der ethische Widerstand ist es, der die Dimension des Unendlichen selbst öffnet, den Bereich dessen, was dem unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich Einhalt tut. Wir nennen *Antlitz* die Epiphanie dessen, was sich so direkt und eben dadurch von Außen kommend einem Ich darstellen kann. [...] Der ethische Widerstand ist die Anwesenheit des Unendlichen.“ (SpA 199)

Im Angesicht des Anderen kommt das Subjekt in „Berührung mit einer Wirklichkeit, die in keine Idee a priori passt, die über alle hinausgeht.“ (SpA 206) Diese Wirklichkeit ist die Idee des Unendlichen. Will das „*Denken*“ des Unendlichen, d. h. die Theologie, die Unendlichkeit des Unendlichen konsequent ernstnehmen, dann darf dieses theologische Denken das Unendliche nicht wie etwas Endliches behandeln, das es begreifen, in seinem Wesen definieren und als Wissensinhalt vermitteln könnte. Im „Denken“ des Unendlichen darf es um der Achtung vor dem Unendlichen willen nicht um die Durchsetzung eigener Vorstellungen und egologischer Intentionen des denkenden Subjekts gehen.

„[...] der Logos dieser Theologie soll sich von demjenigen, der die doxische Intentionalität [sc. die Verfolgung eigener Absichten durch die Definition von Lehren; Verf.] beseelt, grundsätzlich unterscheiden. [...] Wir stehen mit der Idee des Unendlichen bei einer Ausnahme von der geltenden Phänomenologie des Denkens. Diese betrachtet immer ein Denken, welches das Gedachte angleicht [...] Im Gedanken des Unendlichen – der eben die Gottesidee ist – geschieht etwas Anderes. Weder Meinung noch Sehen, weder Intention noch Auf-etwas-Hinauswollen. Vielmehr eine Affektion des Endlichen durch das Unendliche, [...] ganz anders als eine Teilnahme an irgendeinem Inhalt, als ein *Greifen* und als ein *Begreifen*.“ (IUU 39)

Die Theologie bewährt sich folglich in ihrem „Denken“ des Unendlichen umso mehr, je mehr sie sich bewusst ist, das Unendliche nicht denken zu können, je mehr sie geprägt ist von der Bescheidenheit dessen, der von der Verfolgung eigener Interessen, von der Durch-

setzung eigener Vorstellungen und von der Einforderung des Gehorsams anderer Menschen gegenüber dem eigenen Denken absieht. Wer theologisch denkt, muss erkennen, dass nicht er begreifen und beanspruchen kann, sondern dass er selbst in seiner Subjektion unter die Verantwortung für den Anderen vom Unendlichen affiziert, ergriffen, in Anspruch genommen ist. Der Ort der Affektion durch das Unendliche, der Inanspruchnahme durch den, den wir „Gott“ nennen, ist der Andere, der andere Mensch. Die Verantwortung für den Anderen bricht die Beschränkung des Subjekts auf das eigene Sein zu einem Jenseits auf; sie ist ein Akt der Transzendenz. Deshalb scheint im Angesicht des Anderen die Idee des Unendlichen auf. Ohne den Anderen kann der „Denker“ des Unendlichen die Idee des Unendlichen nicht haben. Er kann sich die Idee des Unendlichen nicht als *Monade für sich* zusammendenken. Die Idee des Unendlichen, das Erahnen Gottes ist so aufs engste verknüpft mit der Beziehung zum Anderen bis zur Untrennbarkeit und sogar Ununterscheidbarkeit beider: „Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung.“ (SpA 198) Der Ort der Beanspruchung des Subjekts durch Gott ist der Andere. „Gott erteilt Befehle allein durch die Vermittlung der Menschen, die unseres Handelns bedürfen.“ (SpA 207) Das „Denken“ des Unendlichen ist gebunden an *Sozialität*. Die Idee des Unendlichen in ihrer Erhabenheit und Unbegreifbarkeit verbietet es dem Subjekt, in der Beziehung zum Anderen nach dem Effekt *für sich* zu fragen und so in der Beziehung zum Anderen in Wirklichkeit nur bei sich selbst zu bleiben, die Beziehung zum Anderen auf die Immanenz des eigenen Seins zu reduzieren. In der Verantwortung für den Anderen „liegt die eigene Auszeichnung der Liebe, der Sozialität, der Furcht für den anderen Menschen, die nicht auf eine Angst-um-sich-selbst, vor ‚meinem Tod‘ hinauslaufen. *Die Transzendenz soll nicht als eine verfehlte Immanenz gelten.*“ (IUU 40) Die Verantwortung für den Anderen und für das Anders-sein-Können des Anderen ist „Adoration“, Anbetung des Unendlichen, weil in dieser Verantwortung, insofern sie die Unverfügbarkeit des Anderen achtet, die Unendlichkeit des Unendlichen ernstgenommen ist. Das „Denken“ des Unendlichen, die Theologie ist an die Nähe in der Begegnung mit dem Anderen gebunden. Sie kann nicht anders, als „die Idee Gottes als Nächstenliebe“ (IUU 37) zu bezeugen.

5.3 Spur

Die enge Verknüpfung von „Denken“ des Unendlichen und Nähe zum Anderen mag dazu verleiten, von einer „Anwesenheit“ des Unendlichen im Anderen zu sprechen. Das ist verständlich, weil die Hilflosigkeit der Sprache gegenüber dem nicht aussagbaren Unendlichen keine andere Möglichkeit bereithält, sollte aber doch vermieden werden. Denn die Anwesenheit des Unendlichen zu behaupten würde bedeuten, seine Gegenwart festzustellen und es durch diese Feststellung in die eigenen Vorstellungsmuster einzuordnen. Die Bedeutung des Unendlichen besteht jedoch gerade darin, dass es sich der Kategorisierung, der Vergegenwärtigung entzieht. Deshalb spricht Lévinas in Hinblick auf das Unendliche sehr diskret, jedes definitorische Bestimmen, wer oder was das Unendliche sei, vermeidend. Um zu beschreiben, wie das Unendliche gerade in seinem Nicht-gegenwärtig-Sein Bedeutung für das Subjekt hat, bedient er sich der Metapher der *Spur*. (Vgl. JS 43–45.209–211; SpA 226–235; HaM 51–59) Demnach ist im Angesicht des Anderen die Spur des Unendlichen wahrnehmbar, die Spur dessen, den wir in der jüdisch-christlichen Tradition „Gott“ nennen. Spur ist eine Metapher, die Widersprüchliches in sich vereint: Wahrnehmbar-Sein und Entzogen-Sein. Das Charakteristische einer Spur besteht darin, dass sie eben nicht die Anwesenheit, sondern die Abwesenheit von etwas anzeigt. Eine Spur zeigt an, dass es etwas gibt, was die Spur hinterlassen hat und was man anhand der Spur identifizieren kann, dass aber im Augenblick der Wahrnehmung der Spur dieses etwas für das wahrnehmende Subjekt gerade nicht mehr vorhanden, vergangen, nicht verfügbar ist. Und dennoch bekommt das, was die Spur hinterlassen hat, im Augenblick der Wahrnehmung der Spur eine Bedeutung für das Subjekt – so wie ein Tier, dessen Spur jemand wahrnimmt, von diesem Augenblick an eine Bedeutung für den Wahrnehmenden hat: dass man überhaupt um seine Existenz weiß, dass man danach suchen kann oder dass man sich davor hüten muss. Das Subjekt kann fortan nicht mehr so leben, als würde es das, was die Spur hinterlassen hat, nicht geben. Genau das ist der Modus, in dem das Subjekt in der Verantwortung für den Anderen das Bedeuten des Unendlichen „er-spürt“.

„Ein solches Bedeuten ist das Bedeuten der Spur. Das Jenseits, von dem das Antlitz herkommt, bedeutet als Spur. Das Antlitz hält sich in der Spur des Abwesenden auf, das absolut vergangen, absolut vorübergegangen ist [...] Das Antlitz ist genau die einzige Öffnung, in der das Bedeuten des Tran-szendierenden die Transzendenz nicht annulliert, um zu bewirken, dass die Transzendenz in eine immanente Ordnung eintritt, sondern in dieser Öffnung verweigert sich das Tran-szendieren der Immanenz [...].“ (HaM 53)

Im Angesicht des Anderen leuchtet also die Spur des Unendlichen auf. Oder theologisch formuliert: Der Modus der Spur ist die Weise, in der der andere Mensch Ort der Erfahrung Gottes ist. Auch im anderen Menschen ist Gott nicht vorhanden, nicht verfügbar. Aber weil die Verantwortung für den Anderen „unendlich“ ist, kann im Angesicht des Anderen etwas von der Unendlichkeit des Unendlichen erahnt, das Im-Spiel-Sein des Unendlichen erspürt werden.

5.4 Verherrlichung des Unendlichen

In diesem Bedeuten des Unendlichen, welches vom Menschen nicht festgehalten oder angeeignet werden kann, welches sich vielmehr der Fassungskraft des Menschen entzieht, erweist Gott seine *Herrlichkeit*. Solche Herrlichkeit verbietet es, Gott durch Denken nachweisen, ihm einen Ort zuweisen oder seine Bedeutung in Lehren definieren zu wollen. Die Anerkennung der Herrlichkeit Gottes, die Verherrlichung des Unendlichen muss auf anderem Weg erfolgen als dem, „auf dem ein frommes oder um Ordnung besorgtes Denken voreilig die Existenz Gottes ableitet“ (JS 210). Was aber ist die angemessene Weise der Verherrlichung Gottes? Wie kann der Mensch sein Ebenbild-Gottes-Sein verstehen, so dass es die Unendlichkeit Gottes nicht verletzt?

„Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Modell, dessen Abbild das Antlitz wäre. ‚Nach Gottes Ebenbild sein‘ bedeutet nicht, dass man die Ikone Gottes ist, sondern es bedeutet, dass man sich in seiner Spur befindet. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen ‚An-ordnung‘ selbst liegt. Er zeigt sich nur durch seine Spur, wie im Kapitel 33

des Buches *Exodus*. Auf ihn zugehen [...] heißt, auf die Anderen zugehen“ (HaM 59).

Die Verherrlichung des Unendlichen geschieht auf einzig angemessene Weise dadurch, dass sich der Mensch der Anordnung des Unendlichen, d. h. der dem Angesicht des Anderen entspringenden Verantwortung für den Anderen, unterstellt. Es gibt keine Offenbarung Gottes, die sich im abgeschlossenen Raum der Beziehung zwischen Gott und dem je einzelnen Menschen abspielen würde. Es gibt keine Intimität zwischen Mensch und Gott, die in Verslossenheit und Vergessenheit gegenüber dem Anderen sich selbst genügen dürfte.

Diese Weisung Gottes entzieht sich dem aktiven Gestaltungswillen und der Verfügungsmacht des Subjekts, in denen das Subjekt noch einen Rest an Effekt für sich herausholen würde. Der einzig angemessene Gehorsam gegenüber der Weisung des Unendlichen ist das „Sub-jekt“-Sein, die Unterwerfung unter die Verantwortung für den Anderen. Natürlich gibt es vielfältige, auch von Person zu Person unterschiedliche Akte, in denen Verherrlichung und Gehorsam gegenüber dem Unendlichen konkret vollzogen werden. Aber sie sind immer dann verfehlte Formen der Verherrlichung und des Gehorsams, wenn sie die Verantwortung für den Anderen verletzen oder negieren. Sie sind einzig dann Gott gerecht werdende Akte, wenn der sie vollziehende Mensch *in ihnen* seiner Verantwortung für den Anderen gerecht wird.

„Die Herrlichkeit ist nur die andere Seite der Passivität des Subjekts, bei der im Entstehen für den Anderen, [...] in Verantwortung für den Nächsten, die durch den Anderen inspiriert ist, ich, der Selbe, meinem Anfang in mir, meiner Gleichheit mit mir selbst entrissen werde. Die Herrlichkeit des Unendlichen verherrlicht sich in dieser Verantwortung“ (JS 317).

5.5 Überleitung: dem Unendlichen angemessene Religion

In der Unbegreifbarkeit und Unfassbarkeit, in der der Unendliche den Menschen zur unendlichen Verantwortung für den Anderen beansprucht und in der er sich zugleich der Verfügungsmacht des Menschen entzieht, erweist sich die Herrlichkeit Gottes. Lévinas ver-

sucht in seinem Gott-Denken, die Unbegreifbarkeit, die Unverfügbarkeit, die undefinierbarkeit Gottes, eben die *Unendlichkeit* des Unendlichen auf radikale Weise ernst zu nehmen, indem er nicht als erstes eine Lehre über Gott formuliert, einen Begriff Gottes klärt oder ein Bild Gottes zeichnet und eben nicht danach fragt, wie nun diese Lehre, dieser Begriff, dieses Bild von Gott den Menschen vermittelt werden könne. Die erste und eigentlich einzige Frage dieses Gott-Denkens gilt dem anderen Menschen. Im Bedenken der Beziehung zwischen Ich und dem Anderen taucht nach Lévinas die Idee des Unendlichen auf, „fällt Gott ins Denken ein“. In der Beziehung zum Anderen bekommt es der Mensch mit Gott zu tun. Das aber ist ein Gott-Denken, dessen sich der Mensch nicht bemächtigen, über das er nicht verfügen, das er nicht bestimmen kann. Wer von Gott spricht und wer sich in seinem Handeln auf Gott beruft, muss erkennen: Der Unendliche kommt so auf mich zu, dass ich mich ihm aussetzen muss, dass ich mich von ihm bestimmen lassen muss. Deshalb ist die der Herrlichkeit des Unendlichen angemessene Antwort auf die Weisung Gottes kein selbstherrliches „hier bin ich!“ oder „ich will!“, kein auftrumpfendes „ich bin bereit!“ und auch nicht das selbstverständliche „credo“, nicht der selbstgewisse Gestus eines nicht mehr hinterfragten „ich glaube an Gott“, sondern ein unterwürfiges, sich aussetzendes „hier, sieh mich“, in dem der Wille des Subjekts, sich als aktives, bestimmendes Ich zu behaupten, durchkreuzt wird. Der Unendlichkeit des Unendlichen entspricht die Maßlosigkeit der Verantwortung für den Anderen, zu der das Subjekt vorgeladen ist. (Vgl. JS 318) Die der Herrlichkeit des Unendlichen angemessene Antwort ist das „hier, sieh mich, sende mich“ (JS 320, Fußnote 11) im Sinne von: „hier, erwähle mich, beanspruche mich“ – und zwar zum Dienst für den Anderen. „Dieses Band mit dem Anderen, das sich nicht auf seine Vorstellung, sondern auf seine Anrufung zurückführt, wobei der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir *Religion*.“ (SpA 113)

6 Diakonie

Die Überzeugung, dass Gott *der Unendliche* ist, muss sich in einem Denken, Reden und Handeln auszeitigen, das sich auf diesen Unendlichen bezieht und dabei seine Unbegreifbarkeit und Unverfüg-

barkeit achtet. Es stellt sich also die Frage der *Religion*. Die Anforderungen, die Lévinas für eine religiöse Existenz formuliert, bündeln sich in einem Begriff, der sich zwar nur vereinzelt in seinen Schriften explizit findet, in dem man gleichwohl den zentralen Inhalt, die Quintessenz seines Denkens erkennen kann: *Diakonie*. Eine Sichtung der Belegstellen (vgl. AS 43; D 82; EU 74; HaM 43; SpA 222–226) zeigt: Lévinas verwendet das Wort „Diakonie“ dort, wo er gleichsam in einem letzten nochmaligen Anlauf, nach unzähligen immer wieder neu ansetzenden Erläuterungen seiner Gedanken, versucht, sein Anliegen in einem Begriff zu komprimieren.

„Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen. Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt. Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zu Antwort. Das Ich wird sich nicht nur der Notwendigkeit zu antworten bewusst, so als handle es sich um eine Schuldigkeit oder eine Verpflichtung, über die es zu entscheiden hätte. In seiner Stellung selbst ist es durch und durch Verantwortlichkeit oder Diakonie, wie im 53. Kapitel des Buches Jesaja.“ (SpA 224)

Diakonie – der Dienst im Sinne des sich verausgabenden Einstehens dafür, dass der Andere leben kann und dass er entsprechend seinem Anders-Sein leben kann – ist der verdichtende Ausdruck für die Verantwortung für den Anderen. Auch darf man in diesem „Diakonie“-Begriff durchaus das christlich-theologische Verständnis von Diakonie wiedererkennen. Denn Lévinas beruft sich für den Zusammenhang von Verantwortung für den Anderen und Zeugnis vom Unendlichen ausdrücklich auf ein zentrales Begründungsmotiv christlicher Diakonie, nämlich auf die Gerichtsrede des Matthäusevangeliums (vgl. Mt 25,31–46). (Vgl. GTZ 211) Wieso kann Lévinas Religion als Diakonie verstehen?

Aus der Eigenart der Verherrlichung des Unendlichen ergibt sich die Art und Weise, wie von Gott Zeugnis abgelegt wird. Auch das Zeugnis vom Unendlichen kann sich nur als Erfüllung der Verantwortung für den Anderen vollziehen.

„Für den *Anderen* Verantwortung zu übernehmen ist für jeden Menschen eine Art und Weise, von der Herrlichkeit des Unend-

lichen Zeugnis abzulegen“ (EU 87). „Das Unendliche hat also Herrlichkeit allein durch die Subjektivität, durch das menschliche Abenteuer der Annäherung an den Anderen, durch die Stellvertretung, durch die Sühne für den Anderen.“ (JS 324)

Indem der Mensch sich dem Anderen, dem Nächsten zuwendet und sich für ihn in Dienst nehmen lässt, das heißt: in der Diakonie, gibt er Zeugnis vom Unendlichen.

Damit diese Diakonie *authentisches Zeugnis* vom Unendlichen ist, d. h. durch sich selbst dem Wesen des Unendlichen gerecht wird, müssen sich die in ihr handelnden Subjekte dem Nächsten bedingungslos und zweckfrei zuwenden. Sie müssen darauf verzichten, den anderen Menschen, den Nächsten für ihre eigenen Interessen zu vereinnahmen und ihren Vorstellungen anzugleichen. Denn nur wenn sie die Unverfügbarkeit des Anderen achten, achten sie die Unverfügbarkeit des Unendlichen, der im Angesicht des Anderen aufscheint. Die von jedem anderen Zweck freie, an keine Bedingung geknüpfte, radikal humane Diakonie ist *in sich* authentisches Zeugnis von Gott, die „eigentliche“ Form, wie Gott „vorkommt“. Zeugnis-Geben vom Unendlichen und Diakonie fallen in eins.

Daraus ergibt sich im Gegenzug: Das wahre Von-Gott-Zeugnis-Geben besteht nicht im Thematisieren, im *Reden über* Gott oder in der Behauptung von Lehren über Gott. Solche Rede ist eine Wahrheit für das redende Subjekt selbst, eine Wahrheit, mit der das Subjekt die Bestätigung der eigenen Vorstellungen sucht, eigene Intentionen verfolgt. Die Wahrheit des Zeugnisses vom Unendlichen hingegen ist eine Wahrheit für den Anderen. Im Zeugnis von Gott geht es um eine Wahrheit, die sich nicht in der Richtigkeit der Rede über Gott, sondern in der Aufrichtigkeit der Beziehung zum Anderen bewährt, in der es wahrhaftig um den Anderen als Anderen geht und nicht um die Durchsetzung eigener Interessen. Zeugnis von Gott geschieht nicht dadurch, dass man sich Vorstellungen von Gott aneignet und diese dann thematisiert; es geschieht in keinem Zeigen, keinem Vergegenwärtigen, keinem Deklarieren Gottes. Unbedingtheit und Aufrichtigkeit der Verantwortung für den Anderen gebieten geradezu, dass das Zeugnis gebende Subjekt die Rede von Gott nicht auftrumpfend und selbstsicher wie eine Trophäe vor sich herträgt. Zeugnis von Gott geben heißt nicht, möglichst oft das Wort „Gott“ im Mund zu führen, sondern es heißt, sich aufrich-

tig, frei vom Kalkül einer Vereinnahmung der Nähe des Anderen auszusetzen und sich der Verantwortung für ihn zu unterstellen.

„Hier, sieh mich‘! In dem Satz, in dem Gott sich erstmals unter die Worte mischt, fehlt noch das Wort Gott. Auf keinen Fall lautet dieser Satz: ‚Ich glaube an Gott‘. Gott bezeugen heißt gerade nicht dieses außer-ordentliche Wort aussprechen, als könnte die Herrlichkeit einziehen in ein Thema und sich als These darstellen oder Geschehen des Seins werden. Das ‚hier, sieh mich‘ als Zeichen, das dem Anderen von ebendieser Zeichenbedeutung gegeben wird, bedeutet mir im Namen Gottes den Dienst an den Menschen, die mich angehen [... Das Zeugnis von Gott ist] Aufrichtigkeit, Sich-Verströmen, Sich-‚Ausliefern‘ an den Nächsten. Das Zeugnis ist Demut und Geständnis, es erfolgt vor aller Theologie“ (JS 327).

Verherrlichung des Unendlichen, Zeugnis von Gott *besteht in* der Verantwortung für den Anderen. Nur in dieser Verantwortung ist etwas von Gott zu erahnen, der sich selbst – gleich dem Gesicht, das sich hinter einem Schleier dem Erkennt-Werden entzieht – hinter der Beanspruchung des Subjekts für den Anderen zurückzieht. Gott ohne diese Weisung denken zu wollen, Theologie ohne Unterwerfung unter die nicht verrechenbare Verantwortung für den Anderen treiben zu wollen, von Gott zu reden, ohne dem Anderen dienen zu wollen, oder gar das Reden von Gott gegen den Anderen zu richten – all das hieße: ihm „den Schleier vom Gesicht reißen“ zu wollen, all das wäre Blasphemie, Beleidigung Gottes. So ist die Diakonie die „verborgene Geburt der Religion im Anderen“ (GP 112). Religion und Humanismus werden in der Diakonie deckungsgleich. Die Diakonie ist *in sich* Verherrlichung des Unendlichen.

7 Was hat uns Lévinas heute zu sagen?

Auch das Denken des Emmanuel Lévinas kann und muss man an dem einen oder anderen Punkt kritisch hinterfragen.¹⁵ Zu fragen wäre etwa, ob seine doch ausgeprägten Vorbehalte gegen jegliche

¹⁵ Vgl. B. Taureck, Lévinas zur Einführung, Hamburg 1991, 89–107; Haslinger, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft (s. Anm. 1), 602–616.

Selbstbezogenheit des Subjekts und gegen dessen intentionale Ausrichtung am eigenen Sein wirklich inhaltlich stimmig sind. Wenn die Verantwortung für den Anderen nicht bloß ein emphatisch deklariertes ethisches Postulat bleiben soll, muss es sich doch in einem konkreten, real sich auswirkenden Handeln des Subjekts manifestieren. Dafür braucht es aber seitens des Subjekts als Antrieb ein Mindestmaß an Bestreben, das eigene Sein zu vollziehen.

Was uns Lévinas jedoch jenseits solcher einzelnen Problemstellungen heute in Sachen Glaube zu sagen hat, ist seine grundlegend anders ansetzende, denkbar radikale Art, Gott zu „denken“. Sein gesamtes philosophisches Denken besteht in der Suche nach einer Antwort auf die Frage: Was bedeutet es eigentlich, dass wir uns auf den berufen, der im Glauben „Gott“ genannt wird? Und was bedeutet dies zumal, wenn man dabei diesen „Gott“ wirklich in seiner Unendlichkeit, in seiner Unverfügbarkeit, in seiner Unbegreifbarkeit ernst nimmt? In der konventionellen Theologie erkennt Lévinas aufgrund ihres Bestrebens, von Gott Gewissheiten auszusagen, eine Form des „kohärenten Diskurses“, ein Reden über Gott, das diesen in die Zusammenhänge der eigenen vorgegebenen Vorstellungen von Gott zwingt und so auf definierte und diskutierte Lehren über Gott reduziert. Das hat uns also Lévinas als erstes zu sagen: Wir sollten darüber erschrecken, mit welcher atemberaubenden Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit, und das heißt: mit welcher Selbstherrlichkeit, wir in der gängigen Theologie wie auch in der üblichen kirchlichen Betriebsamkeit Aussagen darüber treffen, wer Gott ist, was Gott will, wie Gott sich zeigt, wo man Gott erfahren kann, was von Gott zu lehren ist, was man von Gott wissen muss, wen, wie und wozu Gott beruft. Im Grunde handelt es sich bei all diesen Formen der Rede von Gott um Versuche, Gott zum Gegenstand menschlicher Vorstellungen und Interessen zu machen, – und somit um eine Rede von Gott, die Gott „den Schleier seiner Unbegreifbarkeit vom Gesicht reißt“, um eine blasphemische Rede. Lévinas hält dagegen einen „Bruch des kohärenten Diskurses“ (AS 79) für nötig. Seine grundlegend andere Art, Gott zu „denken“, besteht in der grundlegend anderen Vorstellung davon, wie „Gott ins Spiel kommt“. Der Mensch bekommt demnach nicht dadurch mit Gott zu tun, dass er Lehren oder Normen, die jemand formuliert hat, auf dem Wege seines Denkens aufnimmt und als Wissen über Gott versteht. Gott kommt durch den Anderen auf mich zu. Die Bezie-

hung zum Anderen ist der Ort, an dem ich es mit Gott zu tun habe. Und in dem Maße, in dem ich dabei den Anderen *als Anderen* existieren lasse, in dem ich die Unverfügbarkeit des Anderen achte, in dem ich die Unhintergebarkeit meiner Verantwortung für den Anderen annehme, handelt es sich um ein Gott-„Denken“, das Gott in seiner *Unendlichkeit* ernst nimmt. Sich heute von Lévinas zu einem solchen Denken des Glaubens anregen und anleiten zu lassen, wäre keine geringe Lektion.

Literatur

Primärliteratur

- E. Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Herausgegeben von P. Engelmann, Wien ²1992. [*zu empfehlen für die erste Lektüre eines Lévinas-Textes*]
- E. Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von T. Wiemer, Freiburg i. Br. – München 1992. [*zweites Hauptwerk; sprachlich sehr anspruchsvoll*]
- E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von W. N. Krewani, Freiburg i. Br. – München 1987. [*erstes Hauptwerk*]
- E. Lévinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von W. N. Krewani, Freiburg i. Br. – München ²1987.
- E. Lévinas, Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989.
- E. Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von T. Wiemer, Freiburg i. Br. – München ²1988.

Sekundärliteratur

- A. Gelhard, Levinas, Leipzig 2005.
- H. H. Henrix (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Lévinas, Aachen 1984.
- W. N. Krewani, Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie Emmanuel Lévinas', Freiburg i. Br. – München 2006.
- B. Staudigl, Emmanuel Lévinas, Göttingen 2009.
- B. Taureck, Lévinas zur Einführung, Hamburg 1991.
- L. Wenzler, Emmanuel Levinas, in: J. Nida-Rümelin (Hg.), Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1991, 323–331. [*zu empfehlen als Einstieg in die Beschäftigung mit Emmanuel Lévinas*]
- J. Wohlmuth (Hg.), Emmanuel Lévinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998.



Jürgen Habermas
© Wolfram Huke

Jürgen Habermas (*1929)

Die Bedeutung der Religion in der säkularen Moderne

Bernd Irlenborn

In einem Zeitungsartikel aus dem Jahr 2003 mit dem Titel „Der Bundesphilosoph“ heißt es zu Jürgen Habermas: „Es gibt zwei Kriterien, an denen deutsche Linksintellektuelle überprüfen können, ob sie ihr Karriereziel erreicht haben: Dürfen sie den Kanzler ‚Gerd‘ nennen? Und: Werden sie von Jürgen Habermas ernst genommen? Das erste ist wohl leichter zu erreichen als das zweite.“¹ In der Ironie dieser Zeilen klingt die intellektuelle Bedeutung von Jürgen Habermas mehr als deutlich an. Und diese anerkennungssüchtige Ehrfurcht dürfte sich heute, knapp zwanzig Jahre nach diesem Zitat, noch verstärkt haben. Habermas zählt als Vertreter oder Reformator der Kritischen Theorie zu den bedeutendsten Philosophen der Nachkriegszeit;² auch international gilt er als einer der einflussreichsten Denker der Gegenwart. Er hat sich mit maßgeblichen Beiträgen zu allen philosophischen Bereichen geäußert – von der politischen Philosophie über Ethik, Rechtsphilosophie, Metaphysik, Philosophiegeschichte, Ästhetik bis hin zur Religionsphilosophie. Die Reputation von Habermas lässt sich aber nicht nur an der Vielzahl seiner Publikationen oder der Häufigkeit, mit der er in der Wissenschaft zitiert wird, messen. Habermas hat sich mit kritischen Wortmeldungen an zahllosen tagespolitischen Debatten beteiligt und prägt in der Rolle des öffentlichen Intellektuellen seit sechs Jahrzehnten mit das geistige Klima in Deutschland.

Mein Beitrag versteht sich entsprechend der Vorgabe für den vorliegenden Band als Einleitung in die Religionstheorie von Habermas. Im ersten Teil möchte ich kurz etwas zu seinem Leben und Werk

¹ N. Bolz, Der Bundesphilosoph (Der Tagesspiegel, 3. März 2003), in: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/der-bundesphilosoph/411320.html> (Zugriff: 24.11.2021).

² Die Frage der Kontinuität und Diskontinuität zwischen der Kritischen Theorie und dem Denken von Habermas ist allerdings umstritten. – Vgl. S. Müller-Doohm, Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, 20–22.

sagen. Im zweiten Teil werde ich in drei Thesen Habermas' Überlegungen zur Bedeutung der Religion in der säkularen Gesellschaft skizzenhaft nachzeichnen. Es gibt wohl keinen anderen zeitgenössischen Denker, der sich so detailliert und weitreichend zu diesem Thema geäußert hat – zuletzt 2019 in seinem monumentalen Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Im dritten und letzten Teil möchte ich die Perspektive umdrehen und fragen, was das christliche Denken von diesen drei Thesen lernen kann.

1 Biographische Notizen

„Denkerinnen und Denker des Glaubens – Anstöße von der Antike bis zur Gegenwart“, lautet der Titel des vorliegenden Bandes. Vorweg gilt es klarzustellen, dass Habermas kein „Denker des Glaubens“ im Sinne eines *Genitivus subiectivus*, sondern nur im Sinne eines *Genitivus obiectivus* ist. In dieser Einschränkung unterscheidet er sich von allen anderen in der diesjährigen „Montagsakademie“ präsentierten Denkerinnen und Denkern. Das heißt, Habermas schreibt nicht als ein Subjekt des Glaubens bzw. als christlicher Gläubiger, sondern denkt nur über das Objekt – den Glauben – nach. In dieser Hinsicht betont er den „methodischen Atheismus“³ seiner Überlegungen, die religiös distanziert, gleichwohl aber nicht antireligiös oder gar religionsfeindlich angelegt sind. Habermas bezeichnet sich selbst – mit einer schillernden, von Max Weber (1864–1920) stammenden Formulierung – als einen „religiös Unmusikalischen“⁴. 2009 sagt er in einem Gespräch über sich, er sei als Lutheraner erzogen worden, nun aber agnostisch.⁵

Habermas gilt als kritischer und streitbarer Philosoph, der viele öffentliche Kontroversen ausgelöst bzw. sich an ihnen beteiligt hat – sehr häufig ging es dabei um seine scharfe Kritik an politisch revisio-

³ Zuletzt in J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 15.

⁴ Ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001, 30.

⁵ „I am raised as a Lutheran Protestant and now I am an agnostic“ (Rethinking Secularism: Jürgen Habermas and Charles Taylor in conversation, in: <https://tif.ssrc.org/2009/11/20/rethinking-secularism-jurgen-habermas-and-charles-taylor-in-conversation> [Zugriff: 23.11.2021]).

nistischen und konservativen Positionen. Schon 1953 fällt er als Student auf mit seiner Kritik an Martin Heidegger (1889–1976), dieser rehabilitiere nationalsozialistisches Gedankengut in seiner wieder aufgelegten Schrift „Einführung in die Metaphysik“⁶. Ab 1961 bezieht Habermas kritisch mit Theodor W. Adorno (1903–1969) Stellung im sogenannten „Positivismusstreit“ mit Karl Popper (1902–1994) und Hans Albert (geb. 1921) um die Methoden der Sozialwissenschaften in Bezug auf die Veränderung der Gesellschaftsstrukturen.⁷ 1971 kommt es zur Kontroverse mit Niklas Luhmann (1927–1998) um die Begriffsbildung der Soziologie.⁸ 1977, im „Deutschen Herbst“, nimmt er kritisch Stellung zur aus seiner Sicht übermäßigen Reaktion des Staates auf die Terroranschläge der „Rote Armee Fraktion“.⁹ 1986 löst er mit der Kritik an Thesen des Historikers Ernst Nolte (1923–2016) den „Historikerstreit“ aus, bei dem es um die Einzigartigkeit und Nichtrelativierbarkeit der Shoa für das deutsche Geschichtsbewusstsein ging.¹⁰ 1999 kommt es zur Auseinandersetzung mit dem Philosophen Peter Sloterdijk um die Gefahren und vermeintliche Verharmlosungen der Gentechnik.¹¹ 2004 führt Habermas eine viel beachtete Diskussion mit dem damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Kardinal Joseph Ratzinger, über die Bedeutung der Religion in der säkularen Gesellschaft.¹² 2011 nimmt er

⁶ Vgl. J. Habermas, Mit Heidegger gegen Heidegger denken. Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 170 vom 25. Juli 1953 (auch in: ders., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt a. M. 1987, 65–81).

⁷ Vgl. ders., Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in: Theodor W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Frankfurt a. M. 1969, 155–191.

⁸ Vgl. J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?, Frankfurt a. M. 1971.

⁹ Vgl. J. Habermas, Probe für Volksjustiz (10. Oktober 1977), in: <https://www.spiegel.de/politik/probe-fuer-volksjustiz-a-0d490748-0002-0001-0000-000040736264> (Zugriff: 24.11.2021).

¹⁰ Vgl. ders., Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung, in: DIE ZEIT, Nr. 29 vom 11. Juli 1986 (auch in: ders., Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI [Edition Suhrkamp 1453; NF 453], Frankfurt a. M. 1987, 115–158).

¹¹ Vgl. ders., Post vom bösen Geist, in: DIE ZEIT, Nr. 38 vom 16. September 1999.

¹² Vgl. ders., J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i. Br. 2005.

in seinem Essay „Zur Verfassung Europas“ kritisch Stellung im Diskurs über die Entwicklung Europas und mahnt die Herausbildung einer transnationalen Demokratie an.¹³

Habermas, 1929 in Düsseldorf geboren, erlebt in seinem Heimatort Gummersbach die Phase des Nationalsozialismus und Zweiten Weltkriegs mit. Schon als Jugendlicher beschäftigt ihn die Frage, wie es zu dieser Katastrophe für die deutsche Geschichte kommen konnte. In einem der wenigen biographisch gefassten Beiträge erwähnt Habermas einmal vier Motive für seine philosophischen Interessen.¹⁴ *Erstens* Krankheitserfahrung: In der Kindheit leidet Habermas angesichts einer angeborenen Lippenspalte unter verschiedenen Gaumenoperationen. Diese Krankheitserfahrung habe ihm die Abhängigkeit des Menschen von sozialen Diskursen und die Bedeutung von Intersubjektivität klar gemacht. Das Phänomen des Subjekts ist nicht etwas monadisch in sich Verkapseltes, sondern bildet sich für ihn genuin aus interpersonalen Beziehungen und Anerkennungsstrukturen heraus. *Zweitens* Sprachprobleme: In der Schulzeit macht Habermas die Erfahrung, dass andere ihn nicht verstehen und darauf mit Ablehnung reagieren. Diese schmerzliche Erfahrung des Misslingens von Kommunikation bringt Habermas die Tragweite der Sprache für den Vollzug der interpersonalen Beziehungen vor Augen. Die Sprache ist das Element, in dem wir uns immer schon vorfinden und in dem wir uns mit anderen verbinden. Hierher kommt sein Interesse für die kommunikative und diskursive Dimension des Handelns. *Drittens* die Zäsur von 1945: Diese geschichtliche Wende eröffnet Habermas die Einsicht in die verbrecherischen Dimensionen des NS-Regimes und der Gesellschaft, die es unterstützt hat. Habermas nennt diese Zäsur einen „Zivilisationsbruch“¹⁵. *Viertens* die autoritäre Struktur der Nachkriegsgesellschaft: Die weiterhin repressive Verfassung der Nachkriegsgesellschaft, die Kontinuität der politischen Eliten, der nur bürgerlich mutierte, aber weiter hoffähige Antisemitismus schaffen für Habermas ein Klima, in dem sich seine politischen Überzeugungen im Kontext seiner philosophischen Sozialisation herausbilden.

¹³ Vgl. J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Berlin 2011.

¹⁴ Vgl. ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 15–26.

¹⁵ Ebd. 22.

Nach dem Abitur in Gummersbach und dem Philosophiestudium erfolgt 1954 die Promotion über Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) in Bonn. Ende der 1950er Jahre arbeitet Habermas als Forschungsassistent am Frankfurter Institut für Sozialforschung unter der Leitung von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer (1895–1973). Im Jahr 1961 habilitiert er sich mit der Schrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ in Marburg. Nach drei Jahren als außerordentlicher Professor in Heidelberg tritt er 1964 die Nachfolge von Horkheimer in Frankfurt an. Dort gerät er in die Auseinandersetzungen und Turbulenzen der 1968er-Zeit. Habermas kritisiert den ideologischen Aktionismus, die Verklärung der Revolution und spricht 1967 – mit einem danach oft zitierten und von Habermas dann wieder zurückgenommenen Ausdruck – vom „linken Faschismus“¹⁶ der Studentenführer. 1971 verlässt Habermas die Frankfurter Universität, um neben dem Physiker Carl-Friedrich von Weizsäcker (1912–2007) Ko-Direktor des „Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt“ zunächst in Starnberg, dann in München zu werden. 1982 kehrt er bis zu seiner Emeritierung 1994 wieder an die Universität Frankfurt als Professor für Philosophie zurück. 1981 veröffentlicht er sein zweibändiges, 1 200 Seiten umfassendes Hauptwerk „Theorie des kommunikativen Handelns“, in dem er ein Modell der Gesellschaft auf der Grundlage der kommunikativen Vernunft und ihrer intersubjektiven Praxis entwirft. Danach erscheinen eine Fülle von wichtigen Publikationen von Habermas zur Moral- und Rechtsphilosophie. Interessant für die Theologie ist sein Buch „Nachmetaphysisches Denken“ von 1988, in dem er die Rückkehr der Philosophie zu metaphysischen Denkformen kritisiert, gleichzeitig aber auch darauf hinweist, dass in Religionen „semantische Potential[e]“ zu finden seien, die in transformierter Weise in der säkularen Welt weiterhin den „Sinn von Humanität“¹⁷ wachhalten und zur Klärung von Sinnfragen beitragen könnten. 2001, unmittelbar nach „9/11“ und betroffen davon, hält Habermas seinen inzwischen

¹⁶ Ders., Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt a. M. 1969, 148. – Einige Jahre später bezeichnet Habermas diesen Ausspruch als eine „Überreaktion“ (ders., Probe für Volksjustiz [s. Anm. 9]).

¹⁷ Für beide Zitate: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988, 23.

berühmten Vortrag „Glauben und Wissen“ bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels.¹⁸ Sein Interesse für die Bedeutung der Religion in der säkularen Gesellschaft manifestiert sich spätestens ab diesem Zeitpunkt in zahlreichen Publikationen. Herausragend dabei ist sein 2019 erschienenes, 1 700 Seiten umfassendes *Opus magnum* mit dem Titel „Auch eine Geschichte der Philosophie“.¹⁹ Inzwischen hat sich eine breite Forschungsgeschichte zu Habermas' Religionsverständnis entwickelt, bei der unterschiedliche Phaseneinteilungen für die Auseinandersetzung mit dem Thema der Religion in dessen Werk diskutiert werden.²⁰

2 Habermas' Religionstheorie

Die Theorie von Habermas zum Thema „Religion in der säkularen Gesellschaft“ kann in ihrer Komplexität hier nicht ansatzweise nachgezeichnet werden. Zum einführenden Verständnis möchte ich drei Thesen aus dem Kontext seiner Überlegungen formulieren und kurz vorstellen, die aus meiner Sicht besonders aufschlussreich sind für eine christliche Rezeption seines Denkens:

1. Die zeitdiagnostische These, dass die heutigen Gesellschaften des Westens als „postsäkulare Gesellschaften“ zu verstehen sind, die in ihrer Orientierung strukturell durch ein „nachmetaphysisches Denken“ geprägt sind.
2. Die religionsphilosophische These, dass Religionen in ihren Überlieferungen „semantische Potentiale“ enthalten, die nicht nur für Gläubige relevant, sondern in Form einer Übersetzung auch für die heutige säkulare Gesellschaft angesichts von Krisen und Gefährdungen bedeutsam sein können.
3. Die religionspolitische These, dass sich religiöse Bürger auf bestimmte Spielregeln und Mentalitäten im säkularen Staat einstellen

¹⁸ Vgl. ders., Glauben und Wissen (s. Anm. 4).

¹⁹ Vgl. ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

²⁰ Vgl. den neueren Forschungsbericht bei D. T. Bauer, Opazität und Übersetzung. Der Beitrag der Religion zur Bildung im Anschluss an Jürgen Habermas (PThGG 32), Tübingen 2020, 15–40.

len müssen, sie aber auch erwarten dürfen, dass säkulare Bürger antireligiöse bzw. säkularistische Einstellungen meiden und sich sogar an der Übersetzung der angesprochenen Potenziale beteiligen.

2.1 Die zeitdiagnostische These: gegenwärtige Säkularität

Habermas geht in seinem Vortrag „Glauben und Wissen“ von 2001 davon aus, dass die Gesellschaften in den liberalen westlichen Staaten trotz voranschreitender säkularer Einstellungen nicht mehr mit dem langsamen Verschwinden von Religionen rechnen, sondern sich auf deren Fortbestehen eingestellt haben. Habermas verwendet in seinem Vortrag für diesen diagnostizierten Mentalitätswandel zum ersten Mal den von ihm geprägten Begriff der „postsäkularen“ Gesellschaft.²¹ Damit bezieht er sich kritisch auf eine traditionelle Lesart der Säkularisierungstheorie²², nach der die Zunahme von modernisierenden Effekten in einer Gesellschaft (zunehmende Ausdifferenzierung in Teilbereiche, verstärkte Prozesse der Rationalisierung, Verwissenschaftlichung und Verrechtlichung, Wohlstandsentwicklung und Sozialfürsorge etc.) einen Rückgang bis ein Verschwinden von Religion zur Folge hat. Entgegen dieser Deutung geht ein postsäkulares gesellschaftliches Bewusstsein aus Habermas' Sicht nicht mehr vom Verschwinden der Religion aus, sondern hat sich angesichts des faktischen Pluralismus von Weltdeutungen in liberalen Staaten auf die teils bereichernde, teils aber auch irritierende Fortexistenz von Religionen eingestellt. Bereichernd können religiöse Überzeugungen aus Habermas' Perspektive beispielsweise dann sein, wenn sie in ihren Lehren und sowohl kultischen wie diakonischen Praxisformen zum Ethos der Gesellschaft beitragen; gleichwohl können sie auch irritieren, etwa wenn sie sich in fundamentalistischen Einstellungen gegen liberale oder demokratische Errungenschaften der Moderne wenden. Habermas hatte seinen Vortrag „Glauben

²¹ Vgl. ders., Glauben und Wissen (s. Anm. 4), 13; vgl. dazu ausführlicher M. Lutz-Bachmann (Hg.), Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2015; T. Renner, Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas (FThSt 183), Freiburg i. Br. 2017.

²² Vgl. dazu den exzellenten Überblick in D. Pollack, Säkularisierung, in: ders. u. a. (Hg.), Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 303–327.

und Wissen“ unmittelbar nach den Ereignissen von „9/11“ geschrieben, die mehr als deutlich die schmerzhafteste Dimension des Fortbestehens von fundamentalistischen religiösen Überzeugungen in der säkularen Moderne erkennen ließen. „Postsäkular“ bedeutet also nicht, dass die moderne Gesellschaft einen Zustand *nach* der Säkularität erreicht hätte, in dem nicht länger säkulare bzw. nicht-religiöse Auffassungen vertreten würden,²³ sondern bezieht sich allein auf ihr Bewusstsein der Kontinuität virulenter religiöser Deutungsmächte. In einer jüngeren Veröffentlichung fasst Habermas den Begriff „postsäkular“ wie folgt zusammen:

„Der Ausdruck ‚postsäkular‘ ist [...] ein soziologisches Prädikat. Diesen Ausdruck verwende ich zur Beschreibung moderner Gesellschaften, die mit dem Fortbestehen religiöser Gemeinschaften und der fortbestehenden Relevanz der verschiedenen religiösen Überlieferungen rechnen müssen, auch wenn sie selbst weitgehend säkularisiert sind. Sofern ich mit ‚postsäkular‘ nicht die Gesellschaft selbst, sondern einen entsprechenden Bewusstseinswandel in ihr beschreibe, kann das Prädikat natürlich nur auf ein verändertes Selbstverständnis der weitgehend säkularisierten Gesellschaften Westeuropas, Kanadas oder Australiens Anwendung finden. [...] ‚Postsäkular‘ bezieht sich in diesem Fall ebenso wie ‚nachmetaphysisch‘ auf eine mentalitätsgeschichtliche Zäsur.“²⁴

In diesem Zitat kommt auch der zweite Schlüsselbegriff in Habermas' Zeitdiagnostik vor: „nachmetaphysisch“. Er geht davon aus, dass mit dem Aufkommen der Neuzeit auch die Zeit der Metaphysik abgelaufen ist. Diese Diagnose bezieht sich bei Habermas primär auf die Entwicklung der Philosophie bis in die Gegenwart, schließt aber in seiner Perspektive auch das säkulare Denken und rationale Wissen mit ein. Was heißt „Metaphysik“? Sehr verkürzt gesagt, versteht man generell darunter eine philosophische Disziplin, die über das Empirische hinaus nach den allgemeinsten Strukturen und den letz-

²³ Als kritische Stellungnahme zum Begriff des Postsäkularen in dieser Hinsicht vgl. H. Joas, Religion post-säkular? Zu einer Begriffsprägung von Jürgen Habermas, in: ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 122–128.

²⁴ J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken, Berlin 2021, 101.

ten Gründen des Seins fragt, wie etwa mit den klassischen Fragen, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, ob ein höchstes Wesen bzw. Gott existiert, ob der Mensch frei ist etc. Habermas hat jedoch ein spezielles, eher vorkantisches Verständnis von Metaphysik bei der Verwendung seines Begriffs des Nachmetaphysischen.²⁵ Metaphysik bedeutet für ihn – auch wieder vereinfacht formuliert – eine Denkform, die von einem festen Weltbild geprägt ist, das alles Seiende auf einen idealisierten Ursprung zurückführt und damit gegenüber anderen Weltdeutungen einen privilegierten Erkenntnisanspruch behauptet. Der christliche Glaube stellt ein solches explikatives Weltbild dar, in dem alles, was ist, schöpfungstheologisch auf einen transzendenten, guten Schöpfergott zurückgeführt wird. Die Erklärungs- und Überzeugungskraft solch universaler Weltbilder schwindet für Habermas im westlichen Denken aus verschiedenen Gründen etwa seit dem 17. Jahrhundert. Relativ geschlossene Weltbilder kommen ihm zufolge heute nur noch in Religionen oder politischen Ideologien vor, während die zeitgenössischen Formen des säkularen Wissens von einem dezentrierten, multiperspektivischen Denken bestimmt sind, das sich als fallibel versteht und sich immer neu in kommunikativen Verfahrens- und Bewährungsprozessen legitimieren muss. „Nachmetaphysisch“ bedeutet nun für Habermas keinesfalls „atheistisch“ oder „religionsfeindlich“, sondern beschreibt säkulare, von religiösen Überzeugungen getrennte, aber doch auch in Bezug auf Glaubensinhalte lernbereite Erkenntnisformen und Einstellungen.

Das heißt zusammengefasst: Eine Gesellschaft mit postsäkularer Mentalität ist einerseits in ihren ausdifferenzierten Bereichen von Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Politik, Freizeit etc. säkular und nachmetaphysisch bestimmt, weiß aber andererseits um die Fortexistenz religiöser Weltbilder in ihr und kann sogar in Bezug auf eigene Gefährdungen von diesen Glaubenssystemen etwas lernen.

²⁵ Habermas' Begriff des Nachmetaphysischen hat sich in den 1980er Jahren in der kritischen Auseinandersetzung mit der Subjektphilosophie Dieter Henrichs herausgebildet. Habermas' These lautet, dass es zum nachmetaphysischen Denken „keine Alternative“ (ders., *Nachmetaphysisches Denken* [s. Anm. 17], 36) gebe. – Vgl. zum Begriff des Nachmetaphysischen M. Breul, *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas* (RaFi 68), Regensburg 2019, 67–82.

2.2 Die religionsphilosophische These: religiöse Bedeutungsressourcen

Den gerade angedeuteten Aspekt der Lernbereitschaft gegenüber Religion in einer postsäkularen Gesellschaft gilt es noch weiter zu klären. Für Habermas gehört es zum Selbstverständnis der nachmetaphysischen Vernunft, die eigene Herkunft aus der gemeinsamen Geschichte mit dem christlichen Glauben zu kennen, um daraus sowohl für ihre eigene Aufgabe in der Gegenwart als auch für ihre Verhältnisbestimmung zur Religion zu lernen. Hinsichtlich der gemeinsamen Geschichte bezieht sich Habermas auf das von ihm als „semantische Osmose“²⁶ bezeichnete Zusammenwirken von christlichem Glauben und rationalem Wissen von der Antike bis zur Reformation. Auch wenn der religiöse Glaube zwar eine von der säkularen Vernunft epistemisch getrennte und ihr bezüglich seines Rekurses auf Transzendenz unzugängliche Erkenntnis anbietet, muss er doch bis zur Neuzeit als ihr ehemaliger Kooperationspartner bei der gemeinsamen Weltdeutung aus christlicher Perspektive verstanden werden. Auf die geschichtlich-genealogische Entstehung des philosophischen Denkens in der vorchristlichen Achsenzeit und die mit dem christlichen Glauben kooperativ verbundene Entwicklung bis zur Zäsur der Reformation, in der sich der verinnerlichte Glaube selbst vom rationalen Wissen trennt, womit die neuzeitlich-nachmetaphysische Vernunftorientierung beginnt, geht Habermas in seinem neuen, großformatigen Werk „Auch eine Geschichte der Philosophie“ ein.²⁷ Dieser gemeinsame geschichtliche Hintergrund ist seiner Ansicht nach für die heutige Aufgabenstellung der nachmetaphysischen Vernunft angesichts von sozialen Pathologien von großer Bedeutung.

Aber es ist nicht nur die Vergangenheit, die den christlichen Glauben und das rationale Wissen verbindet. Habermas zufolge befinden sich auch weiterhin säkular übersetzte Gehalte des christlichen Glaubens im Wissensarsenal der Vernunft, die auch heute noch die mögliche Relevanz der Religion für das gesellschaftliche

²⁶ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1 (s. Anm. 3), 15.

²⁷ Vgl. dazu B. Irlenborn, *Nachmetaphysisches Denken und religiöser Glaube. Eine kritische Einführung in Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“*, in: *ThGl* 112 (2022) 83–103 [Themenheft: Postmetaphysik und Religion: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“].

Ethos erkennen lassen.²⁸ Habermas spricht hier von einem „transformierten Erbe religiöser Herkunft“²⁹, das sich immer noch im säkularen Profil der nachmetaphysischen Vernunft und der praktischen Philosophie finden lasse. Er denkt dabei an Begriffe wie „Schuld“, „Solidarität“ und „Menschenwürde“, die aus dem Christlichen ins Säkulare übergewandert seien, auch wenn sie den semantischen Tiefsinn der Ursprungsbegriffe „Sünde“, „Nächstenliebe“ und „Gotesebenbildlichkeit“ nicht abbilden könnten.³⁰

Aus der gemeinsamen Geschichte und den in säkulare Sprachen eingewanderten religiösen Bedeutungen ergeben sich für Habermas zwei Folgen: Zum einen sind Spielarten des Säkularismus, die religionsfeindlich und auf ein Verschwinden von religiösen Überzeugungen aus dem öffentlichen Diskurs ausgerichtet sind, für die kommunikative Vernunft kritisch zu betrachten. Habermas spricht in diesem Zusammenhang an verschiedenen Stellen von einem „säkularistischen Selbstmissverständnis“³¹ der Vernunft, wenn die mit dem Glauben gemeinsame Herkunft einfach als vergangen abgetan wird. Zum anderen betont er, dass bis heute nicht ausgeschlossen ist, dass in religiösen Überlieferungen sich weiterhin wichtige Bedeutungsinhalte – Habermas spricht von „semantischen Potentialen“ – finden lassen, deren Übersetzung für die Vernunft hilfreich sein kann, um ihre eigenen Grenzen auszuloten, wenn es darum geht, Defizite und Gefährdungen der postsäkularen Gesellschaft zu adressieren. In einer Schlüsselpassage heißt es:

„Das nachmetaphysische Denken kann sich selbst nicht verstehen, wenn es nicht die religiösen Traditionen Seite an Seite mit der Metaphysik in die eigene Genealogie einbezieht. Unter dieser Prämisse wäre es unvernünftig, jene ‚starken‘ Traditionen gewissermaßen als archaischen Rest beiseite zu schieben, statt den in-

²⁸ So heißt es an einer Stelle (ähnlich wie im bekannten Böckenförde-Diktum): „Der liberale Staat ist langfristig auf Mentalitäten angewiesen, die er nicht aus eigenen Ressourcen erzeugen kann“ (Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* [s. Anm. 14], 9).

²⁹ Ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1 (s. Anm. 3), 15.

³⁰ Vgl. ders., *Glauben und Wissen* (s. Anm. 4), 24; ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (s. Anm. 14), 115f.

³¹ Ders., *Nachmetaphysisches Denken II* (s. Anm. 24), 100; vgl. auch ebd. 105; ders., *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1 (s. Anm. 3), 15.179.

ternen Zusammenhang aufzuklären, der diese mit den modernen Denkformen verbindet. Religiöse Überlieferungen leisten bis heute die Artikulation eines Bewusstseins von dem, was fehlt. Sie halten eine Sensibilität für Versagtes wach. Sie bewahren die Dimensionen unseres gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenlebens, in denen noch die Fortschritte der kulturellen und gesellschaftlichen Rationalisierung abgründige Zerstörungen angerichtet haben, vor dem Vergessen. Warum sollten sie nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?³²

In diesem Zitat kommen die bislang skizzierten Annahmen von Habermas' Religionstheorie gut zum Ausdruck. Zum Selbstverständnis der nachmetaphysischen Vernunft gehört ein Bewusstsein der mit dem christlichen Glauben gemeinsamen Geschichte bis zum Beginn der Neuzeit, als sich beide getrennt haben. Es wäre in diesem Sinne „unvernünftig“ für das nachmetaphysische Denken, Religionen als überwundene Lebens- und Weltdeutungen anzusehen und aus dem Diskurs der Moderne auszuschließen, wie es etwa der Säkularismus vorsieht. Im Gegenteil: Habermas empfiehlt aus der Sicht des religiös Unmusikalischen die Prüfung, ob es auch heute noch solche „semantischen Potentiale“ in der Religion gibt, die in übersetzter Form der nachmetaphysischen Vernunft Anhaltspunkte liefern könnten, ihre eigenen Aporien und Grenzen angesichts „abgründige[r] Zerstörungen“ – wie Kriege, Hass und soziale Entfremdung – wahrzunehmen und zu überwinden.³³ Habermas konzediert in dieser Hinsicht bei sich einen möglichen „Alterspessimismus“, wenn er den Zustand der Moderne heute skeptischer sehe als früher. Vor al-

³² Ders., Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 14), 13.

³³ Er spricht im Zitat im Indikativ, wenn es heißt, in religiösen Überlieferungen ließen sich solche „semantischen Potentiale“ finden. An anderen Stellen ist die Formulierung hypothetischer: Wenn die Religionen tatsächlich noch eine objektive Gestalt des Geistes seien, was die Philosophie nicht ausschließen könne und wofür es gute empirische Gründe gebe, dann enthielten sie auch heute noch solche Bedeutungsgehalte, die für die nachmetaphysische Vernunft und säkulare Mentalitäten aufschlussreich sein könnten. – Vgl. ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1 (s. Anm. 3), 38.

lem zwei Anhaltspunkte für diese skeptische Sichtweise finden sich in seinen jüngeren Veröffentlichungen: Zum einen die Sorge vor einer „entgleisenden Modernisierung“³⁴, worunter Habermas eine Entsolidarisierung und Individualisierung der Gesellschaft versteht, in der Menschen monadenhaft nur noch ihre eigenen privaten Interessen gegen die von anderen verfolgen – womit spiegelbildlich ein Verblasen der kommunikativ-diskursiven Vernunft und die Dominanz einer technisch-szientistischen Rationalität droht. Zum anderen die – damit verbundene – Befürchtung, dass die geistig-moralischen Ressourcen, die das Ethos der Gesellschaft speisen, aufgezehrt sein könnten.³⁵ Diese Sorge wird vor allem deutlich im dichten Schlusskapitel von „Auch eine Geschichte der Philosophie“. Habermas wirft hier das Problem der Motivation des Sollens in einer Gesellschaft auf, die sich von den sakralen oder religiösen Bindungen zwar aus „guten Gründen“ verabschiedet hat, dabei aber auch die schmerzhaften Defizite verspürt der Loslösung von einer letzten Sinnperspektive, die zum Sollen verpflichtet. So heißt es:

„Die säkulare Moderne hat sich aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet, aber die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende im Ganzen transzendiert, selber verkümmern. Die Abwehr dieser Entropie ist ein Punkt der Berührung des nachmetaphysischen Denkens mit dem religiösen Bewusstsein [...]“³⁶.

In Kürze kann man die Bedeutung der Religion für das nachmetaphysische Denken mit der schönen Formulierung aus dem vorherigen Zitat zusammenfassen: Sie ist der Ausdruck „eines Bewusstseins von dem, was fehlt“³⁷ in der postsäkularen Gesellschaft, das tiefgründige Festhalten an dem Versprechen, dass es mit dem Leben im Tod nicht aus ist, dass es Trost gibt, eine Hoffnung über das Endliche hinaus auch für die unzähligen Opfer und Vergessenen der Geschichte.

³⁴ Ders., Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 14), 218; vgl. auch ebd. 106.111.247.

³⁵ Vgl. etwa ders., Nachmetaphysisches Denken II (s. Anm. 24), 213.

³⁶ Ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2 (s. Anm. 19), 807.

³⁷ So auch der Titel eines Vortrags von Habermas: vgl. J. Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: M. Reder, J. Schmidt (Hg.), Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008, 26–36.

Dazu wäre vieles zu sagen. Ich beschränke mich auf einen wichtigen Aspekt, den Habermas von seiner Außenperspektive als Kriterium für die Überlebenskraft von Religionen immer wieder besonders hervorhebt: den religiösen Ritus. Die Praxis des Ritus in Form eines liturgischen Gedenkens und Feierns des Göttlichen durch die versammelte Gemeinde ist für Habermas nicht nur ein Indiz für die Vitalität einer Religion, sondern, wie er sagt, auch ein „archaischer Stachel im Fleisch der Moderne“³⁸. Die säkulare Vernunft kann an dieser Vergemeinschaftung zum einen ein Kondensat gelingender kommunikativer Praxis und Verbindung erkennen – was für Habermas vor dem Hintergrund seines Hauptwerkes „Theorie des kommunikativen Handelns“ natürlich besonders aufschlussreich ist –; zum anderen markiert der religiöse Ritus für die Welt des Nichtreligiösen eine provokative Erinnerung an ein weiterhin fortbestehendes „*starkes Transzendenzbewusstsein*“³⁹ von Gläubigen, das sich allen Modernisierungs- und Säkularisierungstendenzen gegenüber immun verhält.

Welche faktischen, religionspolitischen Konsequenzen ergeben sich nun aus Habermas' religionsphilosophischer These, dass religiöse Überlieferungen inmitten säkularisierter Lebenswelten weiterhin Quellen für Bedeutungspotenziale und kommunikativ-rituelle Vergemeinschaftungen sein können?

2.3 Die religionspolitische These: kooperative Übersetzung

Bislang wurde erkennbar, dass religiöse Überlieferungen Habermas zufolge „semantische Potentiale“ für die säkulare Orientierung bereithalten können. Dabei bleibt die Frage offen, wer diese Bedeutungsgehalte erschließen soll. Vordergründig könnte man denken, es sei allein die asymmetrische Aufgabe der religiösen Bürgerinnen und Bürger, sie ihren nichtgläubigen Zeitgenossen in geeigneter Weise nahezubringen. Theologische Begriffe für eine solche einseitige Vermittlungspraxis wären „Mission“ oder „Evangelisierung“. Habermas plädiert jedoch für eine überraschende Variante und fordert sowohl religiöse wie nichtreligiöse Bürger in einer postsäkularen Gesellschaft dazu auf, sich an der Erschließung dieser Bedeutungs-

³⁸ Ders., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1 (s. Anm. 3), 200.

³⁹ Ebd. [Hervorhebung im Original].

gehalte zu beteiligen. Sein zentraler Begriff für deren Erschließung im Forum der Öffentlichkeit lautet „Übersetzung“.⁴⁰ Nur wenn die religiösen Gehalte auch für nichtreligiöse Zeitgenossen verständlich sind und keine unmittelbaren Glaubensvoraussetzungen haben, können sie eine Relevanz haben. Dafür müssen sie aber in eine säkulare Sprache transformiert bzw. übersetzt werden, selbst unter der Gefahr, dass mit dieser Übertragung etwas von ihrem spezifisch religiösen Bedeutungsgehalt verloren geht. Es wäre in einer „postsäkularen Gesellschaft“ aber eine asymmetrische und unfaire Erwartung, diese Übersetzung allein als Aufgabe religiöser Bürgerinnen und Bürger zu verstehen:

„Diese Übersetzungsarbeit muss freilich als eine kooperative Aufgabe, an der sich auch nicht-religiöse Bürger beteiligen, verstanden werden, wenn die religiösen Mitbürger [...] nicht auf eine asymmetrische Weise belastet werden sollen.“⁴¹

Das Plädoyer für ein kooperatives Übersetzungsprogramm steht freilich vor zahlreichen Fragen und Problemen, auf die ich hier nicht näher eingehen kann.⁴² Sicherlich dürfte er mit dieser Erwartung einige religionsdistanzierte bis atheistische Zeitgenossen irritiert, erschreckt oder geärgert haben, die seine Prämisse vom Vorkommen semantischer Potenziale in Glaubenstraditionen entweder bestreiten oder deren Entschlüsselung allein als Aufgabe des religiösen Bewusstseins erachten. Diese Erwartung an nicht-religiöse Zeitgenossen ist sicherlich nicht nur aus politischen Gerechtigkeits- und Fairnessgründen gespeist, sondern auch aus der Hoffnung, aus säkularer Perspektive etwas lernen zu können aus übersetzten religiösen Deutungspotenzialen.

Umgekehrt formuliert Habermas aber auch Akzeptanzerwartungen an religiöse Bürgerinnen und Bürger im säkularen Staat, von denen drei besonders wichtig sind: Religiöse Bürger müssten erstens

⁴⁰ Dies betont Habermas seit seinem Vortrag „Glauben und Wissen“; vgl. ders., *Glauben und Wissen* (s. Anm. 4), 29f.

⁴¹ Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion* (s. Anm. 14), 137.

⁴² Vgl. etwa M. Cooke, *Säkulare Übersetzung oder postsäkulare Argumentation?* Habermas über Religion in der demokratischen Öffentlichkeit, in: R. Langthaler, H. Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas* (Wiener Reihe 13), Wien – Berlin 2007, 341–265.

den gesellschaftlichen und religiösen Pluralismus, zweitens das Wissensmonopol der Wissenschaften und drittens die rechtlichen Vorgaben des weltanschaulich neutralen Staates akzeptieren.⁴³

3 Habermas' Religionstheorie als Lernfeld für das christliche Denken

Im zweiten Abschnitt habe ich in drei Thesen skizziert, wie aus Habermas' Perspektive die Bedeutung der Religion unter den Bedingungen gegenwärtiger Säkularität eingeschätzt wird. Schon dabei ließen sich indirekt verschiedene Lernimpulse für die Religion gewinnen. Im dritten und letzten Abschnitt möchte ich den Blickwinkel umdrehen und konkreter fragen, welche Lernimpulse von den drei Thesen sich für eine christliche Perspektive gewinnen lassen. Dabei gilt es folgende Punkte zu berücksichtigen. Erstens: Unter „Lernen“ verstehe ich hier nicht bloße Affirmation des von Habermas Gesagten, sondern ein sowohl rezipierendes wie kritisches Weiterdenken. Zweitens: Wenn ich den Fokus auf das Christentum lege, isoliere ich es aus dem, was Habermas allgemein zum Thema „Religion“ sagt. Das ist problemlos möglich, weil er sich – wie vor allem „Auch eine Geschichte der Philosophie“ deutlich macht – bei fast allen Stellen, bei denen er von Religion im historischen Kontext nach der Achsenzeit spricht, implizit auf das jüdisch-christliche Offenbarungswissen bezieht, ohne explizit andere Religionen auszuschließen. Drittens: Oben wurde schon vermerkt, dass Habermas höchstens im Sinne eines *Genitivus obiectivus* ein „Denker des Glaubens“ ist, also eines Menschen, der über den religiösen Glauben nachdenkt, ohne selbst eine gläubige Einstellung einzunehmen. Das heißt, in Bezug auf die Frage, was das christliche Denken von den drei Thesen lernen kann, geht es nicht um theologische oder spirituelle Hinweise von Habermas zur besseren Einsicht oder Praxis des Glaubens, sondern abstrakter um Fragen, die das diffizile Verhältnis zwischen Religion und Säkularität in der Gegenwart betreffen. Dies kann ich hier nur kurz andeuten.

⁴³ Vgl. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion (s. Anm. 14), 9–11.

3.1 Zur zeitdiagnostischen These: Verortung des Glaubens in der säkularen Welt

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt, von Glauben und nicht- oder andersgläubiger Umgebung gehört zu den Grundproblemen der christlichen Selbstverortung. Jede Antwort darauf muss ausgehen von einer Zeitdiagnose und einer Analyse des politischen und sozialen Umfelds des Glaubens. Für die Frage, wie sich das Christentum in liberalen und pluralistischen Gesellschaften des Westens mit einem spezifischen Anforderungsprofil für religiöse Lebensformen verorten kann, eröffnet Habermas' Diagnose einer postsäkularen Mentalität wichtige Anhaltspunkte. Sicherlich klingt sie zunächst recht pauschal und müsste empirisch im Hinblick auf Gesellschaften und Sozialformen in einzelnen Ländern und Lebenskontexten genauer überprüft werden.⁴⁴ Auch wäre zu untersuchen, wie zeitunempfindlich Habermas' Diagnose, die er zuerst 2001 geäußert hat, nach nunmehr zwanzig Jahren ist. Doch auch ohne diese Differenzierungen lässt sich aus christlicher Sichtweise daraus etwas lernen und weiter kritisch bedenken: Zum einen wäre es falsch, säkulare Lebenswelten etwa aus christlich konservativer Perspektive automatisch als säkularistisch zu erachten. Dadurch würde die nicht-christliche Welt als grundsätzlich antireligiös oder sogar glaubensfeindlich stigmatisiert – etwa mit dem Ziel, die eigene Orientierung an Gott umso reiner und vorbildlicher herauszustellen. Habermas' Diagnose macht deutlich, dass „säkular“ gerade nicht mit „säkularistisch“ identifiziert werden darf, da der religionsfeindliche Säkularismus auch aus säkularer Sichtweise eine problematische und defizitäre Einstellung markiert. Säkularisierung bedeutet heute gerade nicht, dass religiöse Überzeugungen irrational sein müssen oder im Zuge der fortschreitenden Modernisierung völlig verschwinden werden. Zum anderen lassen die Begriffe der Postsäkularität und des Nachmetaphysischen aber auch erkennen, dass Glaube und Nicht-Glaube ganz unterschiedliche epistemische Modi der Deutung der Welt sind. Gläubige müssen sich in diesem Sinne bewusst sein, dass religiöser Glaube eine Provokation für die nichtreligiöse Welt ist und bleibt. Für Habermas beruht das Christentum auf

⁴⁴ Vgl. dazu etwa D. Pollack, G. Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015.

einem Weltbild, das alle Bereiche des Lebens aus einem spezifischen Gottesgedanken deutet und damit eine privilegierte Einsicht behauptet. Dieser religiöse Anspruch ist auch unter postsäkularen Bedingungen nicht illegitim. Er kann jedoch nicht mehr hoffen, für das säkulare Bewusstsein epistemisch zugänglich zu sein, da die Zeit der Weltbilder seit der frühen Neuzeit vorbei ist und nachmetaphysisch allein perspektivisch-plurale und revidierbare Erkenntnisansprüche verbleiben. Im Kontext dieser Differenz wird klar die Grenze zwischen christlicher und nichtchristlicher Weltdeutung erkennbar. Hier wäre es ein Fehler etwa eines liberal gesinnten Christentums, einen bloß graduellen Übergang zwischen beiden Bereichen zu sehen und opportunistisch bei zahlreichen säkularen Phänomenen unmittelbar Anschlussmöglichkeiten für den Glauben auszumachen. Postsäkularität bedeutet also für das Christentum, dass auch nicht-religiöse Menschen weiterhin mit der Existenz von Kirche und Glauben rechnen und eine christliche Anpassungsstrategie an säkulare Erwartungen unter Umständen verfehlt wäre. Allerdings sollte man sich von einer christlichen Position aus hier keine Illusionen machen: In Bezug auf die derzeitige Situation der katholischen Kirche angesichts von Glaubens-, Missbrauchs- und Machtkrise und den dadurch begründeten Verlust von moralischer und metaphysischer Reputation kann sich die als postsäkular diagnostizierte Mentalität freilich schon bald als überholt erweisen und verstärkt säkularistischen Einstellungen Platz machen.

3.2 Zur religionsphilosophischen These: Wachhalten der Gottesfrage in der säkularen Gesellschaft

Im Hinblick auf die zeitdiagnostische These kann das christliche Denken also davon ausgehen, dass sich nichtreligiöse Menschen – *ceteris paribus* – weiterhin auf das Fortbestehen des Christentums eingestellt haben. Die religionsphilosophische These ergänzt zu dieser formalen Diagnose die qualitative Bedeutung, die der christliche Glaube mit seinen Bedeutungsressourcen für die säkulare Welt besitzen kann. Man könnte es in Kurzform so zusammenfassen: Der christliche Glaube steht für das Wachhalten und Bezeugen der Gottesfrage in einer Zeit, in der der Gedanke an Transzendenz zu verschwinden droht und szientistische und naturalistische Einstellungen in der säkularen Welt immer stärker Raum greifen. Wie oben

ziiert, hat Habermas diese Aussicht düster als eine „Entropie“ bezeichnet, in deren Abwehr sich religiöses und nachmetaphysisches Denken verbinden könnten. Auch sonst machen seine Analysen deutlich, für wie gefährdet er das säkulare Projekt der Moderne heute hält. Christinnen und Christen bezeugen ihr Transzendenzbewusstsein performativ in der Vergemeinschaftung des liturgischen Rituals und einer solidarischen Lebenspraxis. Wenn das Ritual und diese Praxis ausstürben, würde Habermas zufolge auch der „Stachel“ des Glaubens verloren gehen; eine intellektualistische Schwundstufe des Christentums hätte ihm zufolge keine Bedeutung mehr für die säkulare Welt.⁴⁵

Christinnen und Christen können daraus verschiedene Aspekte lernen, nach außen und innen. Erstens tragen sie einen Bedeutungsschatz in ihrem Glauben, der weiterhin auch nach außen, für die säkulare Welt, relevant ist oder sein kann. Der Gottesgedanke, die universalistische Anthropologie, die biblische Hoffnung auf Erlösung und eine letzte Gerechtigkeit, nicht zuletzt auch die darin wurzelnde solidarische Praxis in dieser Welt – all diese semantischen Potenziale können in Übersetzung auch für eine säkulare Orientierung aufschlussreich sein. Zweitens gilt es aus christlicher Sicht nach innen hin sich der Bedeutung des Rituals bewusst zu werden: Ohne diese immer wiederkehrende gemeinschaftlich-rituelle Verehrung der Präsenz des Heiligen in dieser Welt drohte dem Glauben sowohl eine Individualisierung der Zugehörigkeit mit allen Folgen als auch eine Intellektualisierung als bloß theoretische Weltsicht. Ein gutes Beispiel dafür, was fehlen würde, wenn es religiöse Bedeutungsgehalte und das christliche Ritual nicht gäbe, nennt Habermas selbst. Die Trauerfeier für Max Frisch (1911–1991) in einer Züricher Kirche, zu der Habermas eingeladen war, sollte trotz ihres Ortes bewusst ohne jedes christliche Ritual stattfinden – ohne Pfarrer, Gebet, Liturgie, Amen etc. –, da Frisch nicht gläubig war. Für Habermas wurde bei dieser säkularen Trauerfeier später erkennbar, dass die „aufgeklärte Moderne kein angemessenes Äquivalent für eine religiöse

⁴⁵ In einem Interview fragt Habermas einmal: „Wer, außer den Kirchen und Religionsgemeinschaften setzt denn noch Motive frei, aus denen kollektiv und solidarisch gehandelt wird?“ (J. Habermas, Ich bin alt, aber nicht fromm geworden, in: M. Funken [Hg.], Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, 183–190, hier: 183).

Bewältigung des letzten, eine Lebensgeschichte abschließenden *rîte de passage* gefunden hat.“⁴⁶ Das christliche Transzendenzbewusstsein und die sich daraus ableitende Feier der Präsenz des Göttlichen in der Welt markieren ein Korrektiv gegen die Vorstellung, dass sich der Sinn des Lebens nur aus dem Endlichen ergeben kann.

3.3 Zur religionspolitischen These: Praxis des Glaubens

Die religionsphilosophische These zeigt den nicht vermittelbaren Unterschied zwischen Offenbarungsglauben und Weltwissen auf und betont doch gleichzeitig, dass beide aufeinander verwiesen sind. Die religionspolitische These präzisiert diese Perspektive, indem sie Erwartungen für die Praxis einer kooperativen Erschließung religiöser Bedeutungsgehalte benennt. Auch hier wäre aus christlicher Sicht zu prüfen, wie realistisch Habermas' Erwartung ist und wie eine solche gemeinsame Übersetzung zentraler Glaubensvorstellungen umzusetzen wäre. Zudem ist klar, dass diese anspruchsvolle Kooperationserwartung an nichtreligiöse Bürgerinnen und Bürger nur von säkularer Seite – und eben nicht von christlicher Seite – formuliert werden kann; alles andere würde zur Entfremdung beider Seiten führen. Trotz dieser Einschränkungen können Christinnen und Christen von Habermas' Forderung lernen, dass sie keine Scheu haben müssen, sich in öffentlichen Foren für den eigenen Glauben als eine wichtige Lebensorientierung einzusetzen. Dabei geht es nicht vordergründig um Apologetik, sondern um das wechselseitige Ausloten, ob es im Glaubensschatz auch etwas für Problemszenarien der säkularen Seite zu heben gibt, aber auch, was der Glaube von der säkularen Seite in Bezug auf Missverständnisse oder Kritikpunkte lernen kann. Dass die christlichen Bedeutungsgehalte für ein wechselseitiges Verständnis in Bezug auf öffentliche Belange *übersetzt* werden sollen und müssen, dürfte freilich nicht aus jedem christlichen Blickwinkel goutiert werden. Die katholische Tradition dürfte – aufgrund ihrer engen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft – tendenziell weniger Probleme mit dem Übersetzungsvorbehalt haben als etwa evangelikale Strömungen. Religiöse Menschen müssen aber auch lernen, dass es Grenzen für ihre Reli-

⁴⁶ Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt (s. Anm. 37), 26.

gionslehre und -praxis unter postsäkularen Bedingungen gibt und dass jede Form von pluralitätsfeindlichem religiösem Fundamentalismus unerwünscht ist.

4 Resümee

Habermas' Theorie der Religion eröffnet für den christlichen Glauben wichtige Lernfelder für eine kritische und weiterführende Auseinandersetzung. Sie zeigt das Koordinatensystem für die Selbstverortung des Glaubens in der säkularen Gesellschaft, macht auf dessen Bedeutungsgehalte für Defizite der Modernisierung aufmerksam und begründet die Erwartung einer kooperativen Erschließung dieser Gehalte. Das ist allerdings kein Grund für das Christentum, sich naiv auf die von Habermas aufgezeigte Bedeutung von Religionen im säkularen Staat zu berufen, um sich damit gegen interne und externe Kritik zu immunisieren – im Gegenteil. Habermas' Religions-theorie formuliert auch Herausforderungen und Zumutungen für das religiöse Bewusstsein. Doch insgesamt scheint es mir von großer religionspolitischer Bedeutung für das Christentum, dass sich ein säkularer Denker wie Habermas in konstruktiver Weise so intensiv mit den Ressourcen und Ritualen des Glaubens beschäftigt. Er stellt sich gegen den zunehmenden säkularistischen Trend, Religionen als vor-moderne und heute unangemessene Weltdeutung aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen. Insofern kann man Habermas fraglos als zeitgenössischen Denker des Glaubens erachten, der mit seiner Religionstheorie maßgebliche Anstöße für die christliche Theologie vermittelt hat.

Literatur

Primärliteratur

- J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 1988.
- J. Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt a. M. 2001.
- J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005.
- J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.
- J. Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, in: M. Reder, J. Schmidt (Hg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Edition Suhrkamp 2537), Frankfurt a. M. 2008, 26–36. [*einleitender Beitrag von Habermas zu seiner Religionstheorie mit Begleittexten*]
- J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.
- J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II: Aufsätze und Repliken*, Berlin 2021.

Sekundärliteratur

- H. Brunkhorst, R. Kreide, C. Lafont (Hg.), *Habermas Handbuch*. Sonderausgabe, Stuttgart 2015. [*Handbuch mit wichtigen Stichworten zu Habermas' Philosophie*]
- B. Irlenborn, *Nachmetaphysisches Denken und religiöser Glaube. Eine kritische Einführung in Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“*, in: *ThGl* 112 (2022) 83–103.
- M. Iser, D. Strecker, *Jürgen Habermas zur Einführung*, Hamburg 2016. [*Einführung in Habermas' Theorie der Moderne*]
- S. Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Eine Biographie*, Frankfurt a. M. 2014. [*Standardwerk zur Biographie und zur Entwicklung von Habermas' Denken*]
- Theologie und Glaube* 112 (2022) Heft 2: *Postmetaphysik und Religion: Beiträge zu Jürgen Habermas' „Auch eine Geschichte der Philosophie“*. [*Einführung in Habermas' Opus Magnum „Auch eine Geschichte der Philosophie“*]

Denken des Glaubens – ist das heute noch möglich?

Nachlese zu einem scheinbar selbstverständlichen Topos

Herbert Haslinger

„Denkerinnen und Denker des Glaubens“ ist dieser Sammelband und war die ihm zugrundeliegende Vorlesungsreihe der Theologischen Fakultät Paderborn im Wintersemester 2021/22 überschrieben. Bei deren Planung herrschte uneingeschränktes Einvernehmen über diesen Titel. Außerhalb jeder Strittigkeit stand und keiner Diskussion bedürftig erschien die damit angezeigte Verknüpfung von „Denken“ und „Glauben“. Auch hier wurde also ein in Theologie und Kirche weithin selbstverständlich gebrauchter Topos unhinterfragt als Prämisse unterstellt: die *Zusammengehörigkeit von Glaube und Denken*.

Das Verhältnis von Glaube und Denken, Glaube und Vernunft, Glaube und Wissen kann hier in diesem letzten Beitrag nicht als solches behandelt werden. Es wäre ein allzu weites Feld. Auch soll nicht in einer Metaperspektive nach Begründbarkeit, Möglichkeitsbedingung, Berechtigung oder Fragwürdigkeit des Bemühens gefragt werden, Glaube und Denken überhaupt in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Angeregt durch die dreizehn exemplarischen Ausformungen eines Denkens des Glaubens sollen – gleichsam in einer Paraperspektive, in einem Blick von der Seite – noch einige Überlegungen dazu angestellt werden, wie in Theologie und Kirche der Topos „Glaube und Denken“ gehandhabt wird und inwiefern heute überhaupt noch ein „Denken des Glaubens“ möglich ist.

1 Die Deklaration der Zusammengehörigkeit von „Glaube und Denken“

Wirft man in Theologie und Kirche die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Denken auf, werden reflexartig diverse Motive aktiviert, die signalisieren sollen, dass Glaube und Denken zweifelsohne zusammenhängen und zusammengehören. Man kleidet diese Annahme etwa in die feststehende Formel *fides et ratio* („Glaube

und Vernunft“) und kann sich damit – je nachdem, auf welcher Seite das theologisch-kirchliche Herz schlägt – sowohl auf eine Papst-encyklika¹ als auch auf die wissenschaftliche Theologie² berufen. Oder man greift sogleich auf eine denkbar hochstehende und altehrwürdige Autorität christlicher Theologie, auf Augustinus (354–430), zurück und stößt in dessen gigantischem Schrifttum auf ein veritables Arsenal an Zitaten. Dieser variiert nämlich den behaupteten Konnex von Glaube und Denken, von Glaube und Wissen, von Glaube und Erkennen³ in vielfachen Wendungen:

„*Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus*“ („Wir glauben, damit wir erkennen; wir erkennen nicht, damit wir glauben.“)⁴

„*[credere] nihil aliud est, quam cum assensione cogitare*“ („Glaube ist nichts anderes als mit Zustimmung denken.“)⁵

„*ergo intellege, ut credas, crede, ut intellegas*“ („Sieh also ein, um zu glauben, und glaube, um einzusehen!“)⁶

„*ideo credis, quia non capis, sed credendo fis idoneus ut capias. Nam si non credis, numquam capies*“ („Deswegen glaubst du, weil du nicht begreifst, aber durch das Glauben wirst du instand gesetzt zu begreifen. Daher wirst du niemals begreifen, wenn du nicht glaubst.“)⁷

„*quantulacumque ratio [...] antecedit fidem*“ („Dem Glauben geht wie gering auch immer Vernunft voraus.“)⁸

„*Intellectus enim merces est fidei*“ („Einsicht ist nämlich der Lohn des Glaubens.“)⁹

¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika *FIDES ET RATIO* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (VAPs 135), Bonn 1998.

² Vgl. die unter dem Titel „ratio fidei“ bei Pustet in Regensburg erscheinende Reihe wissenschaftlicher Arbeiten aus Theologie und Religionsphilosophie, herausgegeben von K. Müller, M. Striet und S. Wendel.

³ Vgl. K. Flasch, Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart ³2003, 314–326.

⁴ Augustinus, *De vera religione* 5,24.

⁵ Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* 2,5.

⁶ Augustinus, *Sermones* XL III 6,7 und 7,9.

⁷ Augustinus, *Tractatus in Ioannis evangelium* XXXVI 8,7.

⁸ Augustinus, *Epistulae* CXX 1,3.

⁹ Augustinus, *Tractatus in Ioannis evangelium* XXIX 7,6.

„*fides quaerit, intellectus invenit*“ („Der Glaube sucht, die Einsicht findet.“)¹⁰

Wohl noch häufiger wird der mehr als sechs Jahrhunderte nach Augustinus und beinahe ein Jahrtausend vor uns lebende und wirkende Anselm von Canterbury (1033–1109) in Anspruch genommen, um die Verknüpfung von Glaube und Denken zu deklarieren. Er schöpft aus dem reichhaltigen Gedankenreservoir Augustins, um sein berühmtes Diktum „*credo ut intelligam*“ („Ich glaube, damit ich verstehe.“)¹¹ zu kreieren. Insbesondere erfreut sich in der heutigen Theologie jene Formel des Anselm einer extensiven, emphatischen Verwendung, die ursprünglich als Titel seines später „Proslogion“ genannten Werkes diente: „*Fides quaerens intellectum*“ („Glaube, der Einsicht sucht“)¹². Man interpretiert die Redewendung dahingehend, dass es im Wesen des christlichen Glaubens selbst angelegt sei, durch Denken nach Einsicht zu streben, und dass dieser sich folglich von sich aus dem Anspruch vernunftgeleiteten Denkens unterstelle.

Der permanente affirmative Rekurs auf diese Motive der Zusammengehörigkeit von Glaube und Denken kommt nicht von ungefähr. Wir leben in einer Gesellschaft bzw. Kultur, die vom Prinzip der Rationalität durchtränkt ist, in der beinahe alle Lebensvollzüge den Gesetzmäßigkeiten einer rationalen Steuerung unterworfen werden und in der seit der Aufklärung, also nunmehr über mehr als zwei Jahrhunderte hinweg, das von Vernunft geleitete Denken als dominanter, unhintergehbare Maßstab für die Richtigkeit, Zustimmungswürdigkeit, Gültigkeit, Anerkennung, kurz: für die Wahrheit von Überzeugungen, Aussagen und Handlungen firmiert. Je mehr Wirkkraft die rationale Durchformung unseres gesellschaftlichen Lebens entfaltet, umso mehr wird dem religiösen Überzeugungssystem, das über lange Zeit unsere europäische Kultur bestimmte und gegen das sich die Menschen ihr Anrecht auf Aufklärung und freies Denken erst mühsam erkämpfen mussten – nämlich dem christlichen Glauben –, die Rolle jener Sphäre zugeschoben, die den schlecht-

¹⁰ Augustinus, De Trinitate XV 2,2.

¹¹ Anselm von Canterbury, Proslogion, in: Anselm von Canterbury, Proslogion. Anrede. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von R. Theis, Stuttgart 2005, 5–73, hier: 1 (20f.).

¹² Anselm von Canterbury, Proslogion (s. Anm. 11), Prooemium (8f.).

hinnigen Gegensatz zu Aufklärung, freiem Vernunftgebrauch und kritisch-objektivem Denken darstelle. Und umso mehr geraten die Anhänger dieses christlichen Glaubens, vor allem dessen amtliche und wissenschaftliche Repräsentanten (deren Wissenschaftlichkeit aber eben per se in Frage gestellt ist) unter Druck, die Zusammengehörigkeit bzw. Kompatibilität von Glaube und Denken aufzuzeigen. Mit der auf Dauer gestellten Reproduktion der „Glaube und Denken“-Motive wird seitens der Theologie und der Kirche signalisiert, dass man das Verhältnis zwischen Glaube und Denken geklärt habe und dass man sich auch über die Art des Zusammenhangs beider weitestgehend im Klaren sei. Glaube und Denken – so die Botschaft – würden ihrem Wesen nach stimmig zusammengehören; der Glaube sei nicht die Negation des vernunftgeleiteten Denkens, sondern habe dieses zu seiner eigenen Grundlage; Glaube und Denken seien wechselseitig aufeinander angewiesen, so dass der Glaube dem Denken Gehalte erschließen könne, die das Denken nicht aus sich selbst hinreichend erfasse – und umgekehrt; Glaube und die für ihn einstehende Kirche seien eben nicht mehr jene stumpfsinnigen, aufklärungsfeindlichen, antirationalen Relikte einer mythisch durchformten Vergangenheit, als die sie von glaubens- und kirchenfeindlichen Kräften einer (post-)modernen Gesellschaft immerzu verzeichnet werden, sondern würden das vernunftgeleitete Denken als dem Glauben gleichrangige und für den Glauben notwendige Form des menschlichen Existenzvollzugs wertschätzen. So bekommt die Rede von „Glaube und Denken“ einen unüberhörbar apologetischen, legitimatorischen Zungenschlag. Annonciert wird damit, dass es sich beim christlichen Glauben um ein mit dem Vernunftanspruch des aufgeklärten, neuzeitlichen Bewusstseins gänzlich verträgliches und zusammengehörendes Überzeugungssystem handle; dass mithin die Kirche als die Trägerinstitution dieses Glaubens auch in einer modernen, rational orientierten Gesellschaft ihren berechtigten und notwendigen Platz habe; und dass schließlich der diesem Glauben gewidmeten Wissenschaft, also der Theologie, eben doch der genuine Status einer dem neuzeitlichen Vernunftanspruch genügenden Wissenschaft zukomme.

2 Die anhaltende Subordination des Denkens unter den Glauben

Diese Legitimierungsfunktion des „Glaube und Denken“-Topos führt zu dessen Überplausibilität. Man sieht in ihm gleichsam einen „Anker“, den Theologie und Kirche in der rauen See der pluralisierten und heterogenen (Post-)Moderne auswerfen können, um darin einen festen Platz zu erlangen. Man erhofft sich von ihm eine Stabilisierung des eigenen Standes. Deshalb unterlässt man es lieber, die Prämisse der Passung und Zusammengehörigkeit von Glaube und Denken noch einmal tiefgründiger auf ihre wirkliche Tragfähigkeit hin zu hinterfragen. Es wird nicht mehr hinreichend die prinzipielle Frage gestellt, ob Glaube und Denken überhaupt zusammengehören, ob sie überhaupt gemeinsam vollzogen werden können, welche Spannungen es zwischen beiden gibt, wie genau das Verhältnis zwischen beiden zu denken ist, welche destruktiven Formen der Verhältnisbestimmung es gab und gibt. Akkurat solche Vergewisserungen wären aber notwendig, wollten Theologie und Kirche eine verlässliche Antwort darauf finden, ob und in welcher Weise heute ein Denken des Glaubens noch möglich ist. Es bedarf der kritischen (Selbst-)Prüfung, ob der Topos „Glaube und Denken“ in Theologie und Kirche auch wirklich im beschriebenen Sinne der wechselseitigen Abhängigkeit, des gleichrangigen Geltungsanspruchs, der gleichen Berechtigung zur kritischen Infragestellung und vor allem der Unterstellung des Glaubens unter den Anspruch des vernunftgeleiteten Denkens verstanden worden ist und wird – und ob er dem entsprechend wirklich als Legitimierung und Plausibilisierung des Glaubens heute ins Feld geführt werden kann. Der Befund einer solchen Prüfung fällt ernüchternd aus.

2.1 Augustinus

Die Desillusionierung beginnt bei Augustinus, der sich, wie die oben zusammengestellten Zitate veranschaulichen, als einer der ersten großen Theologen dem Verhältnis von Glaube und Denken gewidmet hat.¹³ Seine Einlassungen zur Thematik lassen stellenweise

¹³ Vgl. J. Brachtendorf, Augustinus und Habermas' „Genealogie nachmetaphysischen Denkens, in: ThGl 112 (2022) 104–119; E. Dassmann, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993, 86–100; Flasch, Augustin (s. Anm. 3),

durchaus auf die Wahrnehmung von Vernunft und Denken als einem eigenständigen und eigenwertigen Modus des Selbstvollzugs der menschlichen Person schließen, etwa wenn er versichert: „Glaube ist nichts anderes als mit Zustimmung denken“¹⁴ und „Dem Glauben geht wie gering auch immer Vernunft voraus“¹⁵. Allerdings bekommt man hier einen Umstand deutlich zu spüren, auf den in der Literatur zu Augustinus immerzu verwiesen wird: dass sich nämlich in der „Unübersichtlichkeit seines riesigen Œuvre“¹⁶ seine Positionen und Meinungen höchst vielschichtig, wechselhaft, ja auch widersprüchlich gestalten. So werden auch die eben zitierten positiven Gewichtungungen von Denken und Vernunft durch gegenläufige Aussagen konterkariert. Die Annahme, die Vernunft könne zur Erkenntnis Gottes führen, weist Augustinus schon in zwei seiner früheren Schriften in die Schranken mit diesen Auskünften:

„nihil in ecclesia catholica salubrius fieri, quam ut rationem praece-dat auctoritas“ („Nichts Heilsameres geschieht in der katholischen Kirche, als dass die Autorität den Vorrang vor der Vernunft hat“)¹⁷.

„Nam vera religio [...] omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest“ („Denn zur wahren Religion kann man unmöglich einen richtigen Zugang finden, ohne dass man sich der strengen Herrschaft der Autorität unterwirft.“)¹⁸

Nach ihm liegt es nicht in der Macht der Menschen, die Wahrheit mit den Mitteln ihrer Vernunft zu finden, sondern ihre Vernunft bedarf dazu der Glaubensaussagen in den Schriften der Offenbarung¹⁹, die – so ist nach der Logik der beiden zitierten Aussagen zu ergänzen – von der Autorität der katholischen Kirche vorgegeben wer-

314–326; T. Fuhrer, Augustinus, Darmstadt 2004, 80–83; M. Hailer, Glauben und Wissen. Arbeitsbuch Theologie und Philosophie, Göttingen 2006, 65–73; A. Hoffmann, Hermeneutische Fragen, in: V. H. Drecoll (Hg.), Augustin Handbuch, Tübingen 2007, 461–469.

¹⁴ Augustinus, De praedestinatione sanctorum 2,5.

¹⁵ Augustinus, Epistulae CXX 1,3.

¹⁶ Flasch, Augustin (s. Anm. 3), 3.

¹⁷ Augustinus, De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum I 25,47.

¹⁸ Augustinus, De utilitate credendi 21.

¹⁹ Vgl. Augustinus, Confessiones VI 5,8.

den. In Konsequenz dazu muss er auch ein Surplus, einen Mehrwert, einen Überhang des Glaubens gegenüber dem denkerischen Erkennten behaupten:

„*quod ergo intellego, id etiam credo; at non omne, quod credo, etiam intellego. Omne autem, quod intellego, scio; non omne, quod credo, scio*“ („Was ich also erkenne, das glaube ich auch; aber nicht alles, was ich glaube, erkenne ich auch. Alles, was ich erkenne, weiß ich; aber ich weiß nicht alles, was ich glaube.“)²⁰

Man sieht: Vernunft und Denken firmieren bei Augustinus mitnichten als mit dem Glauben gleichrangige und für den Glauben notwendige Vermögen des Menschen; sie können keinen richtigen Zugang zur „wahren Religion“, also zur rechten Erkenntnis Gottes bieten; sie haben sich vielmehr der Autorität der Kirche zu unterwerfen. Kurt Flasch attestiert deshalb „seinem Begriff des Glaubens [...] eine anti-rationalistische Wende“²¹.

2.2 Anselm von Canterbury

Auf ähnlich frappierende Weise kippt das Bild, wenn der Blick darauf gerichtet wird, wie Anselm von Canterbury eigentlich sein Prinzip *fides quaerens intellectum* verstanden hat.²² Mit dessen Verwen-

²⁰ Augustinus, De magistro XI 37.

²¹ Flasch, Augustin (s. Anm. 3), 314.

²² Vgl. H. U. von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II, Einsiedeln 1962, 219–263; K. Barth, Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms (Karl Barth-Gesamtausgabe 13/Abt. II), Zürich ³2002 (erstmalig 1931); W. Christe, Sola ratione. Zur Begründung der Methode des intellectus fidei bei Anselm von Canterbury, in: ThPh 60 (1985) 341–375; I. U. Dalferth, Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, in: ZThK 81 (1984) 54–105; I. U. Dalferth, Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion, in: ders., Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 51–94; S. Ernst, Anselm von Canterbury (Zugänge zum Denken des Mittelalters 6), Münster 2011; K. Jacobi, Begründen in der Theologie. Untersuchungen zu Anselm von Canterbury, in: PhJ 99 (1992) 225–244; K. Kienzler, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg i. Br. 1981; K. Kienzler, Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury (BDS 27), Würzburg 1997; J. L. Scherb, Anselms philosophische Theologie. Programm – Durchführung – Grundlagen (MPhS NF 15), Stuttgart 2000; R. Schönberger, Anselm von Canter-

dung in heutigen Diskursen um die Stellung des christlichen Glaubens wird ja, wie schon gesagt, vielfach die Vorstellung insinuiert, der Glaube würde von sich aus nach Einsicht durch Vernunft streben und sich so dem ihm vorausgehenden Anspruch des vernunftgeleiteten Denkens unterstellen. Dieses heutige Verständnis des anselmischen Diktums ist aber unüberhörbar von unserer heutigen Vorstellung einer autarken Vernunft geleitet, die als Kriterium von Wahrheit und Richtigkeit jeder Reflexion eines Denkinhalts als Anspruch vorgeordnet ist. Hier nun erweist sich einmal mehr, dass, wenn Menschen – zumal Menschen in ganz unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Kontexten – dieselben Wörter gebrauchen, nicht unbedingt dasselbe gemeint ist. Auch dem *fides quaerens intellectum* des Anselm liegt ein Verständnis von Vernunft zugrunde, „das sich von einem neuzeitlichen Verständnis autonomer Vernunft deutlich unterscheidet“²³. Es ist ein Verständnis menschlicher Vernunft, wonach diese, gerade wenn sie dem ihr inhärenten Prinzip der eigenen Autonomie gerecht werden will, sich ihrer eigenen Voraussetzungen bewusst werden muss, d. h. anerkennen muss, was ihr vorausgehend Gültigkeit hat. Dieses gegenüber der autonomen Vernunft Vorgültige und ihr Vorausgehende ist nach Anselm der Umstand, dass die Vernunft, bevor sie sich als Vernunft vollzieht, immer schon von Gott in Anspruch genommen und auf ihn hin geordnet ist. Nur in dem Maße, in dem die Vernunft Gott als den ihr vorgängigen, umfassenden Grund anerkennt, kann sie als Ausweis der Gottesebenbildlichkeit des Menschen gelten. Vernunft nach Anselm ist also eine theonome, vorgängig zu allen ihren Vollzügen von Gott her bestimmte Vernunft. Die menschliche Vernunft vollzieht sich folglich nur dort auf rechte Weise, wo sie sich für ihren Bezug zu Gott öffnet und ihre Bestimmung durch Gott annimmt. Aus dieser vorgültigen Bestimmung der Vernunft durch Gott wird nun – im Rahmen eines fröhscholastischen Denkens gleichsam zwangsläufig – eine Vorgültigkeit und Vorordnung des Glaubens gegenüber der Vernunft.

bury, München 2004; K.-F. Ubbelohde, Glaube und Vernunft bei Anselm von Canterbury. Eine Studie zur Genese systematischer Theologie und zum Verhältnis von „Theologia“ und „Philosophia“ zwischen Patristik und Frühscholastik, Göttingen 1969; H. Verweyen, Anselm von Canterbury. 1033–1109. Denker, Beter, Erzbischof, Regensburg 2009.

²³ Ernst, Anselm von Canterbury (s. Anm. 22), 27.

Denn ihre Bereitschaft, sich der Vorbestimmung durch Gott zu unterwerfen, kann die menschliche Vernunft nur erweisen, indem sie sich dem Glauben an Gott unterstellt. Bevor also der Glaube Gegenstand des Denkens einer autonomen Vernunft werden kann, ist er als deren ermöglichende und legitimierende Vorgabe anzuerkennen.²⁴ Anselm selbst liefert einen Beleg für dieses andere Vernunftverständnis mit dem vollständigen Wortlaut seines *credo ut intelligam*:

„*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia ‚nisi credidero, non intelligam‘*“ („Ich suche ja auch nicht zu verstehen, um zu glauben, sondern glaube, um zu verstehen. Denn auch das glaube ich: Wenn ich nicht glaube, werde ich nicht verstehen.“)²⁵

Eindeutig firmiert hier der Glaube als die Voraussetzung, die Vorgabe, die ermöglichende Bedingung eines rechten Denkens und Erkennens. Nicht das Denken führt zu einem Glauben, sondern der vorausgehende und vorgegebene Glaube führt zur Erkenntnis. Deshalb

„ist es für ein authentisches Verständnis von Anselms Vorgangsweise wichtig einzusehen, dass nach ihr der Glaube selbst ein Überzeugtwerden der Vernunft im freien Nachdenken der Glaubensgeheimnisse fordert. Die vom Glauben angestoßene Vernunft soll mit ihren eigenen Mitteln ihre Fähigkeit ausloten, die Offenbarung zu vernehmen und zu verstehen. Sie soll in voller Freiheit nachzeichnen können, was die Offenbarung sie gelehrt hat. Diese Forderung des ‚intelligere fidei‘ hat für Anselm zu tun mit einer ‚Pflicht der Dankbarkeit gegenüber dem Offenbarungswort‘ [Hans Urs von Balthasar]. [...] Nach Anselm erkennen wir also zuerst mittels der Offenbarung die Existenz Gottes, die Trinität, die Erlösung durch das Leiden und Sterben Jesu Christi usw. Aber alle diese Sachverhalte sind dann hinterher auch ‚rationibus necessariis‘ ‚remoto Christo ... quasi nihil sciatur de Christo‘ zu beweisen. Für diesen Beweisgang selbst sind die theologischen Erkenntnisquellen Schrift, Tradition und kirchli-

²⁴ Vgl. ebd. 27f.; Christe, *Sola ratione* (s. Anm. 22); Kienzler, *Glaube und Denken* (s. Anm. 22), 79–133.

²⁵ Anselm von Canterbury, *Proslogion* (s. Anm. 11), 1 (20f.).

ches Lehramt keine methodischen Instanzen mehr. Vielmehr geht Anselm [...] von der Überzeugung aus, der Mensch sei Ebenbild Gottes durch die Vernunft und es müsse deshalb, nachdem die Vernunft durch den Glauben von ihrer Selbstverfinsterung gereinigt worden ist, ein Wiedererkennen Gottes in der menschlichen Grundstruktur (und mittelbar in der Natur) aus eigener autonomer Kraft möglich sein. Anselm ist also in diesem ganz wesentlichen Sinne ‚Fundamentaltheologe‘, dass es ihm einmal auf die Überführung der Torheit des Ungläubigen, zum anderen aber auch auf die eigene Einsicht in die Vernünftigkeit des Glaubens ankommt.“²⁶

So also ist Anselms Diktum zu verstehen: Die Vernunft darf und soll gewiss „freies Nachdenken“ betreiben. Aber ihr steht gegenüber dem Glauben eben nur ein *Nach*-Denken zu, ein Denken, *nachdem* die Inhalte des Glaubens vorgegeben worden sind. Die Freiheit der Vernunft besteht darin „*nachzuzeichnen*“, was aus den genuinen Erkenntnisquellen des Glaubens, nämlich Schrift, Tradition und Lehramt, als feststehender, nicht mehr zur Disposition zu stellender Inhalt des Glaubens vorgezeichnet, definiert ist. Zwar darf sich der Mensch gleichsam in die künstliche „Labor“-Situation begeben, in der er unter der fiktiven Voraussetzung, von den Glaubensinhalten nichts zu wissen – wie wenn er von Christus nichts wüsste („*quasi nihil sciatur de Christo*“) –, allein mit den Mitteln seiner Vernunft über die Inhalte des Glaubens nachdenkt. Aber dieses Denken des Glaubens kann per definitionem nicht dazu führen, dass Inhalte des Glaubens hinterfragt, dass mit vernünftigen Argumenten bestimmte vorgegebene Glaubensinhalte als unrichtig aufgezeigt oder dass durch diesen freien Vernunftgebrauch neue Erkenntnisse dem Glauben hinzugefügt werden. Das Denken des Glaubens kann nur die vorgegebenen Gehalte des Glaubens nachträglich beweisen, um so gleichsam den zusätzlichen Effekt zu erzielen, dass die Glaubensinhalte auch nach den Maßstäben der „reinen“ Vernunft als einsichtig gelten können. Es ändert jedoch nichts an den substantiellen Inhalten oder an der Geltungskraft des Glaubens, da dieser schon vor

²⁶ G. Larcher, Modelle fundamentaltheologischer Problematik im Mittelalter, in: HfTh 4 (1988) 334–346, hier: 337; vgl. ähnlich Ernst, Anselm von Canterbury (s. Anm. 22), 24.

und unabhängig von einem solchen vernunftgeleiteten Nach-Denken unhintergehbare, unbedingte Gültigkeit hat. Zwar bekommt die Vernunft die Rolle des Kriteriums der Gottesebenbildlichkeit zugesprochen, aber eben nur unter der Bedingung, dass es sich nicht einfach um die pure menschliche Vernunft handelt, sondern um die von ihrer „Selbstverfinsterung“ gereinigte Vernunft. Das bedeutet: Die Vernunft an und für sich gilt als etwas Verfinstertes, das zu seiner Aufklärung des Glaubens als der reinigenden Kraft bedarf. Das Denken des Ungläubigen, d. h. das Denken, dem nicht die bewusste, vollständige und vorbehaltlose Annahme des Glaubens als eigener Maßgabe vorangeht, ist schlichtweg „Torheit“.

Das anselmische *fides quaerens intellectum* weist demnach eine ganz andere Sinnrichtung auf als jene, mit der es heute immerzu als Beleg der Anschlussfähigkeit des Glaubens an das neuzeitliche Denken rezipiert wird. Es beschreibt keinen Glauben, der von sich aus nach Einsicht durch Vernunft strebt, der sich vor dem Anspruch menschlicher Vernunft zu bewähren sucht und der sich offen dem freien vernunftgeleiteten Denken der Menschen aussetzt. Ihm unterliegt die Vorstellung eines Glaubens, dessen Gehalte unabhängig von Vernunft und Denken vorgegeben sind und vor dem sich die menschliche Vernunft bewähren muss, indem sie ihm Zustimmung erweist. Hier geht es nicht darum, dass der Glaube nach Denken, d. h. nach Einsicht durch Vernunft, strebt und sich in diesem Sinn auf das Denken zubewegt; es geht darum, dass der Glaube – auch diese Bedeutung beinhaltet das lateinische *quaerere* – das Denken „verhört“, d. h. vor sich zu Gericht zitiert, und sich in diesem Sinn das Denken untertan macht. Vergewärtigt man sich dieses vom neuzeitlichen Verständnis autonomer Vernunft deutlich unterschiedene Vernunftverständnis, tritt zutage, wie wenig sich das *fides quaerens intellectum* Anselms dazu eignet, heute eine verträgliche Passung zwischen Glaube und Vernunftanspruch zu behaupten.

2.3 Joseph Ratzinger und Johannes Paul II.

Es mag sich der naheliegende Reflex der Beschwichtigung regen, dass es sich bei dieser Sicht des Verhältnisses von Glaube und Denken eben um das Verständnis des Anselm von Canterbury, mithin um eine vor beinahe eintausend Jahren formulierte Position handle, die jedoch mittlerweile überwunden sei. Das wäre zu beruhigend,

um wahr zu sein. In seiner berühmten „Einführung in das Christentum“ schreibt Joseph Ratzinger im Jahr 1968:

„Es gibt im Glauben einen Vorrang des Wortes vor dem Gedanken, der ihn strukturell von der Bauart der Philosophie abhebt [...] so dass nicht der Gedanke sich seine Wörter schafft, sondern das gegebene Wort dem verstehenden Denken den Weg weist.“²⁷

Fügt man dem noch die Klärung hinzu, dass mit „Wort“ hier selbstredend nicht der physische Akt des tonalen Redens und auch nicht der sichtbare Teil des geschriebenen Textes, sondern summarisch das Wort der Offenbarung Gottes gemeint ist, das sich in den vielen Wörtern der vorgegebenen Lehrinhalte des christlichen Glaubens ausfaltet und manifestiert, dass hier also „Wort“ synonym für „Glaube“ steht, dann zeigt sich dieselbe Denkform wie bei Anselm: Der Glaube ist das vorgegebene Gültige; ihm kommt ein Vorrang vor dem Denken zu; Bestimmung des Denkens ist es, den vorgegebenen Glauben affirmativ zu verstehen. Nicht das Denken weist dem Glauben, sondern der vorrangige Glaube weist dem Denken den Weg – und zwar in dieser Monolinearität; von einer Orientierungsrelevanz des Denkens für den Glauben ist nicht die Rede. In Sachen Glaube kann das Denken nicht „seine Wörter schaffen“, will sagen: nicht von sich aus zu Inhalten und Erkenntnissen kommen.

In noch schärferer Diktion kommt das von Joseph Ratzinger intonierte Schema der Subordination des Denkens unter den Glauben in der Enzyklika „*Fides et ratio*“ von Papst Johannes Paul II. (1978–2005) zur Geltung.²⁸ Mit ihr liegt die umfassendste Äußerung

²⁷ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 62f.

²⁸ Als Auswahl an Kommentaren und Stellungnahmen vgl. H. Beck, Vernunft und Glaube. Philosophische Bemerkungen zur Enzyklika „Glaube und Vernunft“, in: IKaZ 28 (1999) 453–457; F. Gruber, Wahrheit und Sinn. Zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II., in: ThPQ 148 (2000) 176–184; P. Hünermann, Fides et Ratio – einst und jetzt, in: ThQ 189 (2009) 161–177; A. Kolb u. a., Fides et ratio. Inhalt und Würdigung, in: ZKTh 122 (2000) 265–280; P. Koslowski, A. M. Hauk (Hg.), Die Vernunft des Glaubens und der Glaube der Vernunft. Die Enzyklika Fides et Ratio in der Debatte zwischen Philosophie und Theologie, München 2007; K. Müller, Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“, in: HerKorr 53 (1999) 12–17; K. Müller, Das kirchliche Lehramt und die Philosophie. Eine brisante Beziehung, die zu denken gibt, in: ThGl 90 (2000) 417–432; G. Pöltner, Anmerkungen zur Enzykli-

zum Glaube-Vernunft-Verhältnis vor, die im Rahmen des ordentlichen Lehramts in jüngerer Zeit verlaublich worden ist und die nicht nur das Einvernehmen des damaligen Vorsitzenden der römischen Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, genießt²⁹, sondern in diesem wohl auch zu großen Teilen ihren ursprünglichen Autor hat. Sie zeichnet anhand des Bildes der „Kreisbewegung“ ein scheinbar verträgliches, von gegenseitiger Achtung und wechselseitiger Einwirkung geprägtes Verhältnis zwischen Glaube und Denken. Demnach soll

„[...] die Beziehung, die sich zwischen Theologie [als der Sachwalterin des gelehrten Glaubens; Verf.] und Philosophie [als der Domäne des vernunftgeleiteten Denkens; Verf.] anbahnen soll, in Form einer Kreisbewegung erfolgen. Für die Theologie wird das in der Geschichte geoffenbarte Wort Gottes stets Ausgangspunkt und Quelle sein, während das letzte Ziel nur das in der Aufeinanderfolge der Generationen nach und nach vertiefte Verständnis des Gotteswortes sein kann. Da andererseits das Wort Gottes Wahrheit ist (vgl. *Joh* 17,17), muss zu seinem besseren Verständnis die menschliche Suche nach der Wahrheit, das heißt das unter Respektierung der ihm eigenen Gesetze entwickelte Philosophieren [sprich: vernunftgeleitete Denken; Verf.], nutzbar gemacht werden. [...] entscheidend ist, dass bei der Suche nach dem Wahren innerhalb einer Bewegung, die sich, ausgehend vom Wort Gottes, um dessen besseres Verständnis bemüht, die Vernunft

ka „Fides et ratio“, in: ThGl 90 (2000) 433–448; R. Schaeffler, „Die beiden Flügel des Geistes“. Versuch eines Überblicks über Themen und Leitgedanken der neuen Enzyklika „Fides et ratio“, in: ThGl 90 (2000) 467–488; M. Seckler, Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie. Der innovative Beitrag der Enzyklika „Fides et Ratio“ vom 14. Sept. 1998 zur Theologischen Erkenntnislehre, in: ThQ 184 (2004) 77–91; C. Sedmak, Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung (QD 204), Freiburg i. Br. 2003, 396–401; J. Splett, „Fides et Ratio“. Philosophisch gelesen, in: MThZ 51 (2000) 63–79; H. Waldenfels, „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000; P. Weingartner (Hg.), Glaube und Vernunft. Interdisziplinäres Streitgespräch zur Enzyklika Fides et Ratio (Wissenschaft und Religion 9), Frankfurt a. M. 2004.

²⁹ Vgl. J. Ratzinger, Die Einheit des Glaubens und die Vielfalt der Kulturen. Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika „Fides et ratio“, in: ThGl 89 (1999) 141–152.

des Glaubenden ihre Denkfähigkeiten einsetzt. Im übrigen ist klar, dass die Vernunft, wenn sie sich innerhalb dieser beiden Pole – Wort Gottes und sein besseres Verständnis – bewegt, gleichsam darauf hingewiesen, ja in gewisser Weise dazu angehalten wird, Wege zu meiden, die sie außerhalb der geoffenbarten Wahrheit und letzten Endes außerhalb der reinen, einfachen Wahrheit führen würden; sie wird sogar angespornt, Wege zu erforschen, von denen sie von sich aus nicht einmal vermutet hätte, sie je einschlagen zu können. Aus diesem Verhältnis zum Wort Gottes in Form der Kreisbewegung geht die Philosophie [das Denken; Verf.] bereichert hervor, weil die Vernunft neue und unerwartete Horizonte entdeckt.“³⁰

Was hier beschrieben wird ist alles andere als eine Kreisbewegung, in der es zu einer wechselseitigen Prüfung und Prägung zwischen Glaube und Denken kommen würde. Der Glaube – im Sinne des in Lehrinhalte gefassten Gotteswortes – gilt selbstverständlich als der unverrückbare und unabänderliche Pflock der Wahrheit. Dem Denken kommt es lediglich zu, sich „innerhalb“ des mit dem Glauben gesetzten Rahmens, nämlich auf der eindimensionalen Linie zwischen vorgegebenen Glaubensinhalten und deren besserem Verständnis, zu bewegen, indem es zur immer besseren Thematisierung, d. h. zur Bekräftigung der gegebenen Glaubensinhalte beiträgt. Nicht aber steht es dem Denken zu, sich außerhalb dieses hermeneutischen Reflexionscontainers zu begeben und aus eigenem Stand heraus Inhalte des Glaubens zu hinterfragen oder mit Bedeutungen zu füllen. Wege, die das Denken außerhalb des Rahmens des vorgegebenen Glaubens beschreiten würde, werden per se als Wege weg von der Wahrheit, als Irrwege gebrandmarkt. In der so gedachten Beziehung zwischen Glaube und Denken ist es einseitig das Denken, das durch seine Ausrichtung am vorgegebenen Glauben mit neuen Erkenntnissen bereichert wird. Dass auch in der umgekehrten Richtung des Bedingungs Zusammenhangs der Glaube durch das freie vernunftgeleitete Denken zu bereichernden Erkenntnissen und neuen Wahrnehmungsperspektiven kommen könnte, die er nicht schon selber in

³⁰ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *FIDES ET RATIO* (s. Anm. 1), Nr. 73.

sich birgt und nicht aus sich heraus generieren kann, ist nicht vorgeesehen.

Bei diesen Erwägungen um das Verhältnis von Glaube und Denken handelt es sich keineswegs um abstrakte, wirklichkeitsferne, für die reale Praxis irrelevante Wolkenschiebereien. Das zeigt sich dort, wo die Enzyklika beschreibt, wie das dargelegte Glaube-Denken-Verhältnis in der Ausübung des kirchlichen Lehramts operationalisiert wird:

„Das kirchliche Lehramt kann und soll daher im Lichte des Glaubens autoritativ seine kritische Unterscheidungskraft gegenüber den Philosophien und Auffassungen ausüben, die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmen. Aufgabe des Lehramtes ist es vor allem anzugeben, welche philosophischen Voraussetzungen und Schlussfolgerungen mit der geoffenbarten Wahrheit unvereinbar wären, und zugleich die Forderungen zu formulieren, die der Philosophie [das heißt: dem Denken; Verf.] unter dem Gesichtspunkt des Glaubens auferlegt werden. [...] Die Kirche hat die Pflicht anzuzeigen, was sich in einem philosophischen System als unvereinbar mit ihrem Glauben herausstellen kann. Denn viele philosophischen Inhalte, wie die Themen Gott, Mensch, seine Freiheit und sein sittliches Handeln, rufen die Kirche unmittelbar auf den Plan, weil sie an die von ihr gehütete geoffenbarte Wahrheit rühren. Wir Bischöfe haben, wenn wir diese Unterscheidung anwenden, die Aufgabe, ‚Zeugen der Wahrheit‘ zu sein bei der Ausübung eines demütigen, aber unermüdlichen Dienstes, den jeder Philosoph [das heißt: jeder denkende Mensch; Verf.] anerkennen sollte, zum Vorteil der *recta ratio*, das heißt der Vernunft, die über das Wahre in rechter Weise nachdenkt.“³¹

Die Quintessenz der hier postulierten Umsetzung des Glaube-Denken-Verhältnisses in ein (Selbst-)Konzept des kirchlichen Lehramts lässt sich ziemlich bündig zusammenfassen: Das kirchliche Lehramt sieht demnach seine Aufgabe darin, durch autoritative Weisungen und Interventionen jedes Denken, das nicht mit der vorgegebenen Glaubenslehre der Kirche übereinstimmt, als der Wahrheit des Glaubens widersprechend zu verurteilen, solches Denken, sofern es in

³¹ Ebd. Nr. 50; vgl. auch ebd. Nr. 51.52.53.54.61.65.78.

seinem Autoritätsbereich stattfindet, nach Möglichkeit zu unterbinden und verbindliche Anforderungen für ein rechtes Denken, d. h. Richtlinien für ein „lehramtlich erlaubtes“ Denken, zu formulieren.³² Vor dem Hintergrund dieser Konzeption des kirchlichen Lehramtes bekommt ein vielzitiertes Motiv der Enzyklika eine pikante Aussagequalität. Ihr erster Satz lautet: „Glaube und Vernunft (*Fides et ratio*) sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt.“³³ Das Bild der beiden Flügel wurde von manchen Rezipienten und Kommentatoren der Enzyklika emphatisch, teils sogar enthusiastisch als Ausdruck der Gleichwertigkeit von Glaube und Vernunft aufgegriffen. Hans Waldenfels etwa zögert nicht, mit Blick auf diese Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft dem „große[n] Papst Johannes Paul II.“ eine geistige Leistung zu attestieren, die „an den Aufruf Immanuel Kants zum ‚Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit‘ erinnert“³⁴. Schon die Tatsache, dass sowohl Medien als auch Wissenschaften außerhalb der vatikanischen Denkkreise die Enzyklika bei ihrer Veröffentlichung als „eine Abrechnung mit dem Nihilismus und dem Relativismus der westlichen Philosophie“ sowie als Verurteilung des kritischen und selbstkritischen Denkens der Moderne und Postmoderne empfanden³⁵, sollte von einer solchen Überhöhung abhalten. Vor allem aber drängt sich für die Gläubigen – die hier übrigens von vornherein zu geistigen Zaungästen degradiert sind, weil der Papst seine Enzyklika ausschließlich an die „Brüder im Bischofsamt“ adressiert – mit dem Flügel-Bild ein ganz anderer Eindruck auf. In Anbetracht der hier vertretenen Kon-

³² Wenn man in Bezug auf das so gezeichnete Verhältnis von Glaube und Vernunft von einem „komplementäre[n] Verhältnis“ spricht, mit dem „sich die Enzyklika harmonisch in die Bemühungen ein[fügt], das Verhältnis von Glauben und Vernunft als friktionsfreies zu charakterisieren“ (Sedmak, Katholisches Lehramt und Philosophie [s. Anm. 28], 401), dann handelt es sich wohl um eine allzu wohlwollende, harmonisierende Interpretation.

³³ Papst Johannes Paul II., Enzyklika FIDES ET RATIO (s. Anm. 1), [Prolog].

³⁴ H. Waldenfels, Glaube und Vernunft – mit zwei Flügeln zur Wahrheit. Zur Enzyklika *Fides et ratio* des sel. Johannes Pauls II. (o. O., o. J., o. S.), in: [https://www.hans-waldenfels.de/download/fides %20_et_ratio.pdf](https://www.hans-waldenfels.de/download/fides%20et_ratio.pdf) (Zugriff: 19.6.2022).

³⁵ Vgl. L. Ring-Eifel, Eine denkwürdige Enzyklika – nicht nur für Philosophen (14. September 2018), in: <https://www.katholisch.de/artikel/18911-eine-denkwuerdige-enzyklika-nicht-nur-fuer-philosophen> (Zugriff: 19.6.2022).

zeption des kirchlichen Lehramts und des darin implizierten Glaube-Vernunft-Verhältnisses empfindet man sich als gläubiger Mensch wie auch als theologisch reflektierende Person eher in der Rolle einer Vogelmarionette, die zwar zwei Flügel hat, die damit aber an den dirigierenden Fäden des kirchlichen Lehramts hängt.

Wie die Ausübung eines so verstandenen kirchlichen Lehramts in concreto aussieht, hat Johannes Paul II. schon 1994 gezeigt, als er in seinem Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* „kraft seines Amtes“ als endgültige Entscheidung dekretierte, dass Frauen nicht zum sakramentalen Weiheamt der Kirche zugelassen werden und „dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“³⁶. Nach einhelliger Auslegung – die von den Trägern des kirchlichen Lehramts seither nie dementiert, sondern vielmehr bekräftigt worden ist – war dieser Lehrentscheid nicht nur als Verbot der faktischen Weihe von Frauen zu Priesterinnen zu verstehen, sondern auch als Verbot, die Spendung der sakramentalen Weihe an Frauen überhaupt noch als Frage zu behandeln. Die Vertretung einer anders lautenden Meinung oder auch nur die offene Diskussion über unterschiedliche Positionen dazu brandmarkte der damalige Papst damit als Verstoß gegen die kirchliche Glaubenslehre. Deutlicher kann man Missachtung, Negation und zwangsvolle Unterbindung freien Denkens nicht zeigen. Träger des kirchlichen Lehramtes, die ein solches Machtgebaren an den Tag legen, unterschreiten und verletzen damit ein fundamentales Gut der abendländischen Kultur, nämlich das Recht des Menschen auf Vernunftgebrauch und freie Meinungsäußerung. Der Renaissance-Philosoph Pico della Mirandola (1463–1494) hat diese Basisannahme des abendländischen Menschenbildes in seiner Rede „Über die Würde des Menschen“ Gott selbst in den Mund gelegt in Form einer fiktiven Ansprache an den Menschen:

„Daher ließ sich Gott den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, stellte ihn in die Mitte der Welt und sprach zu ihm: ‚Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen

³⁶ Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe (VApS 117), Bonn 1994, Nr. 4.

Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.³⁷ [...] In den Menschen [...] hat der Vater gleich bei seiner Geburt die Samen aller Möglichkeiten und die Lebenskeime jeder Art hineingelegt. Welche er selbst davon pflegen wird, diejenigen werden heranwachsen und werden in ihm Früchte bringen. Wenn er nur die des Wachsens pflegt, wird er nicht mehr denn eine Pflanze sein. Pflegt er nur die sinnlichen Keime, wird er gleich dem Tiere stumpf werden. Bei der Pflege der rationalen wird er als ein himmlisches Wesen hervorgehen. Bei der Pflege der intellektualen wird er ein Engel und Gottes Sohn sein.³⁷

Wenn man die Prämisse Picos teilt, dass der freie Gebrauch des eigenen Geistes und die Fähigkeit, sich nach eigenem Willen und nach eigener Meinung frei entwickeln zu können, die spezifische Differenz des Menschen gegenüber allen anderen Geschöpfen Gottes und somit seine Würde ausmacht, und dass die Möglichkeit des freien Geistgebrauchs dem Menschen von Gott selbst gegeben ist, muss man daraus die Folgerung ziehen: Akte kirchlicher Instanzen, die es Menschen verbieten wollen, durch Gebrauch ihres Geistes über

³⁷ Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, Zürich 1988, 10f.

Wirklichkeiten und Fragen ihres Lebens nachzudenken, sich darüber eine eigenständige Meinung zu bilden, diese offen zu äußern und darüber mit anderen in einen freien Austausch zu treten, verletzen die Würde des Menschen. Und: Sie sind letztendlich blasphemisch, weil sie sich anmaßen, über etwas zu verfügen, was Gott in seiner Unverfügbarkeit den Menschen gegeben hat.

2.4 Fazit

Als Theologin und Theologe muss man einräumen: So klar wie behauptet gestaltet sich das Verhältnis zwischen Glaube und Denken doch nicht. Und ob sich Theologie und Kirche einer Gesellschaft, die dem für alle Menschen gleichermaßen und gemeinsam geltenden Anspruch des freien, vernunftgeleiteten Denkens untersteht, anhand des Topos „Glaube und Denken“ als Diskurspartner und als gesellschaftsgestaltende Kräfte anbieten können, erscheint gerade angesichts der Einlassungen von Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika *„Fides et ratio“* mehr als fraglich. Letztere ist bislang nicht demontiert oder korrigiert worden; sie gilt nach wie vor als maßgebliche Position des kirchlichen Lehramts zur Thematik. Auch Papst Franziskus beruft sich im einschlägigen Abschnitt „Der Dialog zwischen Glaube und Vernunft“ seiner Enzyklika *„Lumen fidei“* zustimmend darauf.³⁸ Als Theologin und Theologe kann man das *fides quaerens intellectum* oder ähnliche Motive durchaus für sich als neuzeitlich kompatible Unterstellung des Glaubens unter den Anspruch des vernunftgeleiteten Denkens verstehen. Aber die wissenschaftlich-theologische Redlichkeit gebietet es, im Diskurs mit anderen Wissenschaften und Gesellschaftskräften zunächst einzugestehen und offen zu legen, dass bis herauf zu den jüngsten und aktuell gültigen Äußerungen des kirchlichen Lehramts die Verhältnisbestimmung genau gegenläufig dazu im Sinne einer Subordination des Denkens unter den Glauben vorgenommen wird. Man sollte also mit solchen Formeln der Zusammengehörigkeit von Glaube und Denken nicht einfach suggerieren, Theologie und Kirche hätten das Verhältnis von Glaube und Denken längst in dem Sinne geklärt, dass der christliche

³⁸ Papst Franziskus, Enzyklika *LUMEN FIDEI* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über den Glauben (VApS 193), Bonn 2013, Nr. 32–34.

Glaube sich passgenau mit dem Anspruch einer neuzeitlichen, kritischen Vernunft zusammenfügen würde.

So ergibt sich an dieser Stelle eine erste Antwort auf die Titelfrage. Wenn das Verhältnis von Glaube und Denken im Sinne einer derartigen Subordination des Denkens unter den Glauben, genauer: unter die lehramtlich vorgegebenen Glaubensinhalte, verstanden wird, dann ist ein Denken des Glaubens – zumindest ein solches, in dem der Mensch sich selbst als denkendes Subjekt gerecht wird – heute wohl nicht mehr möglich. Und wer aus dem Raum von Theologie und Kirche den Menschen heute im Habitus einer domestizierenden Beschränkung des freien Denkens durch normative Glaubenslehren gegenübertritt, darf sich nicht wundern und nicht darüber beschweren, wenn die Menschen von einem solchen Glauben nichts mehr wissen und über einen solchen Glauben nicht mehr nachdenken wollen.

3 Das Verhältnis von Glaube und Denken als Frage der Macht

Allerdings haftet an der Rede von „Glaube und Denken“, neben der bleibenden Spannung gegenüber dem neuzeitlichen Vernunftanspruch, noch eine andere, weithin ausgeblendete bzw. tabuisierte Problematik. Der Allgemeinplatz „Glaube und Denken“ leidet zunächst unter der Unbedachtheit, dass bei seiner Verwendung meist unreflektiert bleibt, in welchem Sinn dabei von „Glaube“ die Rede ist. In Anbetracht der Tatsache, dass seit Augustins Grundunterscheidung zwischen Glaubensinhalt (*fides, quae creditur*) und Glaubensakt (*fides, qua creditur*)³⁹ die Differenzierung zwischen verschiedenen Modalitäten des Glaubens zum Basisrepertoire der Theologie gehört, sollte man eigentlich erwarten können, dass auch die Verhältnisbestimmung von Glaube und Denken entsprechend differenziert vorgenommen wird. Es müsste entsprechend einer klassischen Typologie geklärt werden, ob „Glaube“ im kognitiven Sinne einer Wissensform oder im existentiellen Sinn eines personalen Aktes verstanden wird. Als Wissensform kann „Glaube“ entweder das Fürwahr-Halten von Behauptungen oder den Inhalt der für wahr gehaltenen

³⁹ Vgl. Augustinus, De Trinitate XIII 2,5.

tenen Behauptungen meinen. Als personaler Akt ist „Glaube“ entweder das Vertrauen, das in jemanden oder etwas gesetzt wird, oder die existentielle Orientierung, anhand der das eigene Leben ausgerichtet wird.⁴⁰ Weil aber eben eine diesbezügliche Klärung meist unterbleibt, kann sich in die Verwendung des „Glaube und Denken“-Topos die Unstimmigkeit einschleichen, dass die einen bei „Glaube“ an einen existentiell-personalen Akt denken, während andere damit propositionale Glaubensinhalte vor Augen haben.

Verdeckt von dieser Ungenauigkeit konnte sodann über Jahrhunderte hinweg eine noch gravierendere, tiefgründigere Unstimmigkeit Platz greifen. Im theologisch-kirchlichen Kontext wird in der Rede vom „christlichen Glauben“ unausgesprochen eine Egalitätssuggestion mittransportiert. Man spricht über den Glauben so, als ob es sich dabei um ein Gefüge aus Gedanken, Symbolen, Handlungen, Normen und Erzählungen handle, das wie ein gigantisches Überzeugungsfirmament alle Gläubigen überspannt, unter dem alle Christen gleichrangig zu einer Gemeinschaft gleich glaubender Menschen verbunden sind und unter dem alle Christen gleichermaßen zur Befolgung und Bewahrung ihres Glaubens angehalten sind. Die Amtsträger der Kirche, insbesondere die Repräsentanten des kirchlichen Lehramts, machen sich diese Egalitätssuggestion zunutze, indem sie ihre autoritativen Akte, mit denen sie die Beachtung von Glaubensinhalten einfordern oder ein diesen Glaubensinhalten widersprechendes Denken sanktionieren, als Bemühen um Bewahrung des „gemeinsamen Glaubens“ und somit als einen Dienst an allen Gläubigen ausgeben. Auch Papst Johannes Paul II. mutet den Leserinnen und Lesern seiner Enzyklika die Beschwichtigung zu, bei seinem autoritären Konzept des kirchlichen Lehramts, das über das philosophische Denken das Urteil der *recta ratio*, der rechten Vernunft oder des unrechten Denkens fällt, handele es sich um die „Ausübung eines demütigen, aber unermüdlichen Dienstes“⁴¹.

Tatsächlich jedoch haben diejenigen in Theologie und Kirche, die sich als Sachwalter des christlichen Glaubens verstehen und die Übereinstimmung mit bzw. den Gehorsam gegenüber Glaubensinhalten einfordern, dabei nicht den „gemeinsamen Glauben“, nicht das alle

⁴⁰ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 72–75.

⁴¹ Papst Johannes Paul II., Enzyklika *FIDES ET RATIO* (s. Anm. 1), Nr. 50.

Gläubigen überwölbende Überzeugungsfirmament im Gepäck, sondern erheben selektiv bestimmte Glaubensinhalte zur gemeinsam verpflichtenden Maßgabe, die ihnen aufgrund ihres persönlichen Glaubensverständnisses, ihrer fachlichen Einschätzung oder ihrer situativen Interessen als wichtig erscheinen. Das bedeutet: Unter dem überspannenden Überzeugungsfirmament des christlichen Glaubens besteht eben doch keine Gemeinschaft der gänzlich gleichrangigen, gleichberechtigten und gleichglaubenden Christen. Bestimmte Angehörige dieser Glaubensgemeinschaft haben die Möglichkeit, bestimmte Inhalte des Glaubens zu formulieren, als normative Überzeugungen zu definieren, den anderen Gläubigen als verbindliche Anforderungen vorzugeben sowie diesen Inhalten zuwiderlaufendes Denken und Handeln zu sanktionieren. Bestimmte Personen haben die Möglichkeit, innerhalb der Glaubensgemeinschaft ihre eigenen Überzeugungen und Interessen in Sachen Glaube gegenüber der Mehrheit der anderen Mitglieder der Glaubensgemeinschaft, gegebenenfalls auch gegen deren Widerstreben, durchzusetzen. Damit ist nichts anderes beschrieben als der soziale Mechanismus, den mit einer klassischen Definition Max Weber (1864–1920) „Macht“ genannt hat:

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“⁴²

Über die Definition und Vorgabe von Glaubensinhalten wird Macht ausgeübt. Deshalb ist auch das Verhältnis von Glaube und Denken als eine Konstellation der Macht zu dechiffrieren.⁴³

4 Die entscheidende Veränderung

Das ist nun der Problempunkt, an dem sich vornehmlich entscheidet, ob und in welchem Sinn heute noch ein Denken des Glaubens möglich ist. Denn justament hinsichtlich des Verhältnisses der Men-

⁴² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen 1980 (erstmalig 1922), 28.

⁴³ Vgl. dazu insgesamt H. Haslinger, *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*, Freiburg i. Br. 2022.

schen zum Überzeugungssystem des christlichen Glaubens hat sich im Zuge der kulturellen Entwicklung hin zur heutigen individualisiert-pluralisierten Gesellschaft eine entscheidende Veränderung eingestellt. Diese lässt sich anhand einer andernorts getroffenen Diagnose aufzeigen. Zu Beginn seiner beeindruckenden Geschichte der Philosophie⁴⁴ beschreibt Jürgen Habermas in geraffter Form den Einschnitt oder Kipp-Punkt im Verhältnis zwischen Religion und Philosophie bzw. zwischen Glaube und Denken, der ihn veranlasst hat, die gesamte abendländische Philosophiegeschichte am Leitfaden des Verhältnisses von Glauben und Wissen entlang zu rekonstruieren. In Blick auf die mit dem Eintritt in die Moderne geschehenen Umbrüche heißt es dort:

„Nun aber rückte mit jenen Philosophen, die von ihren Zeitgenossen als Atheisten wahrgenommen und denunziert werden, auch dieser Glaube, der so lange *a tergo* das Selbst der Selbstreferenz gebildet hatte, auf Distanz. Die christliche Welt, die so lange der Terminus *a quo* einer Spiegelung des Eigenen im Anderen gewesen war, wird seit dem 17. Jahrhundert für die Philosophen [...] zum Terminus *ad quem*. Wenn auch zunächst nur für wenige Intellektuelle, so werden die gegenwärtigen Gestalten und die historischen Zeugnisse des Christentums (und nun allgemein ‚der‘ Religion) zu dem Anderen einer säkularen Philosophie, die – ihrem eigenen Anspruch nach frei von theologischen Prämissen – nach dem methodischen Vorbild der mathematischen Naturwissenschaften verfahren will. Das Verhältnis zu diesem auf Distanz gebrachten und verfremdeten Eigenen [...] ist freilich nicht bewundernd, sondern zuerst behutsam, dann offensiv ablehnend, ja polemisch, da das Christentum nicht wie die griechisch-römische Antike Teil einer bereits *abgeschlossenen* Vergangenheit ist, sondern eine *gegenwärtige*, zudem als repressiv erfahrene Macht, von der sich die Gegenwart erst emanzipieren soll.“⁴⁵

⁴⁴ Vgl. J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

⁴⁵ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1 (s. Anm. 44), 24f. [Hervorhebungen im Original].

Man kann diese Habermas'sche Diagnose, wiewohl sie auf die Epochenchwelle zur Moderne abstellt, auch lesen als Deutungsfolie für jene kulturellen und gesellschaftsstrukturellen Umbrüche, die mit den Schritten von der christentümlichen Gesellschaft zum Milieukatholizismus und schlussendlich zur heutigen individualisiert-pluralisierten Gesellschaft geschehen sind.⁴⁶ In der christentümlichen Gesellschaft des Mittelalters bildete der christliche Glaube – und in eins gesetzt damit die Kirche – für die Menschen jenen selbstverständlichen, unproblematisierten Deutungsrahmen in ihrem Rücken („*a tergo*“) – oder mit dem gerade eben gebrauchten Bild ausgedrückt: jenes überwölbende Überzeugungsfirmament –, innerhalb dessen sie über sich selbst nachdachten und ein Verhältnis zu ihrem Selbst wie auch zu ihrer Welt entwickelten. Der christliche Glaube und die ihn repräsentierende Kirche waren der immer schon gegebene, unverrückbare Fixpunkt, von dem aus („*terminus a quo*“) die Menschen die sie umgebende Welt als das Andere ihrer selbst wahrnahmen und das Verhältnis zwischen sich und dem Anderen ihrer selbst bestimmten. Die Menschen erlebten Glaube und Kirche als ihren umfassenden hermeneutischen Horizont, mittels dessen Deutungsrepertoire – Überzeugungsinhalte, Normen, Vollzüge usw. – sie die Gegebenheiten in der Welt wahrnahmen, bewerteten und bei Nichtpassung verurteilten, den sie aber kaum selber zum Gegenstand einer kritischen Reflexion und Problematisierung machen konnten. Diese Funktion des Deutungsrahmens „*a tergo*“ und des Fixpunktes „*a quo*“ nahmen Glaube und Kirche zumindest für die konfessionell gebundenen Christen auch dann noch ein, als sich die Gesellschaft schon längst in mehrere Milieus und immer neue Sektoren ausdifferenziert hatte. Die Kirchen konnten sich nämlich jeweils als eines dieser in sich abgeschlossenen, einheitlichen Milieus konstituieren, so dass für die Angehörigen des jeweiligen kirchlichen Milieus der christliche Glaube als unproblematisierter, selbstverständlich gültiger Deutungsrahmen im Rücken erhalten blieb. Solange diese allgemeingültige Voraussetzung – der Glaube als selbstverständlich gültiger Deutungsrahmen im Rücken – Bestand hatte, konnten kirchliche Amtsträger ihre Vorgabe von Glaubensinhalten, ihre Einforderung von Gehorsam gegenüber diesen Glaubensinhal-

⁴⁶ Vgl. Haslinger, Macht in der Kirche (s. Anm. 43), 38–76.

ten und ihre Abwehr jedes freien kritischen Denkens als Bemühen um Bewahrung des gemeinsamen Glaubens und somit als Stabilisierung des tragenden gemeinsamen Lebensrahmens darstellen.

Mit dem Schritt zur individualisiert-pluralisierten Gesellschaft vollzog sich jedoch auch für die einzelnen Angehörigen der Glaubensgemeinschaft die entscheidende Verschiebung. Der christliche Glaube bildet für die heutigen Menschen nicht mehr den einheitlichen unhinterfragbaren Ausgangspunkt, von dem aus sie ihr Denken und Handeln vollziehen („*terminus a quo*“), sondern ein „Sinndeutungsangebot“ neben vielen anderen Denkformen, Lebenswelten, Überzeugungssystemen und Gesellschaftskräften, auf welches die Menschen ihren Blick richten („*terminus ad quem*“), wenn sie von ihrem Selbst aus die sie umgebende Welt wahrnehmen; der christliche Glaube bildet nun für die Menschen nicht mehr den selbstverständlich gültigen Deutungsrahmen im Rücken („*a tergo*“), sondern eine von vielen Möglichkeiten der Lebenskonzeption vor ihrem Angesicht („*a fronte*“); der Glaube bildet für die Menschen, auch für getaufte Menschen, ein Anderes ihrer selbst, das sie keineswegs kategorisch und von vornherein ablehnen, dem sie sich aber gegenübergestellt sehen und zu dem sie sich erst durch ihr freies, kritisches Denken in ein Verhältnis setzen müssen.

Durch die Deutungsfolie der Habermas'schen Diagnose betrachtet wird somit ein Zweifaches erkennbar. Erstens: Die Emanzipation von der „als repressive Macht erfahrenen“ Kirche vollzieht sich nicht mehr nur wie im Renaissance-Humanismus oder bei der Aufklärung in den arrivierten Kreisen der kulturell-geistigen Elite („wenige Intellektuelle“), sondern auf breiter Ebene in allen Gesellschaftsschichten. Zweitens: Die Emanzipation von der „als repressive Macht erfahrenen“ Kirche verbleibt nicht mehr, wie etwa im Absolutismus oder im Zuge der Industrialisierung, auf der Ebene der Politik oder der Gesellschaftsstruktur, sondern dringt tief in die Identitäten der einzelnen Personen ein und wird zur Maxime ihres personalen Selbst-Verständnisses und ihrer je individuellen Lebensführung.

Das impliziert nun für die religiöse Disposition der Menschen, auch für ihr Verhältnis zum überkommenen, kulturell verwurzelten christlichen Glauben, eine tiefgreifende Veränderung. Die Menschen, auch der Großteil der noch eng gebundenen Kirchenmitglieder, können ihre Teilnahme an kirchlichen Vollzügen und ihre Aneignung religiöser Überzeugungen nicht mehr als die selbstverständliche Ein-

lösung einer autoritativ vorgegebenen, unhinterfragbaren und einheitlich praktizierten Verhaltensnorm verstehen. Und wenn ihnen ein Glaube in diesem Modus vermittelt wird, dürfen sie ihn im Interesse ihrer eigenständigen, selbstverantworteten, individuell stimmigen Lebensführung nicht als solchen annehmen. Was Ulrich Beck (1944–2015) als Grundbedingung des Lebens in einer individualisierten Gesellschaft formuliert hat, dass nämlich „der einzelne [...] bei Strafe seiner permanenten Benachteiligung lernen [muss], sich selbst als Handlungszentrum, als Planungsbüro in bezug auf seinen eigenen Lebenslauf, seine Fähigkeiten, Orientierungen, Partnerschaften usw. zu begreifen“⁴⁷, das gilt natürlich auch für das religiöse bzw. kirchliche Leben in einer individualisiert-pluralisierten Gesellschaft. Die Menschen haben die Planungshoheit über ihre Form von Gläubigkeit und Kirchlichkeit inne. Nicht mehr eine einheitlich vorgegebene Religion ist Maßgabe für ein entsprechend einheitliches Leben, sondern das individuell geführte Leben ist Maßgabe für eine entsprechend individuell gestaltete Religiosität. Die Menschen machen den Vollzug kirchlicher Handlungen und die Annahme christlicher Glaubensinhalte zum Gegenstand ihrer bewussten Selbstreflexion. Sie lassen sich nicht mehr einfach Glaubensüberzeugungen aufoktroyieren, auf kirchliche Handlungsvollzüge verpflichten, in kirchliche Sozialformen einbinden und dem Willen kirchlicher Funktionsträger unterordnen. Sie fragen danach, inwiefern ein kirchlicher Vollzug bzw. ein Glaubensinhalt Relevanz für ihr eigenes Leben hat. Sie bestimmen ihre Formen der Kirchenbindung und Religiosität danach, ob diese zu einem stimmigen Bestandteil ihres individuellen Lebenskonzepts werden können. Rainer Bucher fasst diesen Wandel im Verhältnis der Menschen zu Kirche und Glaube in ein treffendes Bild:

„Immer mehr Individuen verlassen zur Zeit auch in Sachen Religion alle schlüsselfertigen Sinngebäude und basteln an eigenen, individuellen Wohnmobilen, deren Ausstattungsvarianten je nach Lebenswegstrecke gewählt werden. Vor allem aber gilt: Auch wer im Großraumwagen der Kirchen verbleibt, weiß, dass er bzw. sie aussteigen und einen eigenen Weg nehmen könnte, und hat – unterhalb der Wahrnehmung und Kontrolle offizieller

⁴⁷ U. Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986, 217.

kirchlicher Instanzen – Zugriff auf alle nahe- und besser noch: fernliegenden religiösen Praktiken und Inhalte.“⁴⁸

In der Beziehung der Menschen zu Kirche und Glaube hat sich also gewiss vieles verändert, aber nicht per se zum Schlechten. Dass Menschen heute auch ihren Glauben und ihre Kirchlichkeit frei und selbstbestimmt gestalten können, ist eine wertvolle Errungenschaft und keine bedauerliche Fehlentwicklung. Unter der Oberfläche der augenscheinlichen Verschiebungen von Kirchenbindung und Gläubigkeit hin zu mehr Selbstbestimmung verbirgt sich jedoch eine entscheidende Nuance der Veränderung. Die Menschen haben sich nicht kategorisch von Kirche und Glaube als solchen gelöst. Gelöst haben sie sich von der autoritären Normierung kirchlicher Praxis und religiöser Überzeugung.

Für das Verhältnis von Glaube und Denken resultiert daraus eine grundstürzende Konsequenz: Ein Denken des Glaubens ist heutigen Menschen nicht mehr möglich, wenn dabei der Glaube als vorgegebener und auch in seinen einzelnen Elementen nicht in Frage zu stellender Rahmen gelten soll und wenn das Denken sich allein innerhalb dieses Rahmens bewegen und allein auf die Bestätigung bzw. Annahme der Glaubensinhalte zielen darf.

5 Bedingungen für ein heutiges Denken des Glaubens

Theologie und Kirche können sich heute nicht mehr damit begnügen, den Topos „Glaube und Denken“ in irgendeiner Variante, womöglich im erhabenen Kleid eines lateinischen Zitats, in die Diskursrunde zu werfen und darauf zu vertrauen, dass die anderen dies schon irgendwie als Beleg für die Anschlussfähigkeit des Glaubens an das neuzeitliche, vernunftgeleitete Denken – und darin impliziert: als Legitimation der Präsenz von Theologie und Kirche in Wissenschaft und Gesellschaft – registrieren werden. Ihnen ist abverlangt, sowohl ihr Verständnis von Glaube wie auch ihr Verhältnis zum freien vernunftgeleiteten Denken so zu gestalten, gegebenenfalls

⁴⁸ R. Bucher, Pluralität als epochale Herausforderung, in: H. Haslinger u. a. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 91–101, hier: 96.

auch zu revidieren, dass ein Denken des Glaubens denkbar wird, welches die Konstitution des Menschen als kritisch denkendes, freies und verantwortliches, selbstbestimmt lebendes Subjekt nicht negiert, sondern vielmehr befördert. Dafür seien abschließend einige – nicht erschöpfende, sondern zur weiteren Klärung anregende – Bedingungen genannt.

- Theologie und Kirche müssen die Hybris ablegen, nur sie oder vorrangig sie seien aufgrund des Deutungsrepertoires des christlichen Glaubens in der Lage, Werteüberzeugungen zu generieren und so den Menschen heute Orientierungswissen zu vermitteln. Sie müssen lernen zu akzeptieren, dass Menschen auch über ein glaubensunabhängiges Denken zu tragfähigen, wertebasierten, begründeten und lebensorientierenden Überzeugungen gelangen – konventionell theologisch formuliert: zur Wahrheit finden – können.
- Theologie und Kirche müssen das freie vernunftgeleitete Denken als eine Quelle wertschätzen, die Erkenntnisse hervorbringt, die für sie selbst von Bedeutung sind, die sie aber nicht mit ihrem Deutungsrepertoire aus sich selbst heraus entwickeln und formulieren können.
- Theologie und Kirche dürfen durchaus davon ausgehen, dass sie mit dem christlichen Glauben über ein Deutungsrepertoire verfügen, in dem, mit Jürgen Habermas gesprochen, noch viele „verschlüsselte semantische Potentiale enthalten“⁴⁹ sind, die auch für ein nachmetaphysisches Denken und für eine säkulare Gesellschaft Bedeutung haben, etwa weil sie für das Selbst- und Weltverständnis heutiger Menschen wertvolle Wissensbestände vor dem Vergessen bewahren oder bedenkliche, korrekturbedürftige Entwicklungen einer rationalisierten Gesellschaft zu Bewusstsein bringen. Aber auch bei einem solchen Denken des Glaubens, das diese heute notwendigen Wissensbestände des Glaubens zur Geltung bringen will, müssen Theologie und Kirche respektieren, dass die Menschen ohne Abstriche auf dem autonomen Gebrauch ihrer Vernunft insistieren, und sie müssen folglich selber den Ansprüchen der autonomen Vernunft genügen.⁵⁰

⁴⁹ J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. M. 2005, 13.

⁵⁰ Vgl. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1 (s. Anm. 44), 100.

- Theologie und Kirche müssen lernen, das freie vernunftgeleitete Denken der Menschen heute gerade auch dort anzuerkennen, wo es sie kritisch in Frage stellt oder öffentlich anklagt. Sie selbst sind auf das autonome Denken der Menschen als eine hinterfragende Reflexionsinstanz angewiesen, um ihre permanente Selbstüberprüfung und die Aufdeckung von Defiziten und Missständen in ihrem Binnenbereich zu ermöglichen. Mit ihren eigenen überkommenen Plausibilitäten und Denkmustern können sie diese kritische Selbstreflexion nicht hinreichend leisten.
- Theologie und Kirche müssen dort, wo kritisches Denken aufzeigt, dass bestimmte Inhalte und Normen des Glaubens, die in anderen geschichtlichen Kontexten durchaus ihre Berechtigung gehabt haben mögen, in der je jetzigen Situation sachlich falsch oder in ihren Wirkungen verfehlt sind, deren Falschheit und Unrichtigkeit tatsächlich eingestehen und sie für nichtig erklären bzw. korrigieren. Ein solches Korrigieren eigener Irrtümer oder Eingestehen eigener Veränderungsbedürftigkeit wäre keineswegs eine Schwächung der Autorität des Glaubens. Es würde vielmehr den Beleg dafür liefern, dass der christliche Glaube auf einem festen Fundament steht, welches ihm die unverkrampfte Korrektur in partiellen Inhalten ermöglicht. Das Gegenteil davon, nämlich das verkrampfte, kategorische Festhalten an allen einzelnen Inhalten wider alle vernünftige Einsicht, würde hingegen den Glauben zur Ideologie pervertieren.
- Theologie und Kirche müssen sich eingestehen, dass die von ihnen formulierten und normierten Inhalte des Glaubens immer schon Produkt menschlichen Denkens waren. Man muss gewiss von der Unverfügbarkeit der Offenbarung Gottes ausgehen, insofern diese im christlichen Glauben als Selbstmitteilung Gottes zu verstehen und somit als unverfügbare Vorgabe anzunehmen ist. Aber diese Unverfügbarkeit und unbedingte Gültigkeit kann nicht kurzerhand auf die einzelnen Begriffe, Aussagen und Normen übertragen werden, mit denen bestimmte Personen im Laufe der Geschichte immer neu versucht haben, die Offenbarung Gottes in verständliche Artikulationen zu fassen. Die Annahme der Auferstehung Jesu Christi etwa ist zweifelsohne ein zentraler Inhalt des christlichen Glaubens; die Artikulation, in welcher dieser Inhalt uns vermutlich

zum ersten Mal begegnet, im ersten Korintherbrief des Neuen Testaments (vgl. 1 Kor 15), ist aber nun einmal eine Leistung des Denkens eines Menschen namens Paulus von Tarsus. Wenn also Menschen heute mit ihrem Denken bestimmte vorgegebene Inhalte des Glaubens hinterfragen, ist das nicht schon eine Infragestellung des „geoffenbarten Wortes Gottes“.

- Theologie und Kirche müssen akzeptieren, dass das freie Denken Menschen heute mitunter zu der Erkenntnis führt, dass sie aufgrund ihres Gewissens und ihrer begründeten Überzeugungen diesen christlichen Glauben nicht für sich selber annehmen können. Theologie und Kirche müssen das Recht eines jeden Menschen achten, nicht einen bestimmten Glauben glauben zu müssen, und sie müssen darauf verzichten, das Leben nicht-glaubender Menschen als per se verfehlt abzuurteilen.
- Theologie und Kirche müssen lernen, in den Lebenswirklichkeiten der Menschen einen theologie- und glaubensgenerativen Ort zu sehen.⁵¹ Dann können sie sich auch konstruktiv darauf einstellen, dass Menschen durch ihr eigenes freies Denken zu theologischen Erkenntnissen und zu Artikulationen von Glaubensüberzeugungen kommen, die sie als wissenschaftliche Theologie und als institutionelle Kirche nicht aus sich selbst hervorbringen können.

Im Jahr 2014 feierte die Theologische Fakultät Paderborn, also die Hochschule, an der die hier dokumentierte Vorlesungsreihe stattfand, das Jubiläum ihres 400-jährigen Bestehens und stellte es unter das Motto „Glauben denken – Menschen bilden“. Das Leitwort findet sich noch heute auf der Startseite der Homepage unserer Fakultät. Ich sehe darin eine gelungene komprimierte Formulierung der Aufgabe, die eine theologische Fakultät heute erfüllen muss. „Glauben denken – Menschen bilden“ eignet sich aber auch als kurz gefasste Kriteriologie für die Frage, ob ein Denken des Glaubens heute noch möglich ist. Vorausgesetzt, man konzipiert Bildung nicht als bloße Wissensvermittlung und als Arbeitsmarktfähigkeit („Employability“), sondern als Ausformung der eigenen Persönlichkeit, lässt sich folgende Regel formulieren: Wo ein Denken des Glaubens dem betreffenden Menschen hilft, zu einer individuellen, gefestigten, eigen-

⁵¹ Zur theologischen Begründung dieses Prinzips vgl. H. Haslinger, Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 382–389.

ständigen und verantwortungsfähigen Persönlichkeit zu werden, ist dieses Denken des Glaubens möglich und notwendig. Wo hingegen über den Glauben so gesprochen und gedacht wird, dass dafür Menschen ihre Persönlichkeit hintanstellen müssen oder gar in ihrer Persönlichkeitsbildung beeinträchtigt werden, ist ein solches „Denken des Glaubens“ – das dann kein Denken des Glaubens, sondern ideologischer Zwang ist – zu unterbinden.

Literatur

- M. Delgado, G. Vergauwen (Hg.), Glaube und Vernunft – Theologie und Philosophie. Aspekte ihrer Wechselwirkung in Geschichte und Gegenwart (ÖBFZPhTh 44), Fribourg 2003.
- H. Gollwitzer, W. Weischedel, Denken und Glauben. Ein Streitgespräch, Stuttgart 1965.
- N. Hoerster (Hg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie, München 1979.
- K. Hübner, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001.
- Papst Johannes Paul II., Enzyklika FIDES ET RATIO an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft (VApS 135), Bonn 1998.
- K. Kienzler, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg i. Br. 1981.
- A. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage der Rationalität in Philosophie und Theologie (BFRP 3), Neuried 1999.
- K. Müller, Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten, Münster 2005.
- K. Müller, Glauben – Fragen – Denken. Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Band II: Weisen der Weltbeziehung. Band III: Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2006/2008/2010.
- P. Neuner, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: HFTh 4 (1988) 51–67.
- P. Schmidt-Leukel, Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens, München 1999, 71–92.
- P. Schmidt-Leukel (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995.
- M. Seckler, Theologie als Glaubenswissenschaft, in: HFTh 4 (1988) 179–241.
- C. Sedmak, Katholisches Lehramt und Philosophie. Eine Verhältnisbestimmung (QD 204), Freiburg i. Br. 2003.

Autorinnen und Autoren

Franz Xaver Bischof, Dr. theol., geb. 1955, Professor em. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Walter Andreas Euler, Dr. theol., geb. 1962, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Trier.

Makrina Finlay OSB, DPhil Oxon, geb. 1977, Benediktinerinnenabtei St. Scholastika, Kloster Burg Dinklage; Lehrbeauftragte an der theologischen Hochschule der John's University in Minnesota (USA).

Herbert Haslinger, Dr. theol., geb. 1961, Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Bernd Irlenborn, Dr. phil., Dr. theol., geb. 1963, Professor für Geschichte der Philosophie und Theologische Propädeutik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Annegret Langenhorst, Dr. theol., geb. 1966, Studiendirektorin in der Schulleitung des Gymnasiums Wendelstein bei Nürnberg, Lehrerin für Religion, Deutsch und Spanisch.

Hannes Möhle, Dr. theol., geb. 1962, apl. Professor für Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; Leiter des Albertus-Magnus-Instituts in Bonn.

Karla Pollmann, Dr. phil., geb. 1963, Dekanin der Fakultät für Geisteswissenschaften und Professorin für Klassische Philologie und Theologie an der Universität Bristol (GB); ab Oktober 2022 Rektorin der Eberhard Karls Universität Tübingen.

Michael Quisinsky, Dr. theol., geb. 1976, Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Freiburg.

Georg Röwekamp, Dr. phil., geb. 1959, Leiter des Pilgerhauses Tabgha des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande.

Peter Schallenberg, Dr. theol., geb. 1963, Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Elisabeth Thérèse Winter, Dr. theol., geb. 1963, theologische Referentin in der Frauenseelsorge des Bistums Augsburg.

Maura Zátanyi OSB, Dr. phil., geb. 1974, Benediktinerinnenabtei St. Hildegard, Eibingen; Vorsitzende der St. Hildegard-Akademie Eibingen e.V.; Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz.