Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Band 3: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie

ALBER STUDIENAUSGABE

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Dritter Band

ALBER STUDIENAUSGABE

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

SCIENTIA & RELIGIO

Band 1/3

Herausgegeben von

Markus Enders und Bernhard Uhde

Wissenschaftlicher Beirat

Peter Antes, Reinhold Bernhardt,
Hermann Deuser, Burkhard Gladigow, Klaus Otte,
Hubert Seiwert und Reiner Wimmer

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Richard Schaeffler

Philosophische Einübung in die Theologie

Dritter Band:

Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Studienausgabe 2008
(unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 2004)

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2004
www.verlag-alber.de
Satz, PDF-E-Book und Umschlaggestaltung: SatzWeise GmbH, Trier

Erster Band (Buch): ISBN 978-3-495-48291-9
Erster Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86090-8
Zweiter Band (Buch): ISBN 978-3-495-48292-6
Zweiter Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86091-5
Dritter Band (Buch): ISBN 978-3-495-48293-3
Dritter Band (PDF-E-Book): ISBN 978-3-495-86092-2

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Vorbemerkungen
Der Christos und die Ekklesía beider Testamente 15

A
Der Kontext einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie: Die Lehre von Traditionen und Institutionen . . 20

1. Der weitere Rahmen der philosophischen Untersuchung: Traditionen und Institutionen im Allgemeinen 20
   a) Aufgaben der Überlieferungsgemeinschaft und ihrer Organe 20
      α) Ein sprachphilosophischer Zugang 21
      β) Folgerungen für die allgemeine Lehre von Traditionen und Institutionen 22
   b) Legitimationskriterien 30
   c) Defiziente Modi der Erfahrungsfähigkeit und ihre soziale Stabilisierung 37

2. Der engere Rahmen der philosophischen Untersuchung: Religiöse Traditionen und Institutionen 40
   a) Aufgaben und Legitimationskriterien 40
      α) Gebete und religiöse Erzählungen und die Aufgabe der »Diener am Wort« 40
      β) Die Formatio Mentis durch den Gottesdienst und die Aufgabe der Priester 50
      γ) Das religiöse Recht 55
      δ) Charismatische Diener der Überlieferung 59
      ε) Erneuerungsbewegungen und Sondergemeinschaften. 63
   b) Defiziente Modi religiöser Erfahrung und ihre Verfestigung durch Fehlformen der religiösen Tradition . 67

Erstes Teilergebnis 71

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

B

Das Selbstverständnis der »Ekklesia Israel« und seine Voraussetzungen 75

1. Das Selbstverständnis Israels als Thema der religionsphilosophischen Reflexion 76
   a) Die spezifische Differenz der Ekklesia Israel 76
   b) Die Bedeutung der Freiheit für das Verhältnis des Menschen zum Heiligen 80
   c) Die offene Frage: Die Möglichkeit, das Verhältnis zum Heiligen als ein Wechselverhältnis von göttlichen und menschlichen Wahlhandlungen zu denken 88
   d) Aufgaben einer transzendentalphil. Deutung 93

2. Die These von der universalen Gott-Entfremdung der Welt und die Stellung Israels in der Religionsgeschichte des frühen Europa 94
   a) Der erreichte Problemstand: Mögliche Deformationen der religiösen Erfahrung und die Gefahr ihrer sozialen Stabilisierung 94
   b) Eine spezielle Art von Erfahrungen und die Entstehung der Religionskritik im frühen Europa 98
   c) Menschliche »Theoplasía« und »Mythopoiía« und die Frage nach ihren Gründen 103
   d) Krisen der überlieferten Weltdeutung und eine neue Form der religiösen Erfahrung: Ihre Inhalte als Antizipationsgestalten der Hoffnung . . 104

3. Die besondere historische Erfahrung Israels auf dem Hintergrund der Krisenerfahrungen im frühen Europa . . 107
   a) Der »Vorübergang Gottes« und das Gericht über die Götter des Todes und der Fruchtbarkeit 110
   b) Die Erfahrung von der Freiheit Gottes und die Entdeckung der Geschichte 113
   c) Die »Ekklesia Israel« in einer gott-entfremdeten Welt . 115

4. Israels Erwählungsbewußtsein und seine Legitimationskriterien 120

Zweites Teilergebnis 125

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

C
Die »Ekklesia Israel« –
Partikuläre Erwählung und universaler Weltauftrag 130

1. Die Erwählung der Väter und die Überlieferungsgemeinschaft als »Bundesvolk« 130
   a) Das besondere Problem der »Ekklesia Israel«: die Weitergabe einer »Erwählung« 131
   b) Die »Erhaltungsgnade« – ein überlieferungsgeschichtlicher Grenzfall 136

2. Die Aufgabe einer transzendentalphilosophischen Deutung 138

3. Die »Ekklesia Israel« als Schule der religiösen Erfahrung . 140
   a) Die besondere Erfahrung Israels als Schule des Blicks für das »anagogische« Bedeutungsmoment 140
   b) Das »historische« und »tropologische« Bedeutungsmoment 145
   c) Partikularität und universeller Weltauftrag – ein wichtiges Beispiel: Der jüdische Beitrag zur Entstehung und Geschichte der Theologie 147
   d) Ein Volk, das »nicht ist wie die anderen Völker« . . . 151
4. Die Organe des Bundesvolkes – partikuläre und universale Bedeutung 153
   a) Die ursprünglichen Träger der Überlieferung: die Väter und Mütter 154
   b) Erbliche Ämter im Dienste der Überlieferung: Priester und Könige 158
      α) Das erbliche Priesteramt 158
      β) Das Königtum 162
   c) Die »Freude am Gesetz« und die Bedeutung des Rechts in der Ekklesia Israel 165
   d) Charismatische Diener der Überlieferung: Das ausgezeichnete Beispiel: Der Prophet 168
   e) Erneuerungsbewegungen und Sonderbünde 169

5. Die Ekklesia Israel und die »Fremdvölker« 171

Drittes Teilergebnis 172

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

D
Das Judentum – Die neue Gestalt Israels nach der Babylonischen Gefangenschaft 176

1. Der Untergang von Tempel und Königtum und das »Wunder« der Fortexistenz Israels 176
   a) Die Zerstörung von Samaria und Jerusalem als »horizont-verändernde Erfahrung« 176
   b) Aufgaben der jüdischen Überlieferung nach der Babylonischen Gefangenschaft und die Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung« 180
   c) Der Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik . . . 184
   d) Die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts 186
   e) Die neue Bedeutung der Schriftgelehrsamkeit und der Rabbi als neues Organ der Überlieferung 188
      α) Die Eigenart des jüdischen Rabbinats 189
      β) Historische Bedingungen seines Entstehens 191

2. Das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und die neu aufbrechenden Krisen seiner Geschichte 193
   a) Das »Neue Jerusalem« und der »Neue Bund«: Die Erwartung ihrer Unzerstörbarkeit und ihre Enttäuschung 193
   b) Eine neue Deutungs-Aufgabe und die Entstehung neuer Sondergemeinschaften 195
   c) Die Einheit des Judentums und die Differenz zwischen den »Juden im Lande« und den »Juden in der Zerstreuung« 198
   d) Die besonderen Aufgaben der jüdischen Überlieferung in der Diaspora 201
   e) Nochmals eine Veränderung des Erfahrungs-Horizonts . 203
   f) Eine neue Deutungs-Kategorie: der »Leidende Gottesknecht« 205

Viertes Teilergebnis 209

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

E
Der Christus – Anzeichen und Wende einer eschatologischen Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel 213

1. Jesus als der Christus und seine Erkennungszeichen 214

2. Gründe des Konflikts mit dem Judentum 216

3. Jesus als Glied der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft und eine entstehende christliche Überlieferung 220

4. »Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten« 225

5. »Den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit« . . . 233
   a) Das »Ärgernis« in den Augen der Juden 234
   b) Die »Torheit« in den Augen der Griechen 236

6. Die Christus-Botschaft – kein Abschied von der Tradition Israels, sondern ein Symptom ihrer Krise und zugleich die Ansage ihrer Wende 240

7. Vom Christus-Bekenntnis zur entstehenden Christologie: Der Hymnengesang der christlichen Gemeinden 247

Fünftes Teilergebnis 250

F
Das Christus-Kerygma und die Problematik einer metaphysischen Christologie 256

1. Philosophische Begriffe und ihre theologische Verwendung 256
   a) Zur Methode 257
   b) Erste Schritte der Anwendung auf die Begriffe der »metaphysischen Christologie« 261

2. Das Kriterium theologischen Begriffsgebrauchs: Die Aneignung der Überlieferung Israels 264

3. »Natur« und »Person« – Zwei Beispiele für Chancen und Schwierigkeiten, von metaphysischen Begriffen einen theol. Gebrauch zu machen 270
   a) Der Begriff der »Natur« 271
      α) Grundlegende Erfahrungen als Quellen des philosophischen Begriffsgebrauchs 271
      β) Versuch einer theologischen Anwendung 275

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

b) Der Begriff der »Person« 282
α) Unterschiedl. Bedeutungen d.Personbegriffs als Ausdruck unterschiedlicher Erfahrungen 282
β) Der kultische Personbegriff 291
γ) Der juridische Personbegriff 299
δ) Der moralische Personbegriff und das Problem eines personalen Verhältnisses zu Gott 303

4. Bedeutungsverlust oder legitime Weiterentwicklung? . . . 308
a) Der drohende Bedeutungsverlust 308
b) Philosophische Gründe für eine Weiterentwicklung . . 317
c) Theologische Gründe für eine Weiterentwicklung . . . 320

Sechstes Teilergebnis 324

G
»Freiheit« und »Geschichte« -Theologische Impulse für die Weiterentwicklung philosophischer Begriffe 329

1. Der Begriff der Freiheit – religiöse und säkulare Kontexte 330
a) Traditionelles Verständnis: Freiheit als Fähigkeit zur Wahl zwischen Wegen zum guten Leben 331
b) Philosophische Kritik an dieser Deutung und das Determinismus-Problem 334
c) Abweichende Deutungen der menschlichen Freiheit . . 337
d) Ein neues Verständnis der Freiheit: Die Fähigkeit zu geschichtlichem Handeln 340

2. »Natur« – »Person« – »Geschichte«: Die Christus-Verkündigung als Impuls für die philos. Reflexion 345
a) Die Aufgabenstellung 345
b) Philosophiehistorische Beispielsfälle 349
c) Ein exemplarischer Aneignungsversuch: Hegels Dialektik als »Theologia Crucis« 352
α) Vom »historischen« zum »Speculativen Charfreitag«. 352
β) Eine kritische Zwischenbilanz 354

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

3. Ein Ausblick:
»Natur« – »Person« – »Geschichte« u. d. Dialektik der Freiheit 358
a) Zum erreichten Problemstand 358
b) Die Dialektik des Wesens und die Dialektik der Freiheit – oder: Prozeß und Geschichte 363
c) Die Bewährungsprobe:
Die »Theologia Crucis« als »eschatologische Zeitansage« 372
α) Die Begriffe »Natur« und »Person« als Interpretamente des Todes und der Auferweckung Jesu 372
β) Die »Theologia Crucis« – inhaltliche und formale Bestimmung 374
γ) Eine Anwendung a. d. Begriffe »Natur« und »Person« 378

Siebtes Teilergebnis 384

H
Die christliche Überlieferung –
Aufgaben, Legitimationsgründe, Bewährungsproben 389

1. Aufgaben und Probleme christlicher Überlieferung 389
a) Die Weitergabe des Glaubens als »Formatio Mentis« der Hörer und der »Aufbau eines Tempels aus lebendigen Steinen« 389
b) Die drohende Gefahr des Übergangs von der »Formatio Mentis« zur »Deformation« 394
c) Die Notwendigkeit institutionalisierter Organe der christlichen Überlieferung – ein erster Vorblick 397
d) Spezifische Schwierigkeiten der christlichen Überlieferung 400

2. Zu welcher Art von Erfahrung werden Christen befähigt? . 404
a) Die Nächstenliebe als »Ernstfall des Glaubens« 405
b) Die »Transfiguration« profaner Erfahrungen in religiöse 411
α) Ein biblischer Bericht und eine allgemeine Einsicht der Religions-Phänomenologie 411
β) Bezeugte Erfahrung und religiöse Überlieferung . . . 415

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

c) Die besondere Bedeutung der sittlichen Erfahrung als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis aller anderen Erfahrungsarten 421
α) Das tropologische, allegorische und historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung 424
β) Das anagogische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung und die Formatio Mentis als Weg 430
γ) Die Schule der sittlichen Erfahrung und ihre religiöse Bedeutung 435

3. Die Eigenart einer christlichen Schule der Erfahrung: Die Anleitung zum Übergang vom Hören des Wortes zur doxologischen Antwort 437

4. Die christliche Überlieferung in Konkurrenz zu anderen »Schulen der Erfahrung« 439
a) Mögliche philosophische »Konkurrenten« 442
α) Die sittliche Erfahrung als Schärfung des Blicks für das »tropologische« Bedeutungsmoment aller Erfahrungsarten – Die christliche Überlieferung in der Begegnung mit dem Platonismus 442
β) Das »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung – die christliche Überlieferung in der Begegnung mit der Postulatenlehre Kants 443
γ) Das »anagogische« Bedeutungsmoment der Erfahrung – die jüdisch-christliche Überlieferung in der Begegnung mit einer weiterentwickelten Postulatenlehre 445
b) Die sittliche Erfahrung und ihre Interpretation 447
α) Interpretation als Schule der Erfahrung: zwei Weisen, eine Aufgabe zu verstehen 447
β) Die Interpretation der sittlichen Erfahrung und die Aufgabe, sie vor Illusion und Resignation zu bewahren 451

5. Das rechte Verständnis der sittlichen Erfahrung und das Verhältnis der christlichen Botschaft zu den Vernunftpostutlaten 457
a) Die jüdisch-christliche Überlieferung und die Postulatenlehre Kants 457

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

b) Eine weiterentwickelte Postulatenlehre und die christliche Überlieferung 464
c) Rückschau auf ein Ergebnis 469

6. Bewährungsproben der christlichen Überlieferung und ihrer Institutionen 472
a) Eine methodische Klarstellung 472
b) Die entscheidenden Momente einer christlichen »Schule der Erfahrung«: das gottesdienstliche Kerygma und das Dogma als Norm christlicher Lehre 474

7. Die Organe der christlichen Überlieferung 480
a) Die Sprachlehrer des Gebets 481
b) Die Vorbeter in der Gemeinde 484
c) Die »Lesemeister« als Lehrer des Umgangs mit normativen Texten 485
d) Die »vertrauten Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes« 492
α) Bemerkungen zur Wort- und Begriffsgeschichte . . . 492
β) Kriteriologische Folgerungen 495
e) Die »Spezialisten der Auslegungskunst« 497
f) Die »Nachfolger der Apostel« und das kirchliche Lehramt 500
g) Das kirchliche Recht 503
h) Charismatiker und ihr Verhältnis zur kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft 509
i) Ein Rückblick 512

Achtes Teilergebnis 513

Ausblick:

Der theologische Begriff des »Universale Sacramentum Salutis« – Ausdruck des Übergangs von der Christologie zur Ekklesiologie 519

1. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils 520

2. Vom »Signum Veritatis« zum eschatologischen »Sacramentum Salutis« 521
a) Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen als »Zeichen der Wahrheit« 522

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

b) Religiöse Überlieferungsgemeinschaften als »Zeichen des Heils« 525
c) Die Ekklesia Israel als Heilszeichen für die Völker . . . 527
d) Der Christus als »Lumen Gentium«: Der Lobgesang des Simeon als Programm einer entstehenden Christologie 529
e) Von der Christologie zur Ekklesiologie 531

3. Partikularität und Universalität – zwei Seiten einer heilsgeschichtlichen Aufgabe 532

Anhang

Verwendete Abkürzungen 541

Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur 542

Stichwortregister zum dritten Band 547

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Vorbemerkung zur Themenstellung:

Der Christos und die Ekklesía beider Testamente

In der traditionellen Abfolge der »vier Traktate« der Fundamentaltheologie folgt die Ekklesiologie als »dritter Traktat« auf die Christologie als den »zweiten«. Diese Reihenfolge hat einen theologischen Grund: Man muß zunächst von Christus sprechen, ehe man von jener Gemeinschaft sprechen kann, die er »seine« Kirche nennt[1]. Hinzu kommt, daß die Fundamentaltheologie zunächst als Apologetik konzipiert war, die nach dem Modell der »konzentrischen Kreise« aufgebaut wurde: Die »Demonstratio religiosa« wandte sich gegen die Atheisten und wußte sich darin mit dem »weitesten Kreis« all derer einig, die an einen Gott glauben. (Ein Beispiel dafür bot die »Confessio naturae contra atheistas« von G. W. Leibniz[2].) Die »Demonstratio Christiana« wandte sich gegen die Anhänger fremder Religionen und befand sich so in Übereinstimmung mit dem »mittleren Kreis« der Christen aller Bekenntnisse. Erst die »Demonstratio Catholica« grenzte sich gegen andere christliche Konfessionen ab und bezog sich so auf den »innersten Kreis« der Anhänger der Katholischen Kirche.

Dennoch gibt es theologische Gründe dafür, die Christologie im Rahmen einer Ekklesiologie zu behandeln, die auch die »Ekklesia« des Alten Bundes umfaßt, und philosophische Gründe dafür, auch mit der »Philosophischen Einübung« bei dieser umfassenden Ekklesiologie zu beginnen. An dieser Stelle soll zunächst von den theologischen Gründen die Rede sein. Um nämlich zu wissen, was es bedeutet, Jesus »den Christus« zu nennen, muß man von der Erwählung und Verwerfung des Saul sprechen, jenes »Gesalbten des Herrn«, an dem David sich auch dann nicht vergreifen will, wenn er von ihm verfolgt wird[3]. Und man muß vor allem von David sprechen, dem

[1] Mt. 16,18.
[2] G. W. Leibniz, Confessio naturae contra Atheistas, ed.Gerhardt IV, 105 ff.
[3] 1 Sam 24,7 und 26,9.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Gesalbten des Gottes Jakobs«[4], der Gottes Verheißung empfangen hat für sich »und seine Nachkommen auf ewig«[5]. Die Stiftung des »Neuen Bundes« im Blute Christi[6] fällt in die Geschichte des »Alten Bundes« – oder exakter: in die Geschichte »der Bundesschlüsse« mit den Vätern[7], freilich als das vollendende Ende dieser Geschichte[8]. Menschlicher Träger dieser Geschichte ist die »Ekklesia Israel« (Qehillat Jisrael), die nach ihrem göttlichen Herrn auch »Ekklesia Domini« (Qehillat JHWH) heißt.

Der Ausdruck ist von einem Verbalstamm »Qahal« gebildet, den die Septuaginta mit »ekklesiázein« wiedergibt und den man mit »einberufen« übersetzen kann. Gemeint ist an manchen Stellen die »Einberufung« junger Männer zum Wehrdienst, weit öfter die »Einberufung« der Gemeinde (»Edat Jisrael«) zu einer Volksversammlung, vor allem aber zum Gottesdienst, bei dem die Thora verlesen und der Segen über die »Ekklesia Israel« gesprochen wird[9]. Die so einberufene Versammlung heißt »Qahal«, ein Ausdruck, den die »Siebzig Übersetzer« zuweilen mit »synagogé«, zumeist aber mit »ekklesía« wiedergeben. Diese »Ekklesia Israel« kann, mit Blick auf ihren göttlichen Herrn, auch »Ekklesía tou Kyríou« heißen[10]. Dieser Ausdruck kann auch dazu dienen, die Gott-Unmittelbarkeit der Gemeinde zu bezeichnen, die man (zu recht oder zu unrecht) gegenüber religiösen Amts-Inhabern zur Geltung bringt. So verwendet die gegen Mose und Aaron »murrende Rotte Korach« diesen Ausdruck zur Bezeichnung des ganzen Volkes und schließt daran die Frage an: »Warum erhebt ihr euch über die »Ekklesía tou Kyríou«?«[11] Dieser Appell gegen die religiösen Autoritäten an die Gott-Unmittelbarkeit der Gemeinde mag im konkreten Falle illegitim gewesen sein. (Die biblische Erzählung berichtet von der Vernichtung der »Rotte Korach« durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes.) Aber selbst diese Form der Auflehnung war nur möglich, weil zu jeder religiösen Überlieferungsgemeinschaft, auch zur »Ekklesia Israel«, die Aufgabe

[4] 2 Sam 23,1.
[5] Ps 18,51.
[6] 1 Kor 11,25.
[7] Röm 9,1.
[8] Röm 10,4.
[9] So exemplarisch bei der Tempelweihe durch Salomo 1 Kön. 8, aber auch im Einleitungs-Spruch zum Lied des Mose Dt. 31,30.
[10] 7. B. Num 20,4.
[11] Num 16,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gehört, ihre Mitglieder zu einem eigenverantwortlichen Zeugnis für die Wahrheit der überlieferten Inhalte zu befähigen; das aber ist nur möglich, weil sie, zugleich mit der Weitergabe dieser Inhalte, in ihren Hörern eine »Forma Mentis« entstehen läßt, die diese dazu tauglich macht, ihre eigene Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen und umgekehrt die Überlieferung im Lichte ihrer je neuen Erfahrungen neu zu deuten. Damit aber gewinnt die ganze Gemeinde mit all ihren Gliedern eine eigene Unmittelbarkeit zu ihrem Herrn. Von dieser »Ekklesia Israel« muß man reden, um zu verstehen, was es bedeutet, wenn der Christus »seine Ekklesia« auf jenen Felsen gründen will, der die »Pforten der Unterwelt« verschließt und von deren Mächten »nicht überwältigt« wird[12].

Was aber die philosophischen Gründe betrifft, die philosophische Einübung in die Christologie in den Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie einzubeziehen, so kann an dieser Stelle nur vorwegnehmend einer dieser Gründe genannt werden: Ein vordringliches philosophisches Problem, das durch die Christologie aufgeworfen wird, betrifft die Glaubens-Aussage, mit Jesu Tod und Auferweckung sei »das Ende des alten Äons und der Beginn des neuen« schon herbeigekommen. Diese Aussage kontrastiert nicht nur mit der Erfahrung, daß unsere Erfahrungswelt allzu deutlich die Züge des »alten Äons« an sich trägt, sondern auch mit der weit schlichteren Feststellung, daß auch nach den im Neuen Testament bezeugten Ereignissen »die Zeit weitergeht«. Der Begriff eines »inmitten der weiterlaufenden Zeit schon herbeigekommenen Endes« scheint aber logisch widersprüchlich zu sein, weil der »neue Äon« christlich nicht nur als ein »neues Zeitalter« verstanden wird, das weitere, spätere Zeitalter nach sich haben könnte, sondern als das Ziel, in dem Gottes Heilsplan unüberbietbar zu seiner Fülle kommt. Eine über diese Äonengrenze hinaus weiterlaufende Zeit erscheint so als eine »leere Zeit«, in der nichts »Heilsrelevantes« mehr geschehen kann, was der Überzeugung widerspricht, daß nichts in der Welt geschieht, was nicht eine Funktion im göttlichen Heilsplan hätte. Um nun zu entscheiden, ob dieser erscheinende Widerspruch ein Widerlegungsgrund ist, der gegen die christliche Botschaft vorgebracht werden könnte, ist zu klären, wie ein Geschichtsverständnis aussehen müßte,

[12] Zu der rabbinischen Auffassung vom Felsen, auf dem der Tempel erbaut ist und der die Pforten der Unterwelt verschließt vgl. J. Jeremias, Golgotha, 1926.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

innerhalb dessen die Rede von einem »inmitten der Zeit schon herbeigekommenen Ende« sinnvoll ist. Die Antwort auf diese Frage aber kann nicht in abstracto, durch bloße Begriffs-Analysen gewonnen werden; sie muß an der besonderen Gestalt jener Geschichte abgelesen werden, die für die Ekklesia Israel charakteristisch ist. Darum muß auch philosophisch von der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte gesprochen werden, um zu prüfen, unter welcher Voraussetzung die Rede von der antizipatorischen Präsenz des Endes einen verstehbaren Sinn ergibt.

Eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie« wird darum nicht nur allgemein von der Bedeutung religiöser Überlieferungsgemeinschaften zu handeln haben, sondern auch von den philosophischen Fragen, die in der Rede von jener besonderen »Ekklesia« impliziert sind, innerhalb derer allein »der Christus« auftreten konnte. Es wird sich zeigen, daß ein zentrales dieser philosophischen Probleme darin besteht, unter welchen Voraussetzungen das spannungsreiche Verhältnis von Partikularität und Universalität, das zu jeder Überlieferungsgemeinschaft gehört (s. Band I, 265 ff.), jene besondere Gestalt annehmen kann, in der es das Selbstverständnis der »Ekklesia Israel« bestimmt: die Gestalt des Verhältnisses zwischen der »Erwählung« dieses Volkes aus einer gott-entfremdeten Welt und seiner Berufung, ein »Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein. Erst im Rahmen dieses Bewußtseins von partikulärer Erwählung und Berufung zum Dienst an einem universalen »Segen der Völker« konnte ein Verständnis der Geschichte entstehen, das schließlich den Gedanken einer »Fülle der Zeiten«[13] möglich machte, das in bestimmten Ereignissen der Geschichte »schon herbeigekommen« sei.

Erst in diesem Zusammenhang aber kann auch die Christusverkündigung angemessen verstanden und jene »Ekklesia« in ihrer unverwechselbaren Besonderheit beschrieben werden, die Christus die »seine« genannt hat[14]. Diese ihrerseits konnte sich, weil sie den Christus ihren »Kyrios« nannte, in einem neuen, vom Sprachgebrauch der Ekklesia Israel abweichenden Sinne, die »diesem Kyrios zugehörige«, die »kyriaké Ekklesia« (deutsch: Kirche) nennen. Und so bestätigt sich die eingangs getroffene methodische Entscheidung, die

[13] Gal 4,4, vgl. Mk 1,15.
[14] Mt 16,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophische Einübung in die Christologie in den Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie zu behandeln und diese mit einer Deutung der Ekklesia Israel zu beginnen.

Wie schon die beiden vorangehenden Bände, so knüpft auch dieser in methodischer Hinsicht an mein Buch »Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit« an. Da ich diesen methodischen Ansatz jedoch inzwischen weiterentwickelt habe, kann ich hoffen, vor allem in seiner Anwendung auf die Christologie diejenigen Desiderate erfüllt zu haben, die Bernhard Nitsche in seiner Dissertation »Göttliche Universalität in konkreter Geschichte – Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner« angemeldet hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

A Der Kontext einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie: Die Lehre von Traditionen und Institutionen

1. Der weitere Rahmen der philosophischen Untersuchung: Traditionen und Institutionen im Allgemeinen

a) Aufgaben der Überlieferung und ihrer Organe

Eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie, auch wenn sie sich speziell auf die Ekklesia Israel beziehen will, muß mit einigen Überlegungen zur allgemeinen Lehre von Traditionen und Institutionen beginnen. Und in diesem Rahmen hat seit langer Zeit eine Frage besondere Bedeutung gewonnen: die Frage, wie sich der Maßgeblichkeitsanspruch von Traditionen und Institutionen zur Selbstgesetzgebung der Vernunft verhalte. Denn unter dem Einfluß der reformatorischen Traditionskritik, vor allem aber in Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärungszeit, die in Traditionen und Institutionen die wirksamste Kraft zur Stabilisierung von Vorurteilen gesehen hatte, galt es im Rahmen der apologetisch verstandenen Ekklesiologie als die vordringlichste philosophische Aufgabe, den Maßgeblichkeitsanspruch von religiösen Traditionen und Institutionen zu rechtfertigen und das Verhältnis dieses Anspruchs zur Selbstgesetzgebung der Vernunft zu bestimmen. Diese Frage ist schon zu Beginn der hier vorgelegten Untersuchung aufgeworfen worden; denn die Erwartung, die die Theologen im Rahmen ihrer »Demonstratio catholica« an die Philosophie richten, ist darauf gerichtet, daß die Philosophie diese Frage beantworte (s. Band I, 55 ff.). Und schon dort ist darauf hingewiesen worden, daß die Sprache das deutlichste Beispiel dafür sei, daß Traditionen notwendig sind, wenn die Individuen jene »Forma Mentis« gewinnen sollen, die sie zu aktiver Sprachkompetenz und damit zugleich zur »Mündigkeit des Denkens« fähig macht (s. Band I, 62 ff.). Dies zeigte sich noch deutlicher, als im Zweiten Teil des ersten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung unter dem Titel »Gotteswort im Menschenwort« von dem Verhältnis zwi-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen der religiösen Sprache und der Befähigung zur religiösen Erfahrung die Rede war (s. Band I, 262 ff.). Darum seien an dieser Stelle diejenigen Ergebnisse der sprachphilosophischen Überlegungen in Erinnerung gerufen, die für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie bedeutsam sind.

α) Ein sprachphilosophischer Zugang

Die Worte, die Menschen zueinander sprechen (die »Verba Oris«) können nur deswegen den Bezug zu Gegenständen gewinnen (statt nur die subjektive Befindlichkeit des Sprechers mitzuteilen), weil zuvor schon das menschliche Anschauen und Denken (das »Verbum Mentis«) in einem Dialog mit der Wirklichkeit und ihrem Anspruch vollzogen wird. Indem dieser Anspruch des Wirklichen an den Hörer weitergegeben wird und nun auch ihn zu einer Antwort herausfordert, die er in seinem eigenen Anschauen und Denken geben muß, nötigt dieser Anspruch ihn, wie schon den ersten Sprecher, zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens. Indem der Dialog unter Menschen auf solche Weise dem Dialog jedes Gesprächspartners mit dem Wirklichen dient, wird die Dialoggemeinschaft, die sie bilden, zu einem wesentlichen Moment jener »Formatio Mentis«, durch die beide zu ihrer je eigenständigen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen und damit zu je eigener Erfahrung fähig werden. Doch wird dieser Dialog nicht nur unter Zeitgenossen geführt, sondern bezieht die Erfahrungs-Zeugnisse früherer Generationen ein. Dadurch erweitert sich die Dialoggemeinschaft zur Überlieferungsgemeinschaft; und nicht nur der Dialog unter Zeitgenossen, sondern auch der Umgang mit Zeugnissen der Überlieferung wird für die Individuen zur Gelegenheit, ihre jeweils erreichte Forma Mentis selbstkritisch zu überprüfen, um so erst zu einer angemessenen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen fähig zu werden. So wird die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Sprache zu einem unersetzlichen Mittel, das die je aktuellen Sprecher befähigt, subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu transformieren (s. Band I, 1. Teilergebnis, S. 270 ff.).

Um nun Überlieferung möglich zu machen, muß in der Überlieferungsgemeinschaft eine Sprache gesprochen werden, die nicht von jeder Generation neu »erfunden«, sondern jeweils schon »vorgefunden« wird, auch wenn die Individuen lernen müssen, »aktive Sprachkompetenz« zu erwerben, also in dieser vorgefundenen Sprache zu sagen, was ihnen niemand vorgesagt hat. Damit bilden sie, aufgrund

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer eigenen Erfahrung, die erlernte Sprache eigenständig weiter. Dazu ist es nötig, daß Hörer zu Sprechern werden und insofern in die Funktionsnachfolge früherer Sprecher eintreten. Nun kann man unter einer »Institution« eine Weise menschlicher Interaktion verstehen, die auf Nachfolge angelegt ist. Insofern ist die Sprachgemeinschaft, die die Generationen übergreift, ein besonders deutliches Beispiel einer Institution. Und an diesem Beispiel läßt sich schon jetzt, in einer ersten Annäherung, ablesen, worauf die Unentbehrlichkeit von Institutionen beruht: Sie sichern jene Überlieferung, ohne die die Individuen nicht oder nur auf sehr fragmentarische Weise zur Transformation von Erlebnissen in Inhalte der Erfahrung fähig würden.

Ein wesentliches Mittel, das sprachliche Überlieferung möglich macht, sind geprägte *Sprachformen*, die es dem einzelnen Sprecher möglich machen, in eine erkennbare Funktion in der Überlieferungsgemeinschaft einzutreten; ein weiteres Mittel sind mündlich oder schriftlich im Wortlaut überlieferte *Texte*, denen spätere Hörer oder auch Leser entnehmen, zu welcher Forma Mentis ihr Verfasser durch seine Versuche, den Anspruch des Wirklichen zu beantworten, gelangt war. Der Umgang mit solchen Texten und der Versuch, in ihrem Lichte eigene Erfahrungen zu verstehen, aber auch im Lichte eigener Erfahrung den Bedeutungsgehalt solcher Texte zu begreifen, wird dann zu einem wesentlichen Mittel der »Bildung« in einer Überlieferungsgemeinschaft, d. h. der Befähigung ihrer Mitglieder zu je bestimmten Weisen der Erfahrung (s. Band I, 2. Teilergebnis, S. 320 ff.). Sind solche Texte entstanden und in einer Überlieferungsgemeinschaft zu normativer Geltung gelangt (d. h. in den Rang von Maßstäben der Selbst-Überprüfung der Überlieferungsgenossen erhoben), dann gewinnen die Fachleute der Auslegungskunst und die Vertreter der dieser Kunst entsprechenden Theorie eine unersetzliche Funktion innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft (s. Erster Band, 3. Teilergebnis S. 389 ff.).

β) Folgerungen für die allgemeine Lehre von Traditionen und Institutionen

Die Sprachgemeinschaft als ausgezeichnetes Beispiel einer Institution, in der Hörer zu Sprechern werden und geprägte Formen des Sprechens die Möglichkeit einer Funktionsnachfolge der Sprecher und Hörer sichern, kann zunächst einen Hinweis darauf geben, auf welche Weise für die Entstehung und den Fortbestand von Institutionen überhaupt gewisse Regeln konstitutiv sind. Es sind zunächst die

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Regeln der Wortbildung und des Wortgebrauchs, für die Bildung von Sätzen und Redewendungen, die eingehalten werden müssen, wenn sprachliche Ausdrücke von etwas sprechen und etwas besagen sollen. Das jeweils vorgefundene Regelsystem einer Sprache ist die Bedingung für Sachbezug (reference) und Bedeutungsgehalt (meaning) der sprachlichen Ausdrücke, die die Individuen benutzen. Das schließt nicht aus sondern ein, daß die Sprache durch ihren »Gebrauch« auch ihrem Wortschatz und ihrer grammatischen Form nach weiterentwickelt wird. Aktive Sprachkompetenz in der vorgefundenen Sprache ist die Bedingung dafür, daß die Sprechenden fähig werden, auch neue Sprachformen zu prägen, die unter gewissen Bedingungen zum »festen Bestand« der Sprachgemeinschaft werden können. Auch noch die historische Weiterentwicklung der Sprach-Regeln ist nur möglich, wenn die Sprechenden den Gesamt-Rahmen des sprachlichen Regelsystems nicht verlassen, sondern sich innerhalb seiner begegnen.

Aber gerade an diesem Beispiel läßt sich ablesen: Daß Regeln, die Funktionsnachfolge möglich machen, die besondere Gestalt von Rechtsnormen annehmen, ist zwar in vielerlei Hinsichten naheliegend, zuweilen auch notwendig, aber nicht für Institutionen als solche konstitutiv. Auch solche Institutionen, die ein eigenes Recht ausgebildet haben, erschöpfen sich nicht darin, Rechtsgemeinschaften zu sein. Sie sind nicht dadurch zu Institutionen geworden, daß sie sich Rechtssatzungen gegeben haben; sondern sie haben sich Rechtssatzungen gegeben, weil sie Institutionen waren. Die Notwendigkeit, ihre spezifischen Formen der Kommunikation und Interaktion überlieferungsfähig zu machen, hat sie genötigt, institutionalisierte Formen der Funktionsnachfolge auszubilden. Die spezifische Form von Rechtsregeln aber war nur eine unter mehreren möglichen Momenten dieser Institutionalisierung – und nicht in allen Fällen war sie notwendig. Für die Sprache ist es von sehr untergeordneter Bedeutung, ob ihre Regeln den Charakter von Rechtsnormen gewinnen, etwa durch »Regelbücher«, die ein Ministerium oder eine Konferenz von Ministern in Kraft setzt. Die Sprache ist nicht deswegen eine Institution, weil sie rechtlich festgelegten Regeln folgt; sondern die Frage, ob es zweckmäßig ist, ihren Regeln sekundär auch Rechts-Charakter zu geben, kann nur deswegen auftreten, weil sie immer schon, vor aller Rechtssetzung, Institution ist, d. h. ein Komplex von Regeln, die die Funktionsnachfolge von Hörern und Sprechern möglich macht. Das gilt auch von anderen Institutionen (und so auch von

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Kirche): Sie sind nicht Institutionen, weil sie ein Recht ausgebildet haben; sondern sie bilden unter gewissen Bedingungen ein Recht aus, weil sie Institutionen, auf Funktionsnachfolge angelegte Interaktionsgemeinschaften, sind. Ob dies geschieht und in welcher Form Rechtsnormen dem Fortbestand einer Überlieferung und der Funktionsfähigkeit ihrer Institutionen dienen, hängt von der Eigenart der jeweiligen Überlieferung ab, die weitergetragen werden soll. Und ob das Recht, sofern ein solches entsteht, der Institution dient oder ihr schadet, ist deswegen von Fall zu Fall an der Eigenart dieser Überlieferung zu prüfen.

Nun ist die Sprachgemeinschaft nicht nur das deutlichste Beispiel für eine Institution, sie ist auch das wichtigste Mittel, das Überlieferung möglich macht. Darum fehlen in keiner Institution die »Diener am Wort«, die die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft in den Gebrauch der gemeinsam gesprochenen Sprache und in den Umgang mit Texten einführen, die in einer Überlieferungsgemeinschaft normative Geltung haben. Weil nämlich der Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, in Wechselwirkung mit dem Dialog unter Menschen steht, die einander, durch Zeugnisse ihrer Erfahrung, den Anspruch des Wirklichen weitergeben und im Wechselspiel des Hörens und Antwortens ihr Anschauen und Denken ausformen, ist die Sprache das wichtigste Mittel der Überlieferung. Dabei entwickeln unterschiedliche Überlieferungsgemeinschaften ihre je besondere Sprache, und zwar nicht nur die Nationalsprachen, sondern auch, innerhalb ihrer oder auch parallel zu ihnen, besondere »Sachgebietssprachen«. Diese sind nicht nur notwendig, um das Gespräch zwischen den »Sachkennern« je eines Erfahrungsgebietes zu ermöglichen, sondern auch dazu, eine »Forma Mentis« auszubilden, die dem je spezifischen Anspruch der auf diesem Sachgebiet begegnenden Wirklichkeit durch eine je spezifische Weise des Anschauens und Denkens entspricht. Wer den Blick für mathematische oder naturwissenschaftliche Sachverhalte schulen soll, muß sich in die Sachgebietssprache der Mathematik und Naturwissenschaft einüben. Wer für die Erfahrungen sensibel werden will, die in Werken der Dichtkunst bezeugt werden, muß seine Sprache an der Sprache der Dichtung schulen. Wer fähig werden will, ein Anschauen und Denken auszubilden, das dem spezifischen Anspruch des Heiligen antworten soll, muß in die Sprache der Religion, vor allem in die Sprache des Gebets eingeführt werden. Darum ist jeder Lehrer immer zugleich Sprachlehrer. Und zur Institutionalisierung jener Dienste an der Überliefe-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungsgemeinschaft, die deren Mitglieder fähig machen, zu aktiven Gliedern dieser Gemeinschaft zu werden, gehört es, *daß besondere Glieder innerhalb der Gemeinschaft zu Sprachlehrern werden.*

Dabei erschöpft sich die Aufgabe der Sprachlehrer nicht darin, ihren Schülern einen Schatz von Vokabeln zur Verfügung zu stellen und ihnen jene Kenntnis grammatischer Formen zu vermitteln, die notwendig ist, um zu erkennen, welche Funktion diese Vokabeln in vorliegenden Texten erfüllen. Beides ist nötig, um solche Texte inhaltlich zu verstehen. Aber der Sprachlehrer hat seine Aufgabe erst erfüllt, wenn er seinen Schülern darüber hinaus »aktive Sprachkompetenz« vermittelt, d. h. sie befähigt, nicht nur vorgefundene Redewendungen zu wiederholen, sondern in der erlernten Sprache zu sagen, was niemand ihnen vorgesagt hat. Dann wird der Umgang mit überlieferten Texten, z. B. mit »Lesestoffen« im Unterricht, dazu dienen, das Vermögen der Schüler zur bewußten Wahl von Ausdrücken und Satzformen ihres eigenen Sprechens zu schulen und ihre »aktive Sprachkompetenz« an solchen Texten kritisch zu prüfen, aber auch im eigenen Sprechen eigene Erfahrungen mit der erlernten Sprache zu machen und im Lichte dieser eigenen Sprach-Erfahrungen das Verhältnis von Gestalt und Inhalt überlieferter Texte genauer zu erfassen. Erst in dem Maße, in dem das gelingt, wird der Sprach-Unterricht zu einer Schule aktiven Eintretens in die Sprachgemeinschaft und ihre Geschichte.

Nun spielen für alle Überlieferungsgemeinschaften normative Texte eine ebenso traditionsbegründende wie traditionskritische Rolle: In ihnen wird das Zeugnis von Erfahrungen weitergegeben, die für eine Überlieferungsgemeinschaft konstitutiv sind, und sie bezeugen diese Erfahrung in einer Form, an der immer neue Generationen ihr eigenes Anschauen und Denken überprüfen können, um zu beurteilen, ob sie hinter jene »Formatio Mentis« zurückgefallen sind, die die Verfasser des normativen Textes zu ihrer Antwort auf den bezeugten Anspruch des Wirklichen befähigt hat. Wenn also die Überlieferungsgemeinschaft zu einem kritischen Selbstverständnis fähig werden soll, ist die Berufung auf derartige normative Texte in ihrer zugleich traditionsbegründenden und traditionskritischen Funktion unerläßlich. Ihr Gebrauch wird zur Bedingung des Dialogs, der innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft geführt wird, und zugleich zum Kennzeichen der Zugehörigkeit zu ihr (s. Band I, 2. Teilerg., S. 320 ff.). Das gilt für die »Lesergemeinde« eines Dichters nicht weniger als für die Rechtsgemeinschaft der Staatsbürger oder die reli-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

giöse Überlieferungsgemeinschaft. Darum gehören *neben den Sprachlehrern die »Lesemeister«* zu den unentbehrlichen Trägern eines institutionalisierten Dienstes an der Überlieferungsgemeinschaft. Sie üben neue Generationen in den Gebrauch solcher Texte ein und befähigen sie dazu, solche Texte in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu ihren eigenen Erfahrungen zu bringen.

Deshalb fällt die Aufgabe dieser »Lesemeister« nicht mit der des historischen Forschers zusammen, der die Texte allein aus den besonderen Bedingungen ihrer Entstehungszeit heraus zu begreifen und die Aussage-Intention ihrer Verfasser zu rekonstruieren versucht. Der »Lesemeister« muß den Text in ein Verhältnis zu den Lesern seiner Zeit und zu deren Erfahrungen bringen, die der Verfasser in vielfältiger Hinsicht nicht vorhersehen konnte. Nur so können immer neue Leser ihre Antwort auf den Anspruch des Wirklichen geben, der ihnen in den alten Texten bezeugt wird. Dazu ist zwar die genaue Erfassung ihrer »historischen Bedeutung« unerläßlich. Aber sie reicht für sich genommen nicht aus.

Das wird besonders deutlich, wenn eine weitere Funktion normativer Texte ins Auge gefaßt wird: Sie können dazu dienen, über gewisse Traditonsbrüche hinweg eine Wiederanknüpfung möglich zu machen. Das gebräuchlichste Mittel dazu besteht darin, die normativen Überlieferungsinhalte schriftlich aufzuzeichnen. »Klassische« Texte können, auch wenn sie eine gewisse Zeit lang nicht beachtet worden sind, wiederentdeckt und neu gelesen werden. Eine mögliche Definition ihrer »Klassizität« (die ich meinem Lehrer Gerhard Krüger verdanke) lautet daher: »Klassisch ist, was einer Renaissance fähig ist«. Nicht selten werden gewisse Schriften oder Teile von ihnen, die zum »kanonischen Bestand« einer Überlieferungsgemeinschaft gerechnet werden, für eine gewisse Zeit in der Geschichte einer solchen Gemeinschaft zwar noch aufbewahrt und abgeschrieben, finden aber wenig Beachtung. Und zuweilen werden sie dann von neuen Generationen wiederentdeckt und beginnen wieder »zu ihnen zu sprechen«, d. h. sie zu einer Antwort auf den darin bezeugte Anspruch des Wirklichen herauszufordern.

Doch erhebt sich in solchen Fällen die Frage: Genügt eine solche »rein literarische« Wiederentdeckung derartiger Texte, um an die unterbrochene Tradition wieder anzuknüpfen? Nicht selten ist das, was sich als »Renaissance« versteht, weit mehr ein Neubeginn, der sich der überlieferten schriftlichen (oder auch nicht-schriftlichen) Zeugnisse der Vergangenheit nur als eines Materials bedient, um

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ganz andere Weisen des Selbst- und Weltverständnisses zustandezubringen. Die »Klassizismen« der Kunst- und Literaturgeschichte verstärken diesen Verdacht. (Der Klassizismus an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hielt für »römisch«, was dem eigenen, ganz anders gearteten Lebensgefühl der Epoche entsprach.)

Es kommt daher darauf an, den normativen Texten der Überlieferung einen »Sitz im Leben der Überlieferungsgemeinschaft« zu geben, d. h. einen Kontext ihres Gebrauchs, innerhalb dessen sie auch über Zeiten mangelnden Verstehens hinweg nicht nur weitergegeben, sondern in wechselnden Lebenssituationen in Erinnerung gerufen werden. Die Aufgabe des »Lesemeisters« besteht darin, die normativen Texte einer Überlieferungsgemeinschaft auch über solche Zeiten mangelnden Verstehens hinweg »in Gebrauch zu halten«. Der oft gering geachtete »Zitatenschatz einer Bildungsgesellschaft« ist ein solches Mittel der Weitergabe, auch wenn sich bei kritischer Betrachtung oft genug zeigt, daß bei solchen zur gesellschaftlichen Gewohnheit gewordenen Zitationen der ursprüngliche Bedeutungsgehalt der herangezogenen Texte weithin verlorengegangen ist. Sie liegen dann wenigstens, indem sie Bestandteil der Überlieferung bleiben, zu einer nicht nur literarischen, sondern auf das Leben der Gesellschaft bezogenen Wiederentdeckung bereit. Und in diesen Kontext des gemeinsamen Lebens können dann auch vergessene oder lange Zeit unbeachtet gebliebene Texte wieder »implantiert« werden. Darum werden normative Texte auch in Phasen, in denen sie von neuen Generationen nicht mehr verständlich erscheinen, nicht aus dem »Lesekanon« gestrichen; und die Anleitung zu ihrer Lektüre hat die Aufgabe, den Gebrauch dieser Texte nicht ganz absterben zu lassen und ihnen im Leben der Lesergemeinde eine Stelle offenzuhalten. Das gilt nicht nur von religiösen Texten, die nicht aus dem Kanon gestrichen werden und deren Lektüre nicht einfach unterlassen werden darf, wenn sie, in einer gewissen Phase der Geschichte, nicht mehr verständlich erscheinen. Auch die Anleitung, große Werke der Dichtkunst nicht ganz »außer Gebrauch kommen« zu lassen, wenn den Lesern die Herstellung eines hermeneutischen Wechselverhältnisses zu ihren Erfahrungen nicht mehr gelingt, steht im Dienste einer solchen erhofften späteren Überwindung des Traditionsbruches.

Dazu freilich ist ein angemessenen Verständnis der normativen Texte erforderlich. Daraus entstehen spezifische Aufgaben ihrer Auslegung. Diese hat einen *Gebrauch* solcher Texte möglich zu ma-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen, der ihrer *Funktion* gemäß ist. Darum gehören auch *die Interpreten* zu den unentbehrlichen Dienern am traditionsbegründenden Wort. Die Tätigkeit dieser Interpreten ihrerseits bedarf, sobald divergierende Auslegungsmöglichkeiten auftreten, der Reflexion auf die geeignete Methode. Darum sind zum Aufbau der Überlieferungsgemeinschaft neben den Praktikern der Auslegungskunst auch deren Theoretiker erforderlich, die zu dieser »Kunst« die entsprechende »Kunstlehre« entwickeln. Diese heißt seit Schleiermacher »Hermeneutik«. Und so gehören auch die *Argumentationsspezialisten der hermeneutischen Theorie* zu den unentbehrlichen Organen einer Überlieferungsgemeinschaft.

Nun ist es nicht erstaunlich, daß wichtige Auskünfte über die Funktion von Traditionen und Institutionen durch eine philosophische Betrachtung der Sprache gewonnen werden können. Denn die Sprache ist das wichtigste Mittel zur Bezeugung von Erfahrungen und zur Weitergabe solcher Zeugnisse. Darum hat sie eine zentrale Funktion für die Entstehung und den Fortbestand von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften. Dennoch darf nicht vernachläßigt werden: Traditionen werden auch auf *nicht-sprachliche* Weise weitergegeben. Nicht nur Texte, sondern auch Verhaltensformen können innerhalb einer Gemeinschaft der Zeitgenossen und unter den Mitgliedern einer Überlieferungsgemeinschaft normative Bedeutung gewinnen und zu Kennzeichen der Zugehörigkeit zu solchen Gemeinschaften werden. Nicht nur Sprachformen, sondern auch Verhaltensweisen können »ritualisiert«, d. h. in eine tradierbare Form gebracht werden und dazu dienen, das Zusammenspiel der »Rollen« in einer Gemeinschaft zu regeln und deutlich zu machen. Sie zeigen dann an, in welcher für die Gruppe bedeutsamen Eigenschaft ein Glied dieser Gruppe auftritt und in welcher Weise es für sein Verhalten Anerkennung erwartet. Vor allem aber läßt sich zeigen, daß auch diese geprägten Formen der Praxis wesentlich dazu beitragen, die Individuen in eine bestimmte Weise des Anschauens und Denkens einzuüben, und daß sie deshalb die Weise, wie sie sich selbst und ihre Welt erfahren, wirksam bestimmen. Auch die in einer Gemeinschaft als normativ geltende Praxis ist deshalb auf ihre Funktion im Aufbau einer solchen Gemeinschaft hin zu untersuchen.

Fragt man nun nach den Trägern solcher Funktionen, die Überlieferung möglich machen, so trifft man auf solche Personen, deren Funktion in der Gemeinschaft auch ihrerseits institutionellen, auf Funktions-Nachfolge angelegten Charakter haben. Dabei nehmen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

unter den schon erwähnten Sprachlehrern die Eltern die erste Stelle ein. Nicht ohne Grund hat man stets den »Bildungswert« der Muttersprache, d. h. der von den Eltern erlernten Sprache, für die »Formatio Mentis« der heranwachsenden Generation hervorgehoben. Doch nehmen bei wachsender Differenzierung der Gesellschaft auch andere Lehrer die »Bildungs-Aufgabe« von Sprachlehrern wahr.

Ähnliches gilt von den nicht-sprachlichen Momenten der Überlieferung. Unter den Institutionen, die diese nicht-sprachlichen Momente der Überlieferung weitergeben, sind wiederum an erster Stelle die Väter und Mütter zu nennen. Wie sie den Kindern durch Einübung in die »Muttersprache« die erste und dauerhafteste Prägung ihres Anschauens und Denkens vermitteln und so die wichtigsten »Diener des Wortes« sind, so ist die Einübung in die »Vätersitte« das wichtigste nicht-sprachliche Moment der Überlieferung. Auch wenn der Ausdruck »Vätersitte« heute etwa antiquiert klingt und dem Verdacht ausgesetzt ist, als sollte die nachwachsende Generation am Verhalten längst vergangener Generationen ihre Orientierung gewinnen, so bleibt doch auch in modernen Gesellschaften die »Kinderstube« der wichtigste Ort, an dem Menschen lernen, ihr Verhalten zu anderen Menschen auf einen »Grund-Konsens« über das Richtige und das Verkehrte zu stützen, der nicht in jeder neuen Situation neu verabredet werden muß.

Mit wachsender sozialer Differenzierung tritt neben die Familiengemeinschaft die Rechtsgemeinschaft. Deren Aufgabe erschöpft sich nicht darin, ihre Mitglieder vor Gewalt im Innern und vor feindlicher Bedrohung von außen zu schützen. Ihre Normen bringen vielmehr einen Grundkonsens zum Ausdruck, ohne den das Leben einer konkreten Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft nicht aufrechterhalten werden kann. Die Aufgabe dieser Rechtsgemeinschaft erschöpft sich nicht darin, verbal tradierte Normen weiterzugeben und anzuwenden. Mindestens ebenso wichtig ist eine gemeinschaftlich geübte Praxis, durch die die Mitglieder der Gemeinschaft ein Bewußtsein dafür ausbilden, was innerhalb der Gemeinschaft »als recht oder unrecht zu gelten hat«. Sogar in allem Streit um das Rechte und Unrechte, der nach Auffassung des Aristoteles das Kennzeichen der Gemeinschaft von Bürgern ist, bleibt man nur so lange argumentationsfähig, wie man auf einen solchen Grundkonsens zurückgreifen kann. So wird das Recht zu einer Schule der sittlichen Erfahrung, weil es die Rechtsgenossen in eine Weise des Anschauens und Denkens einübt, in der jeder Einzelne für sich nur in Anspruch

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nimmt, was er auch allen Anderen zubilligt. Nur unter dieser Voraussetzung aber wird auch im rein theoretischen Diskurs der Andere zum gleichberechtigten Partner eines Dialogs, in welchem die Beteiligten ihre subjektiven Ansichten und Absichten auf ihre objektive Geltung hin überprüfen. Dies ist ein Beispiel dafür, wie innerhalb einer Überlieferung sprachliche und nicht-sprachliche Momente ineinandergreifen. Bei der Betrachtung der speziell religiösen Überlieferung wird sich zeigen, daß dieses Ineinandergreifen gerade hier besondere Bedeutung gewinnt.

b) Legitimationskriterien

Aus den Aufgaben, zu deren Erfüllung Institutionen notwendig sind, ergeben sich zugleich die Kriterien ihrer Legitimation. Traditionen und Institutionen üben die Glieder der Überlieferungsgemeinschaft in eine bestimmte »Formatio Mentis« ein, kraft derer sie fähig werden, einen Erfahrungskontext von je spezifischer Struktur aufzubauen und in diesen nicht nur die überlieferten Inhalte gemeinsamer Erinnerung einzuordnen, sondern auch die je neuen Erlebnisse immer neuer Generationen, um sie in Inhalte einer wiederum je spezifisch gearten Erfahrung zu transformieren. Auf diese Weise wird die institutionell gesicherte Überlieferung zu einer »Schule der Erfahrung«: Die Überlieferungsgenossen lernen, in eigener Aktivität des Anschauens und Denkens derartige Erfahrungen zu machen und sie in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zu den Inhalten der Überlieferung zu bringen. Und in dem Maße, in denen ihnen dies gelingt, werden sie zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Orientierungskraft der Überlieferung.

Auch dies ist exemplarisch an der Funktion der »Diener am Wort« ablesbar. Alle Sprachlehrer, Lesemeister, Spezialisten der Auslegung und der Argumentation, durch die zwischen divergierenden Auslegungsmöglichkeiten entschieden wird, erfüllen ihre Aufgabe nur, wenn sie ihren Schülern »aktive Sprachkompetenz« vermitteln und sie zu verantwortlicher Aneignung der Tradition befähigen.

Bei der Bemühung der Sprachlehrer, den Schülern aktive Sprachkompetenz zu vermitteln, tritt das Verhältnis von Sprache und Erfahrung besonders deutlich hervor. Denn wegen des engen Zusammenhangs zwischen dem Verbum Oris und dem Verbum Mentis, zwischen dem Wort, das zu fremden Hörern gesprochen wird, und der Form des Anschauens und Denkens, in der wir schon

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor jeder nach außen verlautenden Äußerung den Anspruch des Wirklichen beantworten, ist der Erwerb aktiver Sprachkompetenz nicht nur ein Spezialgebiet der »Bildung«, sondern eine zentrale Bedingung für den Erwerb von Erfahrungsfähigkeit überhaupt. Wenn innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft die Fähigkeit der Individuen entwickelt und weitergegeben werden soll, im Lichte des Gehörten das eigene Erleben »so zu buchstabieren, daß es als Erfahrung gelesen werden kann«, dann muß die Sprache und die Sprachlehre daran gemessen werden, ob sie die Kompetenz vermittelt, Gehörtes und selber Erfahrenes so zu verknüpfen, daß der Hörende, zu eigener Erfahrung befähigt, zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit (die Maßgeblichkeit und Erhellungskraft) des Gehörten werden kann. Der Sprachlehrer hat seine Aufgabe nur dann erfüllt, wenn er den Schüler auf solche Weise zum aktiven Mitglied der Sprachgemeinschaft hat werden lassen. Es wird sich zeigen, daß auch an die Sprache religiöser Überlieferungsgemeinschaften und an ihre Sprachlehrer diese kritische Anfrage gerichtet werden muß (s. S. 40 ff.).

Nicht weniger als bei der Bemühung der Sprachlehrer, die ihren Schülern aktive Sprachkompetenz zu vermitteln versuchen, tritt bei der Tätigkeit der »Lesemeister«, die ihre Schüler in den aktiven Umgang mit normativen Texten einer Überlieferungsgemeinschaft einüben wollen, der Zusammenhang von Sprache und Erfahrung deutlich hervor. Es ist für die Erfahrungsfähigkeit der Individuen nicht gleichgültig, welche Texte in einer Überlieferungsgemeinschaft als normativ anerkannt werden und auf welche Art diese Texte ausgelegt werden. Freilich läßt sich auch zeigen, daß manche dieser Texte, wenn sie als normativ anerkannt werden, die Erfahrungsfähigkeit derer, die sich in ihren Gebrauch eingeübt haben, einschränken oder sogar Fehlformen der Erfahrung erzeugen. Wer sein Anschauen und Denken nur an »Trivial-Literatur« geschult hat, wird daraus keine Impulse zur Entwicklung einer differenzierten Weise gewinnen, eigene Erlebnisse in Erfahrungen zu transformieren. An späterer Stelle wird sich, in spezieller Anwendung auf religiöse Überlieferungsgemeinschaften, zeigen, daß es unter anderem bestimmte Arten von Erzählungen sind, an denen die Mitglieder der Gemeinschaft ihr Anschauen und Denken so schulen, daß sie zur religiösen Erfahrung fähig werden. Und auch hier gibt es überlieferte Texte, z. B. gewisse Arten des Mythos, die die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung eher verkümmern lassen als sie zu »bilden«.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Auch daran läßt sich eine allgemeine Regel ablesen: Überlieferungsgemeinschaften sind unentbehrlich, wenn das Individuum erfahrungsfähig bleiben soll. Denn nur indem das Individuum seine Erfahrungen anderen bezeugt und auf die Weise hört, wie diese auf sein Zeugnis antworten und damit zugleich den Anspruch des Wirklichen auf neue Weise zur Sprache bringen, kommt ihm zum Bewußtsein, daß dieser Anspruch des Wirklichen »stets größer« ist als die eigene Antwort, und daß deswegen die Aufforderung, sich »zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen«, niemals abschließend erfüllt ist. Und nur dadurch bleibt der Einzelne davor bewahrt, daß sein Dialog mit dem Wirklichen unversehens in eine Selbstbestätigung umschlägt, in welcher er, an immer neuen »Beispielsfällen«, die einmal gewonnene Sichtweise zu bewähren meint. Wo der Dialog unter Menschen abbricht, verwandelt auch der Dialog mit dem Wirklichen sich zum Selbstgespräch. Und das Gleiche gilt für Überlieferungsgemeinschaften. Nur indem die Zeitgenossen an den Zeugnissen früherer Generationen ablesen, daß diese den Anspruch des Wirklichen auf andere Weise vernommen und zur Sprache gebracht haben, und indem sie sich darauf vorbereiten, zu bemerken, daß die jeweils jüngere Generation auf das Erfahrungszeugnis der Älteren anders antwortet als diese selbst, gewinnt das Bewußtsein von der »je größeren Wahrheit« eine konkrete Gestalt: Die eine Wahrheit zeigt sich in einem hermeneutischen Wechselverhältnis, in welchem nicht nur die verschiedenen Erfahrungen, die das Individuum im Laufe seiner Lebensgeschichte macht, auch nicht nur die Zeugnisse der Zeitgenossen, sondern auch die der früheren und späteren Generationen sich gegenseitig auslegen und so vor unkritischer Selbstverfestigung bewahren.

Daraus ergibt sich zunächst eine Antwort auf die eingangs gestellte Frage, wie sich die Einfügung des Individuums in Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften zur Selbstgesetzgebung der Vernunft verhält: Im Hören auf das Zeugnis Anderer, seien sie Zeitgenossen oder Angehörige vergangener Generationen, bekommt das Individuum den Anspruch des Wirklichen auf eine Weise zu hören, wie es ihn selbst nicht hätte zur Sprache bringen können. Aber gerade im Hören auf das Wort, das es sich nicht selber sagen könnte, wird es zu einer Antwort herausgefordert, die kein anderer an seiner Stelle geben könnte. Wie das Individuum, als Mitglied einer Kommunikationsgemeinschaft, gerade dadurch zum eigenverantwortlichen Zeugen der Wahrheit wird, daß es die »Exteriorität« des ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hörten Wortes nicht in ein Moment seines inneren Selbstgesprächs verwandelt, so gewinnt es, als Glied einer Überlieferungsgemeinschaft, seine Selbstbestimmung nicht dadurch, daß es sich der »Formatio Mentis« verweigert, die ihm in jenem Gespräch zuwächst, das die Generationen übergreift, sondern dadurch, daß es sich die Geschichte dieser Überlieferungsgemeinschaft als seine eigene Geschichte aneignet und so zu Erfahrungen fähig wird, durch die es zur Weiterentwicklung der Überlieferungsgemeinschaft beiträgt.

Am Beispiel der Sprachgemeinschaft läßt sich jedoch zugleich ein Problem ablesen, das sich für jede Überlieferungsgemeinschaft stellt: Die Frage nach dem Verhältnis von partikulärer Überlieferung und dem Anspruch auf objektive Geltung von Erfahrungen. In der Aneignung der überlieferten Sprache bilden die Individuen jene »Forma Mentis« aus, durch die sie erst fähig werden, subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung umzugestalten. Deshalb kann auch die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Empirie nicht ohne das Erlernen der Wissenschaftssprache erworben werden. Aber da die wissenschaftliche Empirie nur eine unter mehreren Weisen der Erfahrung ist, gilt dies auch für andere »Sachgebietssprachen«, z. B. die Sprache des argumentativen Sprechens über sittlich bedeutsame Sachverhalte, aber auch die Sprache der Dichtung und der Religion. Erst in der Schule der Überlieferung wird das Individuum zu den entsprechenden Weisen der Erfahrung fähig. Dann aber stellt sich die Frage nach der objektiven Geltung der Erfahrung auf neue Weise. Und gerade diese Frage ist es, die immer wieder Zweifel daran hat entstehen lassen, ob Traditionen und die sie sichernden Institutionen zu Recht einen Anspruch darauf erheben können, daß die Individuen sich die Regeln zueigen machen, nach denen in solchen Überlieferungsgemeinschaften gesprochen und gedacht wird. Und ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung von Traditionen und Institutionen besteht darin, ob sie diesem Zweifel entgegentreten können.

Denn an der jeweils konkreten Sprache einer solchen Überlieferungsgemeinschaft wird besonders deutlich ablesbar, daß jene Gestalt des Anschauens und Denkens, die das Individuum als Glied einer konkreten Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft gewinnt, stets durch die Eigenart dieser partikulären Gemeinschaft und durch ihre Geschichte bestimmt ist. Daraus ergibt sich die Frage: Wie verhält sich die unentbehrliche Funktion solcher Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften für die »Formatio Mentis« ihrer Mitglieder zu dem Anspruch auf objektive Geltung, durch den

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Erfahrung sich vom bloß subjektiven Erleben unterscheidet? Um diese Frage zu klären, ist zunächst an Ergebnisse zu erinnern, die schon im ersten Band der hier vorgelegten Untersuchung, bei der Darstellung ihrer Fragestellung und Methode erreicht worden sind.

Dabei zeigte sich zunächst: Die Frage nach dem Verhältnis von objektiver Geltung der Erfahrung und historischer Bedingtheit der Anschauungs- und Denkformen stellt sich nicht erst beim Blick auf die Geschichte von Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften, sondern schon beim Blick auf die Lebensgeschichte des Individuums. Gerade eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie nämlich muß der Tatsache Rechnung tragen, daß die Formen des Anschauens und Denkens, durch die die »Bearbeitung des rohen Stoffs« unserer Erlebnisse und damit deren Umformung zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung geschieht, nicht unveränderlich sind, sondern sich unter dem weitertreibenden Anspruch des Wirklichen verändern. Angesichts dieses Befundes muß der Begriff der »objektiven Geltung« präziser gefaßt werden. Dazu aber konnte bei der Beschreibung der hier vorgeschlagenen Weiterentwicklung der transzendentalen Methode gesagt werden: »Im Unterschied von der bloßen Subjektivität des Erlebens soll die Erfahrung Erkenntnisse vermitteln, die objektiv gelten. Und das bedeutet zunächst: Diese Inhalte sollen für das Subjekt nicht bloß im jeweils gegenwärtigen Augenblick maßgeblich sein, sondern zu jeder Zeit, und überdies nicht nur für das jeweils individuelle Subjekt, das die Erfahrung macht, sondern für alle. Nun kann dies offensichtlich nicht bedeuten, daß die Erfahrung den Anspruch des Wirklichen erschöpfend zur Sprache bringt und dadurch kommende Erfahrungen überflüssig macht, seien es neue Erfahrungen des gleichen Subjekts, seien es die anders gearteten Erfahrungen anderer Subjekte. Wohl aber kann und muß »Objektivität« bedeuten, daß jede Erfahrung für unser Urteil maßgeblich bleibt, auch wenn noch so viele und noch so verschiedenartige andere Erfahrungen zu ihr hinzutreten. Was einmal durch Erfahrung erkannt ist, bleibt wahr; und diese Wahrheit kann durch weitere Erfahrungen des gleichen Subjekts oder auch durch andersartige Erfahrungen anderer Subjekte nicht außer Kraft gesetzt werden. »Objektivität« als die bleibende und für alle Subjekte maßgebliche Geltung der einmal gemachten Erfahrung kann unter dieser Voraussetzung nicht bedeuten, daß das einmal Erkannte so, wie es im Akt der Erfahrung angeschaut und begriffen wurde, für allezeit und für jedermann auf veränderungsresistente Weise maßgeblich bliebe, wohl aber, daß

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

das einmal durch Erfahrung Erkannte zum Bewährungsmaßstab auch aller kommenden eigenen und fremden Erfahrungen wird: Kein Inhalt einer Erfahrung, weder der eigenen noch der bezeugten fremden, kann als »wahr« gelten, wenn er nicht das, was früher oder von anderen erfahren wurde, auszulegen und in ihrem Lichte neu ausgelegt zu werden vermag. Oder kurz: Objektivität als »Geltung für immer und für alle« ist der hermeneutische Anspruch der einmal gemachten Erfahrung, alle anderen auszulegen und durch sie ausgelegt zu werden. Darum wird der hermeneutische Wechselbezug zur Bewährungsprobe beanspruchter Objektivität« (s. Band I, 128).

Das bedeutet für die transzendentale, d. h. Erfahrung möglich machende Funktion konkreter Überlieferungsgemeinschaften: Die menschliche Vernunft, die endlich ist und deshalb auf Erfahrung angewiesen bleibt, kann ihre Selbstgesetzgebung nicht dadurch ausüben, daß sie ihre Einfügung in eine je konkrete Überlieferungsgemeinschaft verleugnet oder abzustreifen versucht, sondern nur dadurch, daß sie diese Geschichte aktiv mitgestaltet. Traditionen und vor allem diejenigen Institutionen, die solche Überlieferungen möglich machen, sind deswegen daran zu messen, auf welche Weise und in welchem Grade sie die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zur aktiven Mitgestaltung der Überlieferungsgeschichte fähig machen.

Das gilt auch dann, wenn Erfahrungen, die eine bestimmte Form des Anschauens und Denkens voraussetzen, den Mitgliedern fremder Überlieferungsgemeinschaften bezeugt werden, deren Anschauen und Denken durch eine andere Geschichte geprägt ist. Denn weil jener Anspruch des Wirklichen, der der Erfahrung objektive Geltung verleiht, sich nicht darin erschöpft, für bestimmte Individuen oder Gruppen zu einer bestimmten Zeit zu gelten, sondern für alle und zu jeder Zeit, ist die jeweils konkrete Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft darauf angelegt, sich zur Universalität zu erweitern. Freilich besteht diese Universalität nicht in jedem Falle darin, daß zuletzt alle Menschen das Gleiche sagen, so wie die Gemeinschaft der Forschenden, bei gleichem Informationsstand und gleichen Argumentationsverfahren, zuletzt zu identischen Aussagen kommt. In allen anderen Überlieferungsgemeinschaften besteht dieser Anspruch auf objektive und deshalb universale Geltung vielmehr darin, daß unter dem Anspruch der gleichen Wirklichkeit jeder das Seine sagt, d. h. durch das Zeugnis, das er hört, zu derjenigen Antwort befähigt wird, die seiner je besonderen Beziehung zum Wirk-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen und seinem Anspruch gemäß ist. Auch die je neuen Hörer nämlich erfassen den Anspruch des Wirklichen, der ihnen in solchen Zeugnissen weitergegeben wird, nur in dem Maße, in welchem auch sie sich durch diesen Anspruch zu einer Umgestaltung des Denkens herausfordern lassen. Dabei kann es sich nicht darum handeln, sie zu einem Vergessen ihrer eigenen Geschichte aufzufordern. Ein solches Vergessen ihrer Geschichte würde sie nicht antwortfähig machen, sondern stumm. Wohl aber wird der bezeugte Anspruch des Wirklichen auch sie zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens herausfordern und dadurch ihre je besondere Geschichte weiter vorantreiben (s. Band I 262 ff. und 1. Teilerg. S. 270 ff.).

Eine besondere Bewährungsprobe für Überlieferungen liegt deswegen darin, inwieweit sie auch die Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften zu einer solchen eigenständigen Aneignung und damit zu einer Weiterentwicklung ihrer eigenen Geschichte befähigen. Und schon jetzt darf darauf hingewiesen werden, daß die Geschichte missionierender Religionsgemeinschaften, z. B. des Buddhismus, aber auch des Christentums, Beispiele dafür bietet, wie die an fremde Kulturgemeinschaften weitergegebene religiöse Verkündigung dort die kulturelle Überlieferung der »Missionsländer« nicht ausgelöscht, sondern zu einer eigenständigen Weiterentwicklung befähigt hat.

Die Art, wie diese Weitergabe von Zeugnissen der jeweils eigenen Erfahrung an die Mitglieder fremder Überlieferungsgemeinschaften geschieht, hängt von der jeweils besonderen Art der Überlieferung ab. Es wird sich zeigen, daß das Problem, wie das Verhältnis von Partikularität der Überlieferung und universalem Geltungsanspruch der bezeugten Erfahrung zu bestimmen sei, für die speziell religiösen Überlieferungsgemeinschaften eine besondere Gestalt annimmt.

Alles Gesagte gilt, wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird, auch für speziell religiöse Traditionen und Institutionen (s. u. S. 40 ff.). Wer Argumente der soeben vorgetragenen Art dazu heranzieht, das aufgeklärte Programm einer Emanzipation der Vernunft von allen Traditionen zurückzuweisen, wird auch bereit sein müssen, sich fragen zu lassen: Auf welche Weise macht eine religiöse Überlieferung, und speziell die christliche, Menschen dazu fähig, nicht nur »Hörer des Wortes« zu sein, und zwar eines »äußeren Wortes«, das sie sich nicht selber sagen könnten (s. Band I, S. 220 ff.), sondern befähigt sie zugleich dazu, zu eigenverantwort-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Zeugen für die Wahrheit dieses Wortes zu werden (s. Band I, 2. Teilerg., S. 320 ff.)? Dies gelingt offensichtlich nur, wenn die Überlieferung die Individuen zu eigenen, spezifisch religiösen Erfahrungen fähig macht[1].

c) *Defiziente Modi der Erfahrungsfähigkeit und ihre Stabilisierung durch Fehlformen von Traditionen und Institutionen*

Wo von »Legitimationskriterien« die Rede ist, erhebt sich die Frage, ob es auch Traditionen und Institutionen gibt, die diesen Kriterien nicht genügen. Und wenn dieses Legitimationskriterium darin besteht, daß Traditionen und Institutionen die Aufgabe haben, »Schulen der Erfahrung« zu sein, dann gewinnt diese Frage folgende Gestalt: Gibt es Traditionen und Institutionen, die den Mitgliedern einer Überlieferungsgemeinschaft nicht die Fähigkeit zur Erfahrung vermitteln? Gibt es, was noch schlimmer wäre, Traditionen und Institutionen, die das Anschauen und Denken der Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft auf eine Weise prägen, die deren Erfahrungsfähigkeit nicht nur unentwickelt läßt, sondern Fehlformen der Erfahrung erzeugt, die dann, durch derartige Traditionen und Institutionen stabilisiert, allen Versuchen ihrer Korrektur einen Widerstand entgegensetzen?

Diese Frage ist in der hier vorgelegten Untersuchung zunächst im Zusammenhang der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gestellt worden. Es galt, verständlich zu machen, wie es zu fehlgeleiteten Formen der Gottesvorstellung kommt, z. B. zu Vorstellungen von einem »im Anfang« ausgetragenen Götterstreit, oder auf welche Weise irregeleitete Formen des Verhaltens zu Gott oder den Göttern entstehen, z. B. die Magie.

Diese Frage aber führte auf ein weiteres Problem: Da auch in solchen Religionsformen religiöse Erfahrungen zum Ausdruck kommen, mußte gefragt werden, ob es auch defiziente (mit Mängeln behaftete) Weisen der religiösen Erfahrung gibt, aus denen derartige Gottesvorstellungen bzw. Weisen des Verhaltens zu Gott oder den Göttern resultieren (s. Band II, 67–158). Darin impliziert war die allgemeinere Frage, ob und auf welche Weise Erfahrungen überhaupt

[1] Vgl. R. Schaeffler, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: W. Geerlings u. M. Seckler, Kirche sein, Festschrift für H.-J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–219.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

solche defizienten Formen annehmen können, sodaß die Umformung subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung mißlingt und »Scheingegenstände« zustandekommen, die sich zwischen das Subjekt und die Wirklichkeit schieben und so den Dialog mit der Wirklichkeit in die Irre führen oder ganz verhindern.

Dabei zeigte sich: Jede Erfahrung enthält vier Bedeutungsmomente, die man – im Anschluß an einen Sprachgebrauch der mittelalterlichen Exegese – ihr tropologisches, allegorisches, anagogisches und historisches Bedeutungsmoment nennen kann. Erfahrung wird zwar durch die Formen unseres Anschauens und Denkens möglich gemacht; aber ihr Inhalt verlangt von uns immer neu eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« und in diesem Sinne eine »Umwendung« (tropos). Sie enthält, aufgrund der Präsenz der »je größeren Wahrheit«, ein weitertreibendes Moment in sich, das auf künftige Erfahrungen verweist, die wir mit der gleichen Sache machen werden, und stellt uns in Aussicht, daß sie im Lichte künftiger Erfahrungen neu wird verstanden werden müssen und dann »Neues und Anderes sagt« (Alla agoreuei). Zugleich läßt sie uns dessen gewiß sein, daß das, was wir einmal in der Erfahrung erkannt haben, gültig bleiben wird, sodaß wir nicht, aufgrund künftiger Erfahrungen, die alten vergessen müssen, sondern dem Dialog mit der Wirklichkeit die Kontinuität eines Weges verleihen können, der »nach oben führt« (an-agei). Gerade deswegen bleibt jede dieser Erfahrungen, obwohl sie nur eine Phase im Dialog mit der Wirklichkeit darstellt, gerade in ihrer historischen Besonderheit bleibend denkwürdig und für den weiteren Erkenntnisweg orientierungskräftig. In dieser bleibenden Denkwürdigkeit des unverwechselbar Historischen liegt das »historische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung. Fällt eines dieser Bedeutungsmomente aus oder rückt es an den Rand der Aufmerksamkeit, dann entstehen defiziente Modi der Erfahrung (s. Band II, 2. Teilergebnis S. 59 ff.).

In diesem Zusammenhang aber entstand die weitere Frage, ob bestimmte religiöse Traditionen und Institutionen derartige fehlgeleitete Formen der religiösen Erfahrung sozial stabilisieren und einen Widerstand gegen ihre Korrektur erzeugen. Dabei zeigte sich: Es gibt in der Tat Traditionen und Institutionen dieser Art, die solche defizienten Modi der Erfahrung stabilisieren und einen Widerstand gegen ihre Korrektur erzeugen. Für die speziell religiöse Erfahrung wurde dies im Zusammenhang der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gezeigt (s. Band II, 5. Teilergebnis S. 216 f.). Doch gilt

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dies nicht nur für religiöse Institutionen und Traditionen. So läßt sich zeigen, daß der Ausfall des »anagogischen« Bedeutungsmoment, das uns auf einen weiteren Weg des Dialogs mit der Wirklichkeit verweist, sowie des »allegorischen« Bedeutungsmoments, das uns auffordert, die einmal gemachte Erfahrung im Lichte kommender Erfahrungen »neu zu lesen«, ein »positivistisch reduziertes« Wirklichkeitsverständnis erzeugt: Die Wirklichkeit, die uns begegnet, wird dann auf die jeweils in einem bestimmten Forschungskontext festgestellte »Tatsache« eingeschränkt, und dieses positivistisch reduzierte Wirklickeitsverständnis kann in Einrichtungen der Forschung und Lehre stabilisiert und dadurch »korrektur-resistent« gemacht werden.

An dieser Stelle muß darauf verzichtet werden, weitere Beispiele anzuführen. Schon das eine Beispiel des institutionell stabilisierten Positivismus (und der Hinweis auf die in der philosophischen Einübung in die Gotteslehre gegebenen Beispiele aus der Religionsgeschichte) mag genügen, um eine Regel deutlich zu machen: Traditionen und Institutionen können nicht nur »Schulen der Erfahrung« sein und sich durch die Erfüllung dieser Aufgabe legitimieren; sie können auch zu »Schulen defizienter Formen der Erfahrung« werden und entziehen sich damit selber den Grund, der ihren Anspruch auf die Zustimmung der Überlieferungsgenossen legitimieren könnte.

Im hier erörterten Zusammenhang, bei der Frage nach Kriterien zur Beurteilung von Traditionen und Institutionen, gewinnt dieser Befund besondere Bedeutung: Eine Analyse der Erfahrung und ihrer Bedeutungsmomente erweist sich als geeignet, Kriterien anzugeben, ob Traditionen und Institutionen geeignet sind, ihre Aufgabe als »Schulen der Erfahrung« zu erfüllen, oder ob sie die Erfüllung dieser Aufgabe gerade verhindern. Und schon an dieser Stelle dürfte deutlich geworden sein, daß eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie auf diesem Wege eine Möglichkeit gewinnt, auch die Institutionen der Ekklesia Israel und der christlichen Kirche nicht nur zu beschreiben, sondern auch kritisch zu würdigen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

2. Der engere Rahmen der philosophischen Untersuchung: Speziell: Religiöse Traditionen und Institutionen

a) Aufgaben und Legitimationskriterien

Was soeben von Traditionen und Institutionen im Allgemeinen gesagt worden ist, gilt auch speziell von religiösen Traditionen und Institutionen. Sie üben einen deutlich erkennbaren Einfluß auf die »Formatio Mentis« der Überlieferungsgenossen aus und bewähren sich dadurch, daß sie diese zu Erfahrungen befähigen, die sie im Licht der Überlieferung deuten und in deren Licht sie die Überlieferungsinhalte verstehen – in diesem Falle zur speziell religiösen Erfahrung und zu deren angemessenem Verstehen. So lernen die Individuen, um noch einmal auf Kants Metapher zurückzukommen, ihre Erlebnisse »so zu buchstabieren, daß sie als Erfahrung gelesen« werden können. Religiöse Überlieferungsgemeinschaften bewähren sich darin, Schulen der religiösen Erfahrung zu sein. Und sie bedürfen dazu der Institutionalisierung gewisser Dienste, die die Weitergabe dieser Überlieferung sichern.

Eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie hat deswegen die Aufgabe, diese Funktion religiöser Überlieferungsgemeinschaften zu beschreiben, daraus die besondere Aufgabe religiöser Institutionen herzuleiten und auf solchem Wege Kriterien zu gewinnen, an denen ihre Legitimität kritisch gesichert, zugleich aber ihre mögliche Deformation kenntlich gemacht werden kann.

α) Gebete und religiöse Erzählungen als »normative Texte« der Überlieferungsgemeinschaft und die Aufgabe der »Diener am Wort«

Der besondere Beitrag, den die religiöse Überlieferung zur »Formatio Mentis« der Individuen leistet, kann, wie bei jeder Überlieferungsgemeinschaft, an der Sprache exemplarisch abgelesen werden. Darum gehören die Diener am Wort zu den wichtigsten institutionellen Organen jeder Überlieferungsgemeinschaft. Das bedeutet für die speziell religiöse Überlieferungsgemeinschaft: Die Aufgabe, die Hörer in die spezifisch religiöse Sprache einzuüben und ihnen »aktive Sprachkompetenz« zu vermitteln, bestimmt zugleich die besondere Weise, wie der Dienst am Wort in religiösen Überlieferungsgemeinschaften institutionalisiert worden ist. An dieser Aufgabe ist die Tätigkeit aller Sprachlehrer, Lesemeister, Interpreten und Her-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meneutiker innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu messen.

Schon an früherer Stelle wurde betont: Väter und Mütter sind die primären Träger jeder Überlieferung (s. o. S 28 f.). Das gilt auch für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Die Grundmuster religiöser Orientierung, in die im Laufe des Lebens immer neue Erlebnisse eingeschrieben werden, werden nicht aus Büchern gelernt, sondern im Mitvollzug des religiösen Lebens mit seinen Feiertagen, seinen geprägten und dadurch auf Überlieferung angelegten Formen des Gebets, aber auch seinen ganz alltäglichen Formeln des Sprachgebrauchs, z. B. »Gott sei Dank« oder »So Gott will«. Für die religiöse Überlieferungsgemeinschaft aber kommt ein weiteres Moment hinzu, das die Väter und Mütter geradezu zu den »Ur-Organen« dieser Gemeinschaft werden läßt: Sie werden von den Kindern in einer spezifischen Art von »Unvordenklichkeit« erfahren; sie »waren schon da«, ehe die Kinder zum Bewußtsein ihrer selbst erwacht sind. Dadurch werden sie zur Erscheinungsgestalt jener spezifisch religiösen »Unvordenklichkeit«, mit welcher das Heilige und seine heilschaffende Gegenwart allem Tun und Lassen der immer neuen Generationen der Überlieferungsgemeinschaft vorausgeht. Wie das Leben, das die Kinder von ihren Eltern erhalten haben, immer zuerst Gabe ist, ehe es zur Aufgabe werden kann, so ist für alle Menschen die Beziehung zum Heiligen immer erst dessen Gabe und erst in zweiter Hinsicht menschliche Aufgabe.

Zu den Vätern und Müttern tritt in vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften der »Rat der Väter« oder das Gremium der »Ältesten«. Sie machen die soziale Identität der Gemeinschaft im Wechsel der Generationen erfahrbar: Die Individuen wechseln, die »Institution« derartiger Gremien, die eine Funktionsnachfolge möglich machen, ist das Bleibende in diesem Wechsel der Generationen. Darum ist jede religiöse Amtsnachfolge, z. B. durch das Nachrücken neuer Mitglieder in derartige Rats-Gremien, zugleich der Ausdruck für die bleibende Lebenskraft der heiligen Ursprünge, aus denen die religiöse Gemeinschaft sich erneuern kann und so, im Wechsel der Zeiten, bleibenden Bestand gewinnt.

In enger Beziehung zur sakralen Bedeutung der Väter und Mütter steht das sakrale Königtum. Nicht selten wird der Ur-König zugleich als der Stammvater der religiösen Gemeinschaft verstanden. Der jeweils amtierende König bzw. die jeweils regierende Königin werden als Repräsentanten dieses Ur-Königs bzw. dieser Ur-Königin

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden, die nicht selten »Zeitgenossen der Kosmogonie« gewesen sind. Deshalb ist das Thronbesteigungfest in vielen Religionen identisch mit dem Neujahrsfest, an dem die Erneuerung der Welt aus ihren heiligen Ursprüngen gefeiert wird.

Schließlich bedarf die religiöse Überlieferungsgemeinschaft – wie jede Überlieferungsgemeinschaft – der Sprachlehrer, hier vor allem der Lehrer des Gebets, der Lesemeister, hier vor allem der Meister der Lektüre heiliger Texte, sowie der Hermeneuten, die in ein angemessenes Verstehen derartiger Texte einführen.

Wenn nun jedes Wort, das ein Sprecher an einen Hörer richtet, dazu bestimmt ist, den Anspruch des Wirklichen an ihn weiterzugeben, dann gibt das religiöse Wort den Anspruch des Heiligen (und, falls dieses personal gedacht wird, den Anspruch Gottes) an den Hörer weiter und ist deshalb, in aller Mannigfaltigkeit seiner Formen, stets »Gotteswort im Menschenwort« (daher der Titel des Zweiten Teils im Ersten Bande der hier vorgelegten Untersuchung). Und wenn jedes Wort die Aufgabe hat, den Hörer zur angemessenen Antwort auf den Anspruch des Wirklichen aufzufordern, dann ist im besonderen Falle des religiösen Wortes die angemessene Antwort auf den Anspruch des Heiligen bzw. Gottes das doxologische Wort, d. h. jenes menschliche Wort, das die »Doxa«, die »aufleuchtende Herrlichkeit«, durch die das Heilige sich dem Menschen zu erkennen gibt, in der menschlichen Antwort zur Sprache bringt. Die Aufgabe der religiösen Überlieferung besteht also darin, in den Sprechern und Hörern eine Form ihres Anschauens und Denkens auszuformen, in der sie zur doxologischen Antwort fähig werden (s. Band I, S. 242–251).

Für eine philosophische Einübung in das Verständnis religiöser Institutionen ist daraus die Folgerung zu ziehen: Die Sprachlehrer, die in jeder Überlieferungsgemeinschaft notwendig sind, werden innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften vor allem Lehrer der Gebetssprache sein müssen[2]. Um deren Aufgabe zu bestimmen, muß an dieser Stelle erneut auf die sprachphilosophischen Überlegungen des Ersten Bandes zurückgegriffen werden. Die Aufgabe des Sprachlehrers nämlich erschöpft sich nicht darin, den Schülern Gebets-Formulierungen bekannt zu machen, die für bestimmte, vorauszusehende Lebenssituationen geeignet sind und dann »abrufbar« bereitliegen. Weit wichtiger ist es, dem Schüler darüber Klarheit zu

[2] Vgl. R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Trier 1988.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verschaffen, was er tut, wenn er betet. Dieser »pragmatische« Charakter des Gebets, seine Eigenschaft als »Sprachhandlung«, wird insbesondere in der Namens-Anrufung deutlich, die im Gebet besondere Bedeutung besitzt. Der Beter tritt durch diese Namens-Anrufung in eine Beziehung zu Gott ein, erwartet von dieser Gottesbeziehung sein eigenes Heil und begreift dieses Heil als besonderen Erweis der göttlichen Zuwendung und damit der göttlichen Herrlichkeit[3].

Dabei gehört es zum rechten Selbstverständnis des Beters, sich dessen bewußt zu sein, daß er in diese heilbringende Gottesbeziehung nur deswegen betend eintreten kann, weil Gott selbst ihm zuvor »sein Angesicht zugewandt hat«. Das heilswirksame Wort des Gebets kann nur gesprochen werden, weil der Mensch sich durch Gott selbst dazu in einem »heilbringenden Auftrag« (praeceptum salutare) ermächtigt und zugleich zu solchem Beten »in die Lage gebracht« (institutus) und in seinem Denken und Sprechen diesem Auftrag gemäß »geformt« (formatus) weiß. Die rituelle geprägte Form des Betens entspricht diesem Selbstbewußtsein des Beters. Und eine (heute leider weithin vergessene) selber ritualisierte Gebets-Einleitung bringt dieses Selbstbewußtsein zum Ausdruck: »Durch heilbringenden Auftrag aufgefordert und durch Gott in die Lage versetzt und geformt, wagen wir zu sprechen« – »Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere« (s. Band I, S. 298 f.).

Damit ist eine weitere Aufgabe des religiösen Sprachlehrers genannt, die gerade heute oft als besonders schwierig empfunden wird: Er muß dem Schüler ein Verständnis für die Bedeutung geprägter Sprachformen vermitteln. Menschliche Rede nämlich kann den Charakter der »Doxologie«, des Wortes, das die Herrlichkeit der Gottheit zum Aufleuchten bringt, nur dann gewinnen, wenn sie die Erscheinungsgestalt ist, in der das Heilige bzw. Gott selber seine Doxa aufleuchten läßt. Das doxologische Wort ist deswegen das ausgezeichnete Beispiel eines »Gottesworts im Menschenwort«, und der religiöse Sprecher ist sich dessen bewußt, daß ihm dieses Wort vom Heiligen selbst »auf die Lippen gelegt« ist. Das kommt in der Willkürfreiheit ritualisierten Sprechens zum Ausdruck.

Das gilt noch mehr dann, wenn der Betende sein Gotteslob öffentlich ausspricht, vielleicht sogar andere Menschen dazu einlädt, in

[3] Vgl. R. Schaeffler, Adiutorium nostrum in nomine Domini, in: Lebendiges Zeugnis 43 [1988], 26–40.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sein Gebet einzustimmen. Der gemeinsame Lobgesang, verstanden als ein den Betern von der Gottheit selbst »auf die Lippen gelegtes« Wort, ist der bevorzugte »Ort« für die sich ereignende Gegenwart der Gottheit; die Namensanrufung im Gebet ist diejenige Sprachhandlung, in der die Menschen in die Begegnung mit der Gottheit eintreten; und die geprägte Form des Gebets ermöglicht die Beständigkeit des Gotteslobs im Wechsel der Generationen und damit zugleich die Beständigkeit des »Hauses« (Oikos), zu dem die Gemeinde sich aufbaut. Exemplarisch kommt dies in dem Psalmwort zum Ausdruck, in dem Gott als derjenige angeredet wird, der »thront auf Israels Lobgesängen«[4]. Doch fehlen solche Gottesanreden auch in anderen Religionen nicht. So wird Bakchos in einem gottesdienstlichen Hymnus, der bei Sophokles überliefert ist, darum gebeten, »einzukehren« im Kreise der Sänger und Tänzer, die seiner betend gedenken und dabei darauf vertrauen, daß zuvor der Gott selbst ihrer gedacht hat[5].

Der religiöse Sprachlehrer wird nun seinem Schüler verständlich machen müssen, welche Bedeutung in diesem Zusammenhang geprägten Sprachformen zukommt. Diese haben, wie in jeder Überlieferungsgemeinschaft, so auch in der religiösen die Aufgabe, deutlich zu machen, in welcher auf Weitergabe angelegten Funktion der Sprecher spricht und in welchen ebenfalls auf Weitergabe angelegten Auftrag sein Wort die Hörer einweist. Geprägte Sprachformen dienen der Klarheit des »Rollenspiels« und der Vermeidung von »Rollen-Anmaßung«. In der religiösen Überlieferungsgemeinschaft aber gewinnen geprägte Formen der Rede den Charakter von »Riten«, d. h. solcher Weisen menschlichen Verhaltens, in denen der Sprecher bzw. Handelnde nicht seine persönlichen Ansichten und Absichten zur Geltung bringt, sondern die Hörer unter Gottes Anrede stellt. Weil nun die Anrede Gottes stets wirkendes Wort ist, ist auch das ritualisierte menschliche Wort Ausdruck dafür, daß der Sprecher ein wirkendes Wort weitergeben will, nicht um den Hörer seinen eigenen Absichten zu unterwerfen, sondern um ihm Gottes wirkendes Wort weiterzusagen. Dazu ist es erforderlich, auch in der Form der Rede die Zurückstellung aller eigenen Ansichten und Absichten zugunsten des reinen »Boten-Auftrags« zum Ausdruck zu bringen. Das geschieht in der Ritualisierung der Sprachform. So wird das rituell

[4] Ps. 22,4.
[5] Sophokles, Antigone 1115–1152.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

geprägte Wort zur Bedingung der »Gültigkeit« und »Wirksamkeit« religiöser Rede, d. h. des von menschlicher Willkür freien Dienstes am göttlichen Wirken. Von dieser Aufgabe, im religiösen Sinne »gültig«, »rite«, zu reden und zu handeln, hat der »Ritus« seinen Namen (s. Band I, S. 288 f.). Darum ist die Bindung des Sprechens und Handelns an Riten ein Kennzeichen religiöser Überlieferungsgemeinschaften.

Neben Gebeten stellen Erzählungen einen wichtigen Teil des religiösen Sprachschatzes dar. Und sie sind es vor allem, die die Tätigkeit der »Lesemeister« innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften notwendig machen. Oft haben sich gewisse Ketten hymnischer Anrufungen, die (zumeist im »hymnischen Partizipialstil«) Gottes Heilstaten in Erinnerung rufen, in Erzählungen von diesen Gottestaten ausgefaltet. Unter ihnen ragen diejenigen hervor, die von dem sprechen, was »im Anfang, »en arché«, geschah«, und die man deswegen »Archaiologien« oder auch »Protologien« genannt hat. Sie gehören in vielen Religionen zum festen Bestand »normativer Texte«, die traditionsbildend wirken und an denen die Überlieferung sich zugleich selbstkritisch messen kann.

Dabei läßt sich zeigen: Religiöse Archaiologien sind dazu bestimmt, die religiöse Erfahrung hinsichtlich ihrer spezifischen Bedeutung auszulegen; und ihre Weitergabe leistet einen besonders wirksamen Beitrag dazu, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zu weiteren religiösen Erfahrungen zu befähigen. Zu den charakteristischen Merkmalen religiöser Erfahrung gehört es, daß der, der sie macht, sich an die Grenze seiner Erkenntnisfähigkeit, ja seiner Lebensfähigkeit im Ganzen geführt weiß, um beide, die Fähigkeit zum Erkennen und zum Leben, in dieser Erfahrung auf verwandelte Weise neu geschenkt zu erhalten. Der blendende Blitz, der taub machende Donnerschall, die alles verbergende Wolke, aber auch die Stille des »panischen Schreckens« sind besonders häufig beschriebene Weisen, wie die Gegenwart des Heiligen erfahren wird. Solche Erfahrungen zeigen dem Menschen, wie es mit seinem Leben im Ganzen, ja mit der Welt als ganzer bestellt ist: Sie machen die sonst oft unbemerkte oder sogar verdrängte Labilität des Lebens und der Welt offenbar, in der Leben und Tod, Heil und Unheil, Licht und Finsternis unlösbar miteinander verbunden erscheinen. Der Zeitpunkt der religiösen Erfahrung wird deshalb als jene herausgehobene Stunde erfahren, in der die Alternative, die wegen dieser Complexio oppositorum als stets offene Alternative erscheint, von Heiligen selbst im

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen oder im anderen Sinne entschieden wird. Das Heilige erscheint als die »numinose« Macht, die mühelos und ungenötigt, wie durch ein bloßes »Nicken«, »nuere«, über Leben und Tod, Heil und Unheil entscheidet. Und weil in der religiösen Erfahrung offenbar wird, daß die Offenheit dieser Entscheidung die menschliche Erfahrungswelt im Ganzen bestimmt, ist ihre angemessene Deutung die archaiologische Erzählung, die davon berichtet, daß diese offenen Alternativen von den Anfängen an der Welt eingestiftet sind und vom Heiligen, ebenfalls »im Anfang«, in ungenötigter »numinoser« Freiheit zugunsten von Leben und Heil entschieden wurden. Die religiöse Erfahrung wird, im Lichte solcher Erzählungen gedeutet, als das Ereignis verstanden, in welchem diese »im Anfang« getroffene Entscheidung abbildhaft wiederkehrt (s. Band II, S. 169 ff.). Die Weitergabe der Erzählung von dem, was »im Anfang« geschah, schließt darum denen, die diese Erzählung hören, die Augen dafür auf, daß die mannigfachsten Inhalte ihres Erlebens als die Abbild- und Gegenwartsgestalten dieser Ursprungs-Ereignisse verstanden werden können und sich so zum geordneten Kontext einer Erfahrung zusammenschließen. Und die Art, wie über diese Anfänge erzählend berichtet wird, zeichnet diesem Erfahrungszusammenhang seine Struktur vor[6].

Von diesen Archaiologien deutlich unterschieden, aber mit ihnen verbunden, gehören zum Erzählschatz religiöser Überlieferungsgemeinschaften Zeugnisse aus ihrer Geschichte; denn an ihnen wird deutlich, wie immer neue Generationen das, was sie taten und was ihnen widerfuhr, im Lichte der archaiologischen Erzählungen zur Einheit eines Erfahrungszusammenhanges verknüpft haben und damit zugleich die Bedeutung der archaiologischen Erzählung immer neu verstehen lernten. Und wie die religiösen Sprachlehrer ihren Schülern nicht nur die Kenntnis von Wortlaut und Sinngehalt einzelner Gebete vermitteln, sondern ihnen vor allem Klarheit darüber verschaffen, was sie tun, wenn sie beten, haben die religiösen Lesemeister nicht nur »schwierigere Textstellen« (loca difficiliora) zu erläutern, sondern vor allem ihre Schüler in den angemessenen »Gebrauch« solcher Erzählungen einzuweisen. Dieser besteht vor allem darin, daß sie lernen, im Lichte des Erzählten ihr eigenes Leben zu

[6] Vgl. R. Schaeffler, Aussagen über des, was »im Anfang« geschah, in: Communio 20 [1991], 339–351.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstehen und umgekehrt in Lichte der eigenen Lebens-Erfahrungen die Bedeutung der Erzähl-Inhalte neu zu erfassen.

Jüdische und christliche »Lesemeister« haben diese Aufgabe an vielen Generationen von Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft erfüllt. Immer neue Generationen von Juden haben im Lichte der Erinnerung an die Herausführung der Väter aus Ägypten ihre eigene Lebenserfahrung verstehen gelernt und, von diesen Lebenserfahrungen her zurückblickend, jeweils neu verstanden, was es bedeutet, von Gott »aus dem Sklavenhause geführt« worden zu sein. Und immer neue Generationen von Christen haben durch die weitergegebene Erinnerung an Christi Tod und Auferstehung die Kategorien gewonnen, um die vielfältigen Erfahrungen ihres eigenen Lebens zu verstehen und, von diesen Erfahrungen zurückblickend, neu zu begreifen, was es bedeutet, zur »Gestaltgemeinschaft« (symmorphía) mit Christi Kreuzes-Niedrigkeit und Auferstehungs-Herrlichkeit berufen zu sein.

Geprägte Formen des Gebets und Erzählungen, vor allem solche, die berichten, was »im Anfang geschah«, gehören deswegen in religiösen Überlieferungsgemeinschaften an bevorzugter Stelle zu den normativen Texten, die ebenso traditionsbegründende wie traditionskritische Funktion haben. Sie sind traditionsbegründend, weil die religiöse Gemeinde sich als doxologische Gemeinschaft konstituiert und immer neue Generationen betend in diese Gemeinschaft einbezogen werden. Aber Gebete und Erzählungen sind auch in dem Sinne normative Texte, daß ihr geprägter Wortlaut der jeweils gegenwärtigen Generation die Maßstäbe an die Hand gibt, an denen sie selbstkritisch erkennen kann, ob sie in ihrem Anschauen und Denken dem überlieferten Zeugnis früherer Generationen treu geblieben ist.

Darum sind für den Aufbau der religiösen Überlieferungsgemeinschaft weitere Formen des institutionalisierten »Dienstes am Wort« unerläßlich. Gebetstexte und Erzählungen, vor allem solche, die zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt sind, bilden dabei nicht nur die bevorzugten Objekte der Unterweisung durch jene Sprachlehrer und »Lesemeister«, von denen schon die Rede war, sondern auch die wichtigsten Texte für jene Interpreten und Spezialisten der methodischen Abwägung von Auslegungsmöglichkeiten, die, wie in allen Überlieferungsgemeinschaften, so auch in der religiösen nicht fehlen dürfen. Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß alle theoretische Belehrung, die in religiösen Gemeinschaften »über«

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gott bzw. die Götter spricht, in der Anleitung zur Doxologie, also zum Sprechen »zu« der Gottheit ihre Wurzel und zugleich ihr »Belehrungsziel« hat. Christlich gesprochen: Alle »Theologie« wurzelt in der »Doxologie« und bewährt sich darin, Kriterien für die rechte Weise der Doxologie bereitzustellen[7]. Die doxologische Wechselrede baut die religiöse Gemeinschaft zu jenem »Orte« auf, an dem Gott selbst inmitten der Welt anwesend ist; die Gemeinschaft der Sprechenden und Hörenden wird zum »Tempel« (Oikos), zum Ort immer neuer Ankunft des Heiligen inmitten der Welt. Und die Sprecher und Hörer sind nur fähig, das so verstandene religiöse Wort auszusprechen und zu beantworten, sofern sie sich als »lebendige Steine« in diesen Tempel einfügen lassen. An dieser Aufgabe, der »Oikodomé« zu dienen, sind nicht nur die Bemühungen der Sprachlehrer, Lesemeister und Interpreten zu messen, sondern die vielfältigen Formen religiösen Sprechens, z. B. das gemeinsam gesungene Gotteslob, die Predigt, aber auch die religiöse Belehrung und Lebensweisung (s. Band I, 1. Teilerg., S. 270 ff.).

Freilich muß dieser Funktionsbestimmung der verschiedenen Weisen des Dienstes am religiösen Wort schon jetzt eine zweite Aussage hinzugefügt werden: Geprägte Formen des Gebets und der Erzählung, vor allem der Erzählung von dem, was »im Anfang geschah«, erfüllen ihre »oikodometische« Aufgabe nicht, wenn die Sprachlehrer, Lesemeister und Interpreten solcher Texte ihre Hörer nur dazu auffordern, das Gehörte zu memorieren und zu wiederholen. Der Dienst am Wort hat, wenn er gelingen soll, den Hörern »aktive Sprachkompetenz« zu vermitteln (s. o. S. 30 f.). Das kann nur gelingen, wenn die Hörer lernen, im Lichte des Gehörten ihre eigenen Erlebnisse in eine Struktur zu bringen, innerhalb derer sie als religiöse Erfahrung gelesen werden können. Aufgrund dieser eigenen Erfahrung werden sie fähig, auf Gebete, die ihnen vorgesprochen werden, und auf Erzählungen, die sie hören, mit jener eigenverantwortlichen Zustimmung zu antworten, die zur »Oikodomé« der religiösen Gemeinde notwendig ist. Diese Zustimmung beschränkt sich nicht darauf, den Aussagegehalt von Gebeten und Erzählungen theoretisch anzuerkennen. Eine solche theoretische Anerkennung ist zwar unentbehrlicher Bestandteil der religiösen Zustimmung, aber reicht für sich genommen nicht aus. Was hinzukommen muß, wenn

[7] Vgl. G. Wainwright, Doxology, London 1980; J. Kirchberg, Theologie in der Anrede, Innsbruck 1991; R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument, Düsseldorf 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

diese Zustimmung ihre Funktion im Aufbau der religiösen Gemeinde erfüllen soll, kommt auf klassische Weise in der rituellen Antwort »Amen« zum Ausdruck, sofern bewußt bleibt, daß in dieser geprägten Form religiöser Rede die hebräische Bedeutung von »Emunah« anklingt: »Stand geben« und »Stand nehmen«. Die adäquate religiöse Antwort auf vorgesprochene Gebete und in geprägter Form vorgetragene Erzählungen kann sich in unterschiedlichen Religionen unterschiedlicher sprachlicher Formen bedienen. Aber stets gehört zu ihr das Moment der bekenntnishaften Akklamation »Darauf stelle ich mein Leben; nur so finde ich Bestand«. Und weil nur die eigene religiöse Erfahrung eine solche verantwortliche Akklamation möglich macht, erreicht die Weitergabe des normativen Wortes an immer neue Hörer ihr Ziel nur, sofern sie jene Selbstgesetzgebung der Vernunft, ohne die keine Erfahrung möglich ist, nicht überflüssig macht, sondern hervorruft.

Gerade die archaiologischen Erzählungen und die auf sie Bezug nehmenden Gottes-Anreden des Gebetes bedürfen jedoch sorgfältiger Prüfung. Nicht jede Weise, von dem zu erzählen, was »im Anfang« geschah, und nicht jede Weise, die abbildhafte Präsenz dieser Anfänge gottesdienstlich zu feiern, ist geeignet, die Aufgabe einer Schule der religiösen Erfahrung zu erfüllen. An späterer Stelle, bei der Beschreibung von Fehlformen der religiösen Erfahrung, wird davon zu sprechen sein, daß es Archaiologien gibt, die der unverkürzten Wahrnehmung der an früherer Stelle (S 38 f.) genannten Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung im Wege stehen (s. u. S. 68 ff.). Dann werden auch religiöse Traditionen und mit ihnen die Institutionen, die ihren Fortbestand sichern, aus Schulen der religiösen Erfahrung zu deren Hindernissen. Die Formatio Mentis, durch die solche religiösen Traditionen und Institutionen das Anschauen und Denken der Menschen prägen, schlägt dann in eine »Deformatio Mentis« um, kraft derer die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung ganz oder in gewissen Hinsichten verlorengeht. Darin liegt zugleich ein Maßstab für den kritischen Religionenvergleich. Denn auch in diesem Falle gilt: Wenn die Befähigung zur religiösen Erfahrung den Legitimationsgrund religiöser Traditionen und Institutionen darstellt, dann ist sie zugleich das Kriterium, an dem sie gemessen werden müssen. Und es ist jeweils im Einzelfalle zu prüfen, ob und in welchem Maße eine bestimmte religiöse Tradition diesem Kriterium gerecht wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

β) Die »Formatio Mentis« durch die Gottesdienstfeier und die Aufgabe der Priester

Ehe jedoch auf die soeben angedeuteten Fehlformen der religiösen Erfahrung eingegangen und die Frage gestellt wird, inwieweit religiöse Traditionen und Institutionen zum Entstehen und zur Stabilisierung solcher Fehlformen beitragen können, soll einem Hinweis gefolgt werden, der an früherer Stelle gegeben worden ist: Traditionen beruhen nicht nur auf verbalen, sondern auch auf nicht-verbalen Momenten (s. o. S. 28). Und auch diese sind daraufhin zu untersuchen, was sie zur Formatio (oder auch zur Deformatio) des Anschauens und Denkens der Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft beitragen. Das ausgezeichnete Beispiel dafür – und auf dieses wird die kommende Darstellung sich beschränken – bieten die Handlungen des Kultus.

Dabei ist einleitend zu betonen: Die verschiedenen Formen des religiösen Wortes haben ihren bevorzugten »Sitz im Leben« in der kultischen Feier. Wenn das religiöse Wort die wirksame Anrede der Gottheit an neue Hörer weitergeben und sie zur Antwort auf diese Anrede ermächtigen soll, hat es selber kultischen Charakter: Es ist Handlung der Gottheit in der Gestalt menschlichen Wort-Handelns. Der für den zweiten Teil des ersten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung gewählte Titel »Gotteswort im Menschenwort« bringt gerade dieses Moment des religiösen Wortes zum Ausdruck. Deshalb sind auch diejenigen Institutionen, die die Weitergabe des religiösen Wortes innerhalb einer Überlieferungsgemeinschaft sichern, eng verbunden mit der institutionalisierten, auf Weitergabe angelegten Form des Gottesdienstes. Es wäre deshalb auch für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie methodisch verfehlt, religiöse Überlieferungsgemeinschaften unter der Alternative zu beschreiben, ob sie »Religionen des Wortes« oder »Religionen des Kultes« seien. Sogenannte »Religionen des Wortes« pflegen gerade dessen »sakramentalen« Charakter, seine Eigenschaft als Gegenwartsgestalt göttlichen Heilshandelns, hervorzuheben. Und sogenannte »Religionen des Kultes« unterstreichen nicht weniger deutlich den dialogischen Charakter gottesdienstlicher Handlungen, sofern diese die Gemeinde und ihre Mitglieder unter eine göttliche Anrede stellen und zur doxologischen Antwort auffordern. Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist die rituelle Wechselrede, wie sie im Hochgebet der katholischen Eucharistiefeier vorkommt: die vom Celebrans vorgetragene Abendmahls-Anamnese (»der in der Nacht, da er verraten

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wurde …«) und die doxologische Antwort der Gemeinde (»Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir«).

Wenn an dieser Stelle dennoch die kultische Feier eigens daraufhin befragt wird, was sie zur »Formatio Mentis« der Feiernden beiträgt und inwiefern sie ihnen dadurch eine spezifische Fähigkeit zur religiösen Erfahrung vermittelt, dann deswegen, weil sich der Kultus auf überraschende Weise für eine transzendentalphilosophische Betrachtung anbietet: Im Zusammenhang dieser Feier gewinnen die Anschauungsformen und Begriffe, durch die ein Erfahrungskontext aufgebaut wird, eine für die religiöse Erfahrung spezifische Gestalt. Dadurch prägt die Einübung in die aktive Teilnahme am Gottesdienst die Forma Mentis der Feiernden auf solche Weise, daß sie, auch außerhalb der gottesdienstlichen Feier, zur religiösen Erfahrung befähigt werden. Das soll an dieser Stelle wenigstens in einem groben Umriß deutlich gemacht werden.

Im Kultus spielen die soeben schon erwähnten Erzählungen von dem, was »im Anfang« geschah, eine herausragende Rolle. »Archaiologische Berichte« bilden den bervorzugten Inhalt der »Kult-Anamnese«. Und die kultische Handlung selber ist dazu bestimmt, in der Erscheinungsgestalt menschlichen Tuns jene Entscheidung, die eine »numinose« Macht im Anfang gefällt hat, im wirksamen Abbild gegenwärtig zu setzen. Damit aber wird der Blick der Feiernden so geschult, daß sie fähig werden, die Abbilder der Ur-Ereignisse auch in den Inhalten ihrer alltäglichen Erfahrung wiederzuentdecken. (Bei der Beschreibung der Unterscheidungsmerkmale der Ekklesia Israel wird darauf einzugehen sein, was es für diese besondere Überlieferungsgemeinschaft bedeutet, daß nicht Ereignisse »vor aller Zeit«, sondern solche, die inmitten der Zeit geschehen sind, den Inhalt der gottesdienstlichen Feier bilden.) Deshalb ist die Weitergabe der Anleitung zur Gottesdienstfeier, die die von Gott bzw. den Göttern gewirkten Anfänge in immer neuen und erneuerungskräftigen Abbildern wiederkehren läßt, die wirksamste Form religiöser Tradition. Sie prägt das Anschauen und Denken der Feiernden auf spezifische Weise.

Die periodische Wiederkehr der Feste (sei es im jährlichen, sei es in einem mehrjährigen Zyklus) gibt der religiösen Anschauung der Zeit ihre spezifische Struktur. Und zugleich bestimmt die Kultfeier den spezifisch religiösen Bedeutungsgehalt der Verstandeskategorien, vor allem der Kategorien der Substanz und der Kausalität. Das »Beständige im Wandel« und zugleich das »Zugrundeliegende« in

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Vielfalt der Erscheinungen, das dem Menschen den »festen Stand«, die »Hypóstasis«, gewährt, wird im religiösen Kontext in der unerschöpflichen Erneuerungskraft jener gottgewirkten Ursprünge gefunden, die im Gottesdienst ihre »Parousía« finden. Das »Beständige im Wandel«, das »Zugrundeliegende« und »festen Stand Gewährende« aber ist es, das in der später entstehenden Sprache der Philosophie »Substanz« genannt wird. So verleiht die Gottesdienstfeier der Kategorie der Substanz ihre spezifisch religiöse Bedeutung. Und wenn, wie die Transzendentalphilosophie lehrt, diese Kategorie eine von denjenigen Bedingungen ist, die den Aufbau von Erfahrungskontexten möglich machen, dann ist die Einübung in den Kultus zugleich die Schule, in der der Aufbau eines spezifisch religiösen Erfahrungskontextes gelernt wird.

Gleiches gilt von der Kategorie der Kausalität. Was »Wirksamkeit« und »Wirkung« bedeutet, wird im religiösen Zusammenhang exemplarisch an den wirksamen Zeichenhandlungen des Kultus abgelesen. Dabei ist es für die Wirksamkeit dieser Zeichen charakteristisch, daß sie neues Leben schaffen – sei es die »neue Geburt« der Feiernden, sei es, durch sie vermittelt, die Erneuerung des Lebens der Welt. Leben aber ist Selbsttätigkeit. Darum ist die Wirksamkeit der kultischen Zeichenhandlungen nicht »Determination«, die dieser Selbsttätigkeit Grenzen setzt, sondern »Ermächtigung«, die die Feiernden und die Welt, in der sie leben, zur Selbsttätigkeit des Lebens hervorruft. Diese Weise der »ermächtigenden Macht« ist für die, die in die Kultfeier eingeübt werden, das maßgebende Urbild aller Wirksamkeit und ihrer Wirkung. Was aber in der weit später entstehenden Naturphilosophie und Naturwissenschaft das »Gesetz von der Erhaltung der Energie« heißt, die in allen Wirkzusammenhängen der Erfahrungswelt ihre immer neue Erscheinungsgestalt findet, ist in der Erfahrung gottesdienstlichen Handelns vorgebildet: Alle Wirksamkeit der gottesdienstlichen Handlungen in der Vielfalt ihrer Formen läßt nur auf neue Weise erscheinen, was auf unüberbietbare Weise »im Anfang« von Gott bzw. den Göttern gewirkt worden ist. Dieses göttliche »Am-Werke-Sein« (en-érgeia) ist es, das im Wechsel seiner Erscheinungsgestalten »erhalten bleibt«. Wiederum ist hinzuzufügen: Der Gottesdienst ist die Schule dieses religiösen Verständnisses von Kausalität; und die so verstandene Kausalität gehört zu den Bedingungen, die notwendig sind, wenn der Aufbau eines spezifisch religiösen Erfahrungskontextes möglich sein soll.

Was im religiösen Verständnis »Standgewinnen im Wechsel der

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zustände und Umstände«, also »Hypóstasis«, heißt und was »Heilswirksamkeit« genannt wird, kann nur in einem Erfahrungskontext angemessen verstanden werden, dessen Eigenart in gottesdienstlichen Handlungen exemplarisch deutlich wird. Darum sind die Priester, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften entweder neben die schon erwähnten Sprachlehrer, Lesemeister und Interpreten treten oder deren Funktionen in ihrer Person vereinigen, die bevorzugten Lehrer in dieser Schule der religiösen Erfahrung. Sie üben diese Funktion dadurch aus, daß sie die Gemeinde zum Gottesdienst versammeln und die rituellen Handlungen des Gottesdienstes vollziehen, aber auch dadurch, daß sie durch Belehrung und rituelle Initiationen die Fähigkeit zum Gottesdienst weitergeben. Und wie schon bei der Beschreibung des religiösen Wortes, so ist auch hier, bei der Beschreibung der kultischen Handlungen, hinzuzufügen: Wie das religiöse Wort, so erfüllt auch die kultische Handlung ihre Funktion beim Aufbau der religiösen Überlieferungsgemeinschaft dadurch, daß sie in den Feiernden eine Forma Mentis entstehen läßt, die sie zu eigenen religiösen Erfahrungen befähigt und es ihnen dadurch möglich macht, die Wahrheit dessen, was im Kultus gefeiert wird, also seine Maßgeblichkeit für das theoretische und praktische Urteil und seine Erhellungskraft für die Orientierung im Leben, aufgrund dieser eigenen Erfahrung verantwortlich zu bezeugen.

Das setzt voraus, daß die im »Fanum« (im heiligen Bezirk der gottesdienstlichen Feier) eingeübte Sicht auf die Welt sich im »Pro-Fanum« (in der Erfahrungswelt des Alltags) als orientierungskräftig bewährt. Das »Pro-Fanum« ist nicht das religiös Gleichgültige, sondern das dem »Fanum« wesentlich Zugeordnete. Und in dieser Zuordnung wird jedes Mitglied der religiösen Gemeinschaft, gerade in der jeweiligen Besonderheit seiner profanen Erfahrungen, zum eigenverantwortlichen Dienst am Aufbau der Gemeinde fähig. Deshalb hat der Priester, über die Feier des Kultes und die Belehrung der Initianden hinaus, die weitere wichtige Aufgabe, für die Zuordnung des Sakralen und des Profanen Sorge zu tragen. Darin liegt der Sinn der vielfältigen »Reinheitsgesetze«, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften die Bedingungen regeln, unter denen Individuen oder auch Gruppen zur Kultfeier zugelassen werden. Sie geben an, wie das Verhalten der Überlieferungsgenossen im außergottesdienstlichen Alltag beschaffen sein muß, wenn sie kultfähig bleiben oder durch besondere Reinigungsritualien kultfähig werden wollen. Wer im Alltag »unrein« geworden ist – sei es durch eigenes Verschulden,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sei es auf eine Weise, die er nicht vermeiden konnte – würde auch die gottesdienstliche Handlung »beflecken« und sie aus einem wirksamen Zeichen für die heilschaffende Gegenwart des Heiligen in einen Anlaß zum »Zorn« der numinosen Mächte verwandeln und so den Einzelnen, aber auch die feiernde Gemeinde dem »Gericht« des Heiligen aussetzen. Der Priester als Wahrer der Reinheitsgesetze und als Vorsteher von Reinigungsritualien trägt so wirksam zum Aufbau einer Erfahrungswelt bei, in der der profane Alltag im Lichte der gottesdienstlichen Feier als ein Bewährungsfeld jenes »neuen Lebens« verstanden werden kann, das den Feiernden im Gottesdienst durch die Begegnung mit dem Heiligen geschenkt worden ist.

Diese Fähigkeit, die mannigfachen Erlebnisse der profanen Welt im Lichte der Worte und Handlungen des Gottesdienstes in einen Kontext zu bringen, innerhalb dessen sie die Qualität religiöser Erfahrungen gewinnen können, und rückschauend von diesen Erfahrungen her die Bedeutung der gottesdienstlichen Worte und Handlungen zu erfassen, wird nur in einer eigenverantwortlichen Vernunfttätigkeit der Überlieferungsgenossen gewonnen. Denn auch für die religiöse Erfahrung gilt Kants Regel: Erfahrung ist »eine Erkenntnisart, welche Verstand erfordert«[8]. Darin besteht jene Weise der Selbstgesetzgebung der Vernunft, zu der die Teilnehmer am Gottesdienst befähigt werden müssen, wenn sie zu aktiven Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft werden sollen. Und die religiöse Überlieferungsgemeinschaft bewährt sich auch in dieser Hinsicht in dem Maße, in der es ihr gelingt, diese spezifisch religiöse Weise der Vernunftautonomie möglich zu machen. Darin freilich liegt nicht nur der Legitimationsgrund, sondern auch die Bewährungsprobe der religiösen Überlieferung und ihrer Institutionalisierung in den Riten des Kults und damit für das Wirken der Priester. Fehlformen der Gottesdienstfeier sind daran zu erkennen, daß die Zuordnung des Pro-Fanum zum Fanum mißlingt, den Feiernden die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung im Alltag nicht vermittelt wird, sodaß sie aufhören, aktiven Anteil am Aufbau der Gemeinschaft nehmen zu können.

Daß dieses Priesteramt in den meisten religiösen Überlieferungsgemeinschaften erblich ist, ist das Zeichen jener Verläßlichkeit, mit der Gott oder die Götter dafür gesorgt haben, daß die Weitergabe der Fähigkeit zum Kultus – und damit der Fähigkeit zum Aufbau

[8] KdrV B XVII.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

eines Kontextes religiöser Erfahrung – nicht von menschlicher Entscheidung, sondern allein von der lebenspendenden Zuwendung der Gottheit abhängt. Nicht selten gilt der Ur-Vater der Priestersippe als Zeitgenosse des Stammvaters der religiösen Gemeinschaft und Mit-Zeuge der göttlichen Gründungstaten (sofern er nicht mit diesem Stammvater identisch ist).

γ) Das religiöse Recht

Reinheitsvorschriften, die die Bedingungen für die Teilnahme am Gottesdienst definieren und zugleich eine Zuordnung des Profanen zum Sakralen sichern sollen, stellen den wichtigsten Teil des religiösen Rechts dar. Aber auch andere »Rechtsgebiete« lassen, innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften, ihren spezifisch religiösen Charakter dadurch erkennen, daß sie in einer engen Beziehung zu Reinheitsvorschriften stehen.

Das Kultrecht bestimmt die Orte und Zeiten des Gottesdienstes, seine Riten und, darin eingeschlossen, den Wortlaut der dort gesprochenen Gebete und Segensformeln, aber auch die Verlesung der Texte für die kultische Anamnese. Darum gehört auch die »Kanonisierung« derartiger Texte – vor allem dort, wo Zweifel über den normativen Rang eines einzelnen Textes bestehen – zu den Aufgaben des religiösen Rechts. Auch der Verstoß gegen derartige Regeln, z. B. durch willkürliche Veränderung derartiger Texte, durch Hinzufügungen oder Weglassungen, würde die Gemeinde »unrein« machen.

Das Reinheitsrecht im engeren Sinne regelt zunächst die Zulassung zum Gottesdienst und die Bedingung für die Ausübung der verschiedenen Funktionen, die innerhalb der religiösen Überlieferungsgemeinschaft notwendig sind, z. B. durch die Regelung von Initiationsriten, durch die die Individuen in die gottesdienstliche Gemeinschaft aufgenommen werden, oder von Weiheriten, durch die die Fähigkeit zur Übernahme bestimmter gottesdienstlicher Funktionen weitergegeben wird. Darum ist auch das religiöse Personenrecht im Reinheitsrecht begründet. Denn jede Funktions-Anmaßung durch die Teilnahme Unberufener oder durch die Amtsausübung Unbefugter würde die gottesdienstliche Handlung als ganze in Frevel umschlagen lassen und so die Gemeinde unrein machen.

Ein weiterer wichtiger Teil des religiösen Rechts ist das Familienrecht. Denn das »Haus« ist die älteste und zugleich die dauerhafteste Kultgemeinschaft, die auch dann bestehen bleibt, wenn die Gemeinde aus irgendwelchen Gründen, z. B. durch Zerstörung der

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kultstätten oder durch Zerstreuung ihrer Mitglieder, ihre gottesdienstliche Aufgabe nicht erfüllen kann.

Reinheitsvorschriften geben einerseits an, durch welche Weisen des Fehlverhaltens das einzelne Mitglied der Gottesdienstgemeinschaft oder der einzelne Amtsträger »unrein« wird und in bestimmten Fällen die ganze Gemeinde »unrein« macht, d. h. die Gottesdienstfeier als ganze aus einer Erfüllung göttlicher Aufträge in frevelhafte Eigenmacht verwandeln würde. Es regelt aber andererseits auch die Weise, wie diese Unreinheit von Individuen, Amtsträgern oder der Gemeinde als ganzer überwunden werden kann, vor allem durch individuelle oder kollektive Reinigungsriten, in welchen die erneuernde Kraft des Heiligen wirksam gegenwärtig gesetzt wird. Denn nur das Heilige selbst kann die Fähigkeit des Menschen wiederherstellen, durch gottesdienstliche Handlungen seiner Parousía zu dienen.

Eng mit dem Recht der Reinigung hängt das religiöse Strafrecht zusammen, das dazu dient, die Gemeinde von derjenigen »Verunreinigung« frei zu machen, die ihr durch das Verhalten einzelner ihrer Glieder oder Amtsträger zugefügt werden kann. Darum ist der Ausschluß aus der feiernden Gemeinde eine im religiösen Recht häufig vorkommende Straf-Sanktion. Doch gibt es nicht selten auch Fälle, in denen die Tötung des Delinquenten als einziges Mittel gilt, um die Unreinheit von der Gemeinde zu nehmen. Daraus erklärt sich, daß diese Tötung des Delinquenten in manchen Bestimmungen des religiösen Strafrechts zur Pflicht der gesamten Gemeinde gemacht wird, am deutlichsten durch die Anordnung der gemeinsam zu vollziehenden Steinigung.

Aus dem Gesagten ergeben sich zugleich die Legitimationsgründe, die dem religiösen Recht seinen Anspruch auf Anerkennung durch die religiöse Überlieferungsgemeinschaft verschaffen, aber auch die Kriterien, an denen es sich kritisch messen lassen muß. Wie in allen Institutionen, so steht auch innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften das Recht im Dienste der Aufgabe, Überlieferung möglich zu machen und zu sichern. Eine wichtige Aufgabe des Rechts besteht darin, das Rollenspiel in einer Gruppe auch für den Konfliktsfall vorhersehbar und dadurch verständlich zu machen. Es schützt die Mitglieder der Gruppe vor angemaßter Autorität einzelner Mitglieder, die den Einzelnen ihre Entscheidungen abnehmen (»NN weiß, was recht ist«), aber auch vor der Individualität allzu einfallsreicher Konflikts-Schlichter (nach Art des »weisen Kadi«,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

dessen Wirksamkeit gerade darauf beruht, daß seine Entscheidungen für die Betroffenen unvorhersehbar sind, wie der »Spruch des weisen Salomon« gegenüber den beiden Frauen, deren jede beanspruchte, als Mutter eines bestimmten Kindes zu gelten). Darum führt die Rechtsentwicklung vom »Schlichterrecht«, das sich auf Regeln dafür beschränkt, auf welche Weise dem Schlichter seine inhaltlich unbeschränkte Vollmacht übertragen wird, über das »Richterrecht«, das dem »bestallten Richter« Kriterien und Grenzen seiner Entscheidungsbefugnis zuweist, zum »gesetzten Recht«, das generelle Normen enthält, die nicht im Blick auf bestimmte Einzelfälle erlassen wurden und so erst möglich machen, daß die richterliche Entscheidung »ohne Ansehen der Person« getroffen wird.

Wenn nun das Recht dazu da ist, Traditionen zu sichern, dann ist es auch an dieser Aufgabe zu messen. Traditionen erreichen ihr Ziel nicht, wenn sie Innovationen unmöglich machen, sondern nur dann, wenn sie im Traditionsgut (in der »Überlieferung der Väter«) das darin enthaltene Innovations-Potential freilegen. Umgekehrt erreichen Innovationen ihr Ziel nicht, wenn sie Traditionen preisgeben. Dann entstehen nur Anpassungen an flüchtige Gegenwartsbedürfnisse. Innovationen erreichen vielmehr ihr Ziel nur, wenn sie der Tradition selbst das Zeugnis für jene »Veritas semper maior« abgewinnen, das Innovationen erfordert und zugleich Kontinuität der Überlieferungsgeschichte sichert.

Das Gesagte gilt auch für die speziell religiöse Überlieferungsgemeinschaft. Das religiöse Recht sichert die Vorhersehbarkeit des Rollenspiels in der religiösen Gemeinde, beispielsweise indem es angibt, wer die Autorität rechtmäßig ausübt, die Gemeinde aufzufordern, zu dem Gebet, das er vorspricht, ihr gemeinschaftliches »Ja und Amen« zu sagen. Es bestimmt Verfahren für die Schlichtung von Konflikten, die sich aus der Frage ergeben können, welches gottesdienstliche oder außergottesdienstliche Verhalten dem Auftrag der religiösen Gemeinde angemessen ist, der Re-Praesentatio des göttlichen Heilswirkens zu dienen. Und auch das religiöse Recht erreicht sein Ziel nur, wenn es die Überlieferung als das Zeugnis der Antwort versteht, die frühere Generationen auf den Anspruch des Heiligen gegeben haben, und wenn es daher die Regeln des religiösen Verhaltens nicht unveränderlich festschreibt, sondern gerade der Überlieferung die Impulse zur Innovation dieses Verhaltens entnimmt. Denn die Antwort, die je frühere Generationen auf den Anspruch des Heiligen gegeben haben, macht zugleich deutlich, daß die-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ser Anspruch »je größer« gewesen ist als die menschliche Antwort und dadurch über deren jeweils erreichte Gestalt immer wieder hinausdrängt. So verstanden trägt das religiöse Recht der Tatsache Rechnung, daß die Tradition selbst die »Reformatio Perpetua« der religiösen Gemeinschaft verlangt; aber es gibt zugleich Kriterien dafür an die Hand, daß versuchte Innovationen nicht die Kontinuität der Überlieferung verlassen, sondern dazu dienen, der in der Überlieferung bezeugten »je größeren Wahrheit« die Treue zu halten.

Weil auch die Innovationen des religiösen Rechts sich nur dadurch als berechtigt ausweisen können, daß sie den innovatorischen Impuls den Zeugnissen der Tradition selber entnehmen, hat im religiösen Kontext die Rechts*findung* den Vorrang vor der Rechts*setzung*. Aber die Rechtsfindung hat aktiven Anteil an der Weiterentwicklung des religiösen Rechts, sofern sie nicht selten erst aus einem gegebenen, nicht vorhergesehenen Anlaß das Innovationspotential der Überlieferung entdeckt. Obgleich an dieser Stelle noch nicht von der speziell christlichen Tradition und ihren Institutionen die Rede ist, darf doch schon jetzt ein Beispiel gegeben werden: Auch ein Konzil ist keine »assemblée constituante«, die die religiöse Gemeinschaft »neu erfindet«, sondern ein Organ ihrer Erneuerung aus der Treue des Gedenkens. Nur deswegen kann es für seine Innovationen den religiösen Gehorsam seiner Mitglieder verlangen. Mancher Streit zwischen »Traditionalisten« und »Progressisten« wäre der kirchlichen Gemeinschaft erspart geblieben, wenn dieser Zusammenhang von Treue und Innovation den Beteiligten bewußt geblieben wäre.

Ausdrückliche Setzung neuen Rechts, das sich nicht mehr als weiterführende Auslegung des alten verstehen kann, ist im religiösen Zusammenhang eher ein Symptom dafür, daß die kritische Aneignung der Überlieferung in eine Krise geraten ist. Eine solche Krise ist, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, im Judentum kurz vor der Zerstörung des Zweiten Tempels eingetreten. Der in dieser Krisensituation entstehenden jungen christlichen Gemeinde blieb darum die Aufgabe religiöser Rechtssetzung nicht erspart, z. B. die Abschaffung von Kleider- und Speisevorschriften solcher Art, daß durch sie die »Einheit der Kirche aus Juden und Heiden« bedroht erschien[9]. Aber auch dafür mußte sie den Nachweis führen, dadurch nicht gegen die Weisung ihres Herrn zu verstoßen, das Gesetz »nicht aufzuheben, sondern zu seiner Fülle zu bringen«. Auch die Setzung neuen Rechts

[9] Vgl. die Vision des Petrus Apg. 10,9–16.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konnte nur durch eine kritisch-weiterführende Auslegung des alten und in diesem Sinne durch Rechtsfindung legitimiert werden.

Abschließend sei eine Bemerkung zum Verhältnis des religiösen Rechts zum profanen gestattet: Es ist oft und mit Recht darauf hingewiesen worden, daß das Ritualrecht zu den wichtigsten Quellen für die Entstehung der profanen Rechtsordnung geworden ist. Die Bedingungen, die die Individuen erfüllen müssen, um gottesdienstfähig (»rein«) zu bleiben oder wieder zu werden, sind besonders frühe und historisch besonders wirksame Vorbilder für die Normen des profanen Rechts geworden, das die Bedingungen für die Teilhabe am gemeinsamen Leben der Rechtsgemeinschaft definiert. Darauf beruht es, daß in religiösen Überlieferungsgemeinschaften die Könige in deutlicher Verwandtschaft zu den Priestern stehen, oft zugleich die Würde des obersten Priesters innehaben, in anderen Fällen dagegen in deutliche Spannung zu den Priestern treten. Denn diese können, mit Berufung auf göttliches Recht, dem profanen Recht der Könige gerade deswegen kritisch entgegentreten, weil das Profane nicht das sakral Belanglose ist, sondern so gestaltet werden soll, daß es zum Bewährungsfeld der im Gottesdienst eingeübten Unterscheidung zwischen dem Gottgewollten und dem, was »dem Herrn ein Greuel ist«, werden kann. Die spannungsreiche Zuordnung des Sakralen und des Profanen findet deswegen in der ebenso spannungsreichen Geschichte der Beziehungen zwischen Königs- und Priesterrecht ihren deutlichsten Ausdruck.

δ) Charismatische Diener der Überlieferung

Erbliche Ämter in einer Überlieferungsgemeinschaft haben die Aufgabe, die verläßliche Weitergabe der Überlieferung zu sichern; denn der rein physische Weiterbestand der damit beauftragten Familien sichert die Weitergabe des Überlieferungsgutes auch in solchen Zeiten, in denen die bewußte Übernahme des Überlieferten »schwach« geworden ist. So halten die Träger dieser Ämter die religiöse Überlieferung auch über »geistlich dürre Zeiten« hinweg für eine Renaissance bereit. Andere Ämter, die nicht erblich sind, sondern durch besondere Akte der auf rituelle Weise vollzogenen Wahl, der Berufung und der Einweihung weitergegeben werden, machen deutlich, daß die religiöse Überlieferungsgemeinschaft sich nicht aus eigener Kraft erneuern und so Beständigkeit im Wechsel der Zeiten gewinnen kann, sondern daß alle menschlichen Handlungen, die dieser Erneuerung und Bestands-Sicherung dienen, nur dann wirksam vollzogen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden können, wenn sie als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt der erneuernden und Bestand gewährenden Tätigkeit des Heiligen selbst vollzogen werden.

Demgegenüber haben diejenige Diener der Überlieferung, die man mit einem christlichen Ausdruck »Charismatiker« nennt, die aber unter anderen Namen in kaum einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft fehlen, die Aufgabe, aufgrund einer Unmittelbarkeit zu den göttlichen Ursprüngen Impulse radikaler Erneuerung zu geben. Die Kontinuität der durch die Erbfolge oder durch Normen des religiösen Rechts gesicherten Tradition kann zum Vergessen bringen, daß in allen Formen des religiösen Worts und der kultischen Handlung ein Akt numinoser Freiheit gegenwärtig gesetzt wird. Der Charismatiker wird dann zur Erscheinungsgestalt dieser unverfügbaren Freiheit des Heiligen.

Bezeichnend ist für ihn die Erfüllung mit der Kraft der Gottheit (»Enthousiasmós«), häufig verbunden mit Erlebnissen der »neuen Geburt«. Daß solche Menschen auch in der Ekklesia Israel auftreten konnten, kann am Beispiel der Verheißung Samuels an Saul deutlich gemacht werden: »Der Geist des Herrn wird auf dich überspringen … und du wirst verwandelt werden in einen neuen Menschen«[10].

Ihr Erscheinungsbild in der Religionsgeschichte ist außerordentlich vielgestaltig. Zuweilen ist ihr Auftreten durch den Kontrast zum Üblichen und Wohlbewährten bestimmt, manchmal durch Nacktheit oder betont ungepflegtes Äußeres oder durch die Weigerung, einen beständigen Wohnsitz zu nehmen, manchmal durch asketische Enthaltung von allem, was die »gewöhnlichen Menschen« erfreut, und durch Absonderung von ihrer Gemeinschaft. Sie gelten als Narren und zugleich als »göttliche Menschen« (Theioi andres), die von »göttlichem Wahnsinn« (Theia manía) befallen sind (vgl. Platons Äußerungen über die »Theia manía« im Dialog Phaidros). Und je weniger sie in diesem »Wahnsinn« in der Lage sind, ihr Sprechen und Handeln willentlich zu bestimmen, desto mehr erwartet man von ihnen, daß die Gottheit durch sie hindurch handelt und spricht. Aber auch dort, wo ihr Erscheinungsbild nichts Außergewöhnliches an sich hat, erwartet man von ihnen aufgrund ihrer »neuen Geburt« die Fähigkeit zur gottgewirkten Rede und zum Handeln aus der Kraft der Gottheit. Man spricht ihnen daher die Gabe der Weissagung und die Kraft zu Wundertaten zu. Und sie selbst erheben

[10] 1 Sam 10,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

nicht selten den Anspruch, Visionen und Auditionen gehabt zu haben, durch die sie die Wirklichkeit Gottes oder anderer überirdischer Wesen geschaut und ihre Worte gehört haben.

Vielfältig wie ihre Erscheinungsgestalt ist auch ihr Verhältnis zu der Gemeinschaft, innerhalb derer sie auftreten. Sie »gelten nichts in ihrer Vaterstadt«, wandern aus und werden zu Missionaren in Ländern, die der Überlieferung, aus der der Charismatiker stammt, ursprünglich ferne standen (Buddha). Oder sie sammeln um sich, innerhalb der eigenen Überlieferungsgemeinschaft, Sondergemeinschaften wie »Erweckungsbewegungen«, »Mönchsorden« oder »Sekten« mit eigenen Regeln des Zusammenlebens und der Amts-Nachfolge (vgl. die »Prophetenjünger« des Elia und die Weitergabe des »Prophetenmantels« an Elischa als Zeichen der Amts-Übertragung: »Als ihn die Prophetenjünger sahen, … sprachen sie: »Der Geist des Elia ruht auf Elischa«« – 2 Kön 2,15). Oft werden sie so innerhalb der eigenen Überlieferungsgemeinschaften zu Reformatoren. Ihre Sprüche oder Schriften gewinnen »kanonischen Rang« und werden, neben den bisher überlieferten normativen Texten, als ein zweites Korpus kanonischer Schriften weitergegeben (vgl. den im Judentum üblich gewordenen Doppel-Ausdruck, »Gesetz und Propheten«). In anderen Fällen werden sie zwar vertrieben, kehren aber zurück, vertreiben ihre Vertreiber und werden zu Stiftern neuer Religionen (Muhammad).

Die Unmittelbarkeit zu den göttlichen Ursprüngen, die die Charismatiker für sich in Anspruch nehmen, schließt nicht aus, daß auch sie in ihrem Sprechen und Handeln gewissen geprägten Formen folgen, die sich im Laufe einer Überlieferung herausgebildet haben. Neben das Ausstoßen unartikulierter Laute, die zum Ausdruck bringen, daß der Charismatiker nicht »Menschenworte« ausspricht, sondern himmlische Worte, »die kein Mensch aussprechen kann«, tritt eine rhythmisch gegliederte Sprachform, die sich dazu eignet, durch einen mehr oder weniger ekstatischen Reigentanz begleitet zu werden. In solchen Fällen sind es nicht Individuen, sondern charismatische Gruppen, die diese Sprach- und Verhaltensform ausbilden, nicht selten indem sie sich durch besondere Mittel (Musik, aber zuweilen auch berauschende Drogen) in den entsprechenden psychischen Zustand versetzen. (In der reflexivischen Verbform »Hitnabia«, »sich in den Zustand eines »Nabi« versetzen«, mit der die Bibel das Sprechen und Handeln der Propheten beschreibt, klingt diese Gewohnheit, von der die »Nebi'ijm« [Propheten] der Bibel sich distanzierten, auch bei

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihnen sprachlich noch nach.) Da diese Formen des Sprechens und Verhaltens erlernt werden müssen, bilden sich unter den Charismatikern Verhältnisse von Meistern und Schülern heraus, die ihre eigene Schultradition entwickeln und sogar eigene Formen der Amtsnachfolge kennen.

In gewissen religiösen Gemeinschaften – nicht nur in Israel – geben die Charismatiker ihre Vollmacht, unmittelbar im Namen der Gottheit zu sprechen, durch die feststehende »Botenformel« zu erkennen: »So spricht NN«[11].

Ihr Verhältnis zur religiösen Überlieferungsgemeinschaft und ihren Institutionen ist deswegen spannungsreich. Die Unmittelbarkeit zur Gottheit, die sie in Anspruch nehmen und die ihnen auch von denen zugeschrieben wird, die von ihnen befragt oder um ihre Hilfe gebeten werden, macht sie zu Kritikern der Weise, wie die Überlieferungsgemeinschaft lebt, ihre normativen Erinnerungen versteht und ihre Gottesdienste feiert. Gemessen an dem, was der Charismatiker erfahren, gehört und gesehen hat, kann das in der Überlieferungsgemeinschaft als maßgeblich geltende Gottesverständnis und die ihm entsprechende Praxis als »Abfall von den Ursprüngen« erscheinen. Für die Gemeinschaft, innerhalb derer sie auftreten und von deren Überlieferung sie oft mehr, als sie wissen, geprägt sind, werden sie zu Kontrastzeichen, die in wichtigen Hinsichten nicht imitierbar sind, aber das Bewußtsein von der beständigen Reformbedürftigkeit der Überlieferung wachhalten.

An dieser Stelle ist eine Bemerkung zum Sprachgebrauch angezeigt. Alle soeben verwendeten Bezeichnungen sind, ebenso wie das Wort »Charismatiker«, aus dem christlichen Sprachgebrauch entnommen und werden nicht ohne methodische Gefahr auf entsprechende Erscheinungen in der Geschichte anderer Religionen übertragen. Dennoch sind sie geeignet, das besondere Verhältnis der Charismatiker zur religiösen Überlieferungsgemeinschaft deutlich zu machen. Gerade durch jene kritische Distanz zur Überlieferung, die sie durch ihre Berufung auf unmittelbare Begegnung mit dem Heiligen gewinnen, können sie großen Einfluß auf die Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft ausüben. Und man kann solche Überlieferungsgemeinschaften daraufhin untersuchen, inwieweit und in welcher Weise es ihnen gelingt, dem Wirken solcher Charis-

[11] Vgl. dazu die Botenformel des »Propheten«, der am Ende der platonischen »Politeia« auftritt: »Spruch der Lachesis, der Tochter der Ananke« (Pol. 617d).

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

matiker einen festen Ort in ihrem Leben zu geben. Zuweilen wird der Einfluß, den auch sie auf die Formatio Mentis der Überlieferungsgenossen nehmen, vorwiegend als Gefährdung empfunden, sodaß ihre Anhänger unter den Verdacht geraten, den »rechten Weg« der Überlieferung verlassen zu haben. Nicht selten werden sie auch von denen, die bei ihnen Rat suchen oder sich auf ihr Beispiel berufen, als Instanzen angesehen, auf die man sich beruft, um sich der prägenden Kraft der Überlieferung und ihrer Institutionen zu entziehen. In anderen Fällen wird jene Unmittelbarkeit zur Gottheit, die sie in Anspruch nehmen, als Chance gesehen, jener »Erneuerung aus den Ursprüngen«, der auch der traditionelle Dienst am Wort und am Gottesdienst gilt, eine neue Gestalt zu geben, die zu einem vorantreibenden Moment in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft werden kann. Dann können sie und ihre Jünger-Gemeinschaften selber zu einer Institution werden, die in der »Oikodomé« der Gemeinschaft eine unentbehrliche Funktion zu erfüllen hat.

Das freilich setzt voraus, daß auch sie selbst sich dessen bewußt sind, daß auch sie, bei aller Distanz, unvermeidlich aus den Impulsen der Überlieferung leben. Selbst ihre Visionen und Auditionen lassen bei genauerer Betrachtung erkennen, daß ihr Anschauen und Denken durch die Überlieferung geprägt ist, aus der sie kommen. Und aus diesem Bewußtsein kann die Einsicht entspringen, daß auch die mögliche Wirkung, die sie auf ihre Hörer ausüben, an deren durch die Überlieferung geprägtes Anschauen und Denken appelliert. Verdrängen sie diese zweifache Einsicht nicht, dann werden sie fähig, sich als verantwortliche Diener an der Überlieferungsgemeinschaft zu begreifen und sich an dieser Verantwortung messen zu lassen, und zwar auch und gerade dann, wenn sie am gegenwärtigen Zustand dieser Gemeinschaft die härteste Kritik üben. An späterer Stelle wird sich zeigen, daß dies auf die Propheten, die innerhalb der Ekklesia Israel aufgetreten sind, in besonders deutlicher Weise zutrifft. Ein Indizium dafür ist, daß die Sprüche der Propheten in den Kanon der normativen Texte dieser Überlieferungsgemeinschaft aufgenommen werden konnten.

ε) Erneuerungsbewegungen und Sondergemeinschaften

Charismatiker, die innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften auftreten, sammeln nicht selten besondere Gemeinschaften um sich, die eigene Überlieferungen begründen. Zuweilen trennen sie sich von der Überlieferungsgemeinschaft, aus der sie stammen, und

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden dann zuweilen von diesen heftig bekämpft; dann tritt der Charismatiker als »Religionsstifter« auf. Beispiele dafür bieten die Anhänger des Zarathustra oder des Gauthamo Buddha. In anderen Fällen bilden sie innerhalb der bestehenden Überlieferungsgemeinschaft Sonderbünde mit eigener Lehre und eigenem Ritual. Von solchen Sonderbünden geht nicht selten ein Impuls zur Erneuerung der bestehenden Überlieferungsgemeinschaft und zu einem neuen Verständnis der überlieferten Lehren und Riten aus. Beispiele dafür bieten die Mysteriengemeinden (Thíasoi), wie sie innerhalb der Religion Ägyptens oder Griechenlands entstanden sind. Überlieferte Fruchtbarkeitskulte, z. B. des Osiris bzw. der Demeter, wurden nun als Vorstufen (»niedere Einweihungsgrade«) verstanden, die die Unsterblichkeitsweihen (»höhere Einweihungsgrade«) vorbereiteten. Der Charismatiker tritt dann als »Reformator« auf, der, seinem Selbstverständnis nach, den »ursprünglichen, aber vergessenen Sinn« des alten Überlieferungsgutes neu in Erinnerung ruft und zur Geltung bringt.

Zumeist ist die Entstehung solcher neuen Religionen oder Sondergemeinschaften ein Anzeichen dafür, daß die religiöse Überlieferungsgemeinschaft, innerhalb derer sie entstehen, in eine Krise geraten ist. Solche Krisen können äußere Ursachen haben, etwa wenn feindliche Eroberer die Könige und Priester, die maßgeblichen Träger einer Überlieferung, töten, verschleppen oder durch neue, ihnen ergebene Amtsträger ersetzen, die das Vertrauen der betroffenen Überlieferungsgemeinschaft nicht besitzen. Noch wirksamer für die Entstehung derartiger Krisen scheinen innere Gründe zu sein. Die bis dahin maßgebliche Überlieferung bewährt sich nicht mehr angesichts neuer Erfahrungen und ist deswegen nicht mehr imstande, diese auszulegen und in ihrem Lichte verstanden zu werden. Dann finden »Charismatiker« Zustimmung, die aufgrund ihrer besonderen religiösen Erfahrungen sich entweder von der alten Überlieferung abwenden und »neue Religionen« gründen, oder zu einer radikalen Neu-Interpretation dieser Überlieferung gelangen, die nur von Teilen der alten Überlieferungsgemeinschaft rezipiert wird und so, innerhalb ihrer, zur Entstehung von »Sondergruppen« Anlaß gibt.

Die Entstehung solcher Sondergemeinschaften hat neue Formen der Initiation zur Folge. Um ihnen anzugehören, muß man sich ausdrücklich zum Beitritt entschließen; und die Gemeinschaft kann Bedingungen aufstellen, von denen es abhängt, ob einem Beitrittswilligen seine Bitte erfüllt wird. Verbleiben solche Sondergemein-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schaften innerhalb der bestehenden Überlieferungsgemeinschaften, dann werden sie zu religiösen »Vereinen« mit eigener Organisation, besonderen Regeln des Zusammenlebens und Zusammenwirkens und nicht selten mit eigenem Vermögen, das notwendig ist, weil die umfassende Gemeinschaft nicht für ihre besonderen Gottesdienste und den Unterhalt ihrer Lehrer und sonstigen Organe aufkommt. Weil der Beitritt zu ihnen auf freier Entscheidung beruht, können sie, über die Lebenszeit des charismatischen Gründers hinaus, nur fortbestehen, indem sie besondere Formen der Mitglieder-Werbung entwickeln. Dann entsteht die Frage, ob diese Werbung sich nur an die Mitglieder der vorgefundenen Überlieferungsgemeinschaft wenden kann und soll, oder ob sie über diese hinaus »missionarisch« tätig werden. Diese Frage gewinnt an Wichtigkeit dann, wenn derartige Sondergruppen von der bestehenden Überlieferungsgemeinschaft bekämpft und möglicherweise zur Flucht genötigt werden oder aus eigenem Antrieb die Gemeinschaft mit denen abbrechen, die sich der von ihnen versuchten Erneuerung entziehen. Nicht selten werden sie dann nicht nur in der neuen Umgebung religiöse Vereinigungen der »Exulanten« bilden, sondern sich mit ihrer Werbung an Mitglieder fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaften wenden. Ein Beispiel dafür bietet die erfolgreiche Mission der Buddhisten, die sich nach ihrem Konflikt mit den überkommenen Hindu-Religionen werbend an die Bewohner des heutigen Sri Lanka oder Tibets, Chinas und Japans gewandt haben, sodaß in neuen Ländern spezifische Formen der neuen Religion entstehen konnten. Doch läßt sich auch an anderen Beispielen deutlich machen: Während Religionen mit ungebrochener Tradition sich nur zögernd über ihr ursprüngliches Verbreitungsgebiet hinaus ausbreiten und dann gewöhnlich auf »Emigranten-Kolonien« beschränkt bleiben, entwickeln »neue Religionen« (wie der persische Mithraskult) oder religiöse Sondergruppen (wie die Mysteriengemeinden der Osiris-Einweihungen) auch außerhalb ihres Ursprungslandes einen starken Einfluß auf ihre neue Umgebung, sodaß es dort zu neuen Gemeindegründungen kommt; und an diesen Gemeinden haben auch Bürger des jeweiligen »Missionslandes« erheblichen Anteil. So entstanden »Mithräen« (Heiligtümer des Mithras) vor allem in den Militärsiedlungen der Römer, »Serapeien« (Heiligtümer des Osiris) in vielen Städten des Römerreichs.

Für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie sind diese »missionierenden Sondergemeinschaften« aus folgendem Grunde

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von besonderem Interesse: Obgleich sie aus einer bestimmten, historisch geprägten religiösen Überlieferungsgemeinschaft hervorgehen und sich zunächst an solche Menschen wenden, deren Anschauen und Denken durch diese Überlieferung geprägt ist, werben sie um die Zustimmung auch solcher Menschen, die aus einer anderen Überlieferung stammen und deshalb ihr Anschauen und Denken an dieser anderen Überlieferung geschult haben. Die Partikularität, mit der sie sich innerhalb ihrer »Herkunfts-Überlieferung« als Sondergemeinschaften konstituiert haben, verbindet sich auf diese Weise mit einer wenigstens tendentiellen Universalität, mit der sie ihre Botschaft so formulieren müssen, daß sie auch den neuen Hörern verständlich gemacht werden kann. Das ist nur möglich, wenn sie auch diese neuen Adressaten ihrer Botschaft dazu fähig machen, im Lichte dieser neuen Botschaft ihre eigenen Erlebnisse in einen neuen Kontext zu bringen und so zu Inhalten neuartiger religiöser Erfahrung zu machen.

Viele dieser »missionierenden Sondergemeinschaften« werden deshalb versuchen, an die Überlieferung ihrer neuen Adressaten anzuknüpfen und ihnen zu zeigen, daß auch diejenigen Erfahrungen, zu denen sie innerhalb dieser ihrer eigenen Überlieferung befähigt worden sind, im Lichte der neuen Botschaft neu und besser verstanden werden können. (Ein Beispiel dafür bietet der – freilich erfolglos gebliebene – Versuch des Apostels Paulus, die Hörer seiner Rede auf dem Areopag davon zu überzeugen, daß seine Verkündigung ihnen den wahren Sinn ihrer eigenen religiösen Tradition erst aufschließen werde: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünden wir euch«.[12]) In anderen Fällen werden sie die Hörer dieser neuen Botschaft dazu auffordern, mit ihrer bisherigen Überlieferung zu brechen. (Ein Beispiel dafür bietet die – legendäre – Anrede des Missionars Remigius an den Frankenkönig Chlodwig. »Verbrenne, was du angebetet hast, bete an, was du verbrannt hast«.) Dann werden sie ihre Hörer davon überzeugen müssen, daß ihr Anschauen und Denken bisher durch gewisse Fehlgestaltungen bestimmt war und deshalb defiziente Modi des religiösen Erfahrens hervorgebracht hat. Von solchen Fehlgestaltungen und ihren Entstehungsbedingungen wird sogleich zu sprechen sein.

Doch kann jetzt schon hinzugefügt werden: Auch derartige Fehlgestaltungen des religiösen Anschauens und Denkens werden

[12] Apg 17,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nur dann also solche durchschaut, wenn aufgezeigt werden kann, daß sie aus Versuchen hervorgegangen sind, den Anspruch der Wirklichkeit des Heiligen zu beantworten – wenn auch aus mißlingenden Versuchen. Deshalb schließt die religionskritische Aufforderung, »sich von der alten Torheit abzuwenden« stets die hermeneutische Aufgabe ein, »die auch noch in der Torheit verborgene Wahrheit« ans Licht zu bringen. Die neuen Hörer der Botschaft können nur unter der Voraussetzung zu eigenverantwortlichen Zeugen der ihnen verkündeten Wahrheit werden, daß die missionarischen Mitglieder religiöser Sondergemeinschaften, die aus anderen religiösen Überlieferungen stammen, sie zu diesem kritischen, aber zugleich hermeneutischen Verhältnis zu ihrer eigenen Überlieferung qualifizieren. An späterer Stelle wird sich zeigen, daß dies für die Christen, die als Sondergemeinschaft innerhalb des Judentums entstanden und von dort aus ihre Botschaft »in alle Welt« getragen haben, in ausgezeichnetem Maße zutrifft.

b) Defiziente Modi der religiösen Erfahrung und ihre Verfestigung durch Fehlformen der religiösen Tradition.

Es gibt, so hat sich gezeigt, defiziente Modi der Erfahrung. Diese entstehen einerseits dann, wenn die Begegnung mit dem Wirklichen ihren dialogischen Charakter verliert und zum Selbstgespräch verkürzt wird oder zum Verstummen des Subjekts vor der Übermacht der erfahrenen Wirklichkeit führt. Andererseits entstehen sie, wenn einzelne Bedeutungsmomente der Erfahrung ausfallen. Diese Fehlformen der Erfahrung sind auch in der Geschichte der Religionen zu beobachten. Dies war der Grund dafür, daß im zweiten Band der hier vorgelegten Untersuchung, der philosophischen Einübung in die Gotteslehre, von diesen Ausfallerscheinungen die Rede war.

Im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Gotteslehre konnte gezeigt werden: Verwandelt sich der Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen und mit seinem Anspruch in ein Selbstgespräch, dann entstehen »Gottesfiktionen«, in denen der vermeintlich Fromme nur sich selbst, die »Tiefen der eigenen Seele«, externalisiert. Wird das Subjekt dagegen von seinen religiösen Erlebnissen so überwältigt, daß es zu einer eigenverantwortlichen Antwort unfähig wird, dann entsteht der Eindruck, von dämonischen Mächten innerlich »besetzt« zu sein. Findet der Dialog mit der Wirklichkeit des Heiligen zwar statt, aber so, daß dabei einzelne Bedeutungsmomente

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der religiösen Erfahrung verlorengehen, dann entstehen die religiösen Fehlformen von Idololatrie und Fetischismus, Vielgötterei und Magie oder eine gegenüber der Geschichte entfremdete Gnosis (s. Band II, 3. Teilerg., S. 158 ff.).

Im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie aber sind diese Befunde deswegen bedeutsam, weil sich zeigt: Es gibt Traditionen und Institutionen, die geeignet sind, die Individuen gegen die Gefahr derartiger Fehlformen der Erfahrung widerstandsfähig zu machen; es gibt aber auch solche, die eine »Forma Mentis« erzeugen, die zu solchen Fehlformen der Erfahrung besonders wirksam disponiert.

Insbesondere der Ausfall des historischen Bedeutungsmoments der religiösen Erfahrung steht der Entwicklung eines Gottesbegriffs im Wege, der durch die Prädikate der Transzendenz, Einheit, gutmachende Güte und Personalität bestimmt wird. Daraus wird die Tatsache verständlich, daß der Glaube an einen einzigen, transzendenten, gütigen und personalen Gott in der Religionsgeschichte nicht nur vergleichsweise selten ist, sondern daß die Verkündigung von einem solchen Gott (mag sie im Übrigen von Philosophen oder von Vertretern »monotheistischer« Religionen vorgetragen werden) häufig auf einen Widerstand stößt, der sich selbst als einen »frommen Widerstand« begreift. Denn eine Analyse des religionshistorischen Befundes zeigt: Dieser Widerstand läßt sich aus bestimmten Besonderheiten der religiösen Erfahrung selber begreifen, die dem Gedanken an einen transzendenten, wesenhaft einen, personalen Gott und seine uneingeschränkte »gut machende Güte« im Wege zu stehen scheinen: Die Erfahrung von der ungeteilten Gegenwart des Heiligen in jeder seiner Erscheinungen scheint die Unterscheidung zwischen seinem transzendenten Wesen und seiner innerweltlichen Erscheinung gegenstandslos zu machen. Aus der Erfahrung von der Coincidentia oppositorum, die nicht nur zur Eigenart der Weltwirklichkeit gehört, sondern auch und sogar in besonderem Maße zu jeder Hierophanie, ergibt sich ein religiös motivierter Widerstand gegen die Vorstellung von Gottes wesenhafter Einheit. Die Erfahrung des »heiligen Schreckens« läßt den Verdacht entstehen, die Vorstellung von einem allgütigen Gott impliziere eine Verharmlosung seiner erschreckenden Übermacht. Schließlich läßt jene Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen der Welt, die der Mensch in der religiösen Erfahrung gewinnt, alle Differenzen in der Zeit und in der Geschichte als unwesentlich erscheinen und steht damit auch der Vorstellung von einem

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

personalen Gott im Wege, der nicht nur »im Anfang« die Weltwirklichkeit begründet hat, sondern inmitten der Geschichte handelnd mit dem Menschen in eine Wechselbeziehung tritt (s. Band II, 5. Teilerg. 1. Teil S. 216 ff.).

Die so entstehenden Deutungen der religiösen Erfahrung erweisen sich zwar, bei näherer Analyse, als irreführend. Sie werden, wie sich gezeigt hat, den vier genannten Bedeutungsmomenten der religiösen Erfahrung nicht gerecht. (s. Band II, 2. Teilerg. S. 59 ff. und 3. Teilerg. S. 158 ff.). Aber diese irreführenden Deutungen haben sich, in der Realität der Religionsgeschichte, in archaiologischen Deutungen verfestigt, die zum Bestand religiöser Überlieferungen geworden sind. Die Meinung, die Präsenz des Heiligen in jeder seiner Erscheinungen mache die Unterscheidung zwischen »Wesen« und »Erscheinung« gegenstandslos, führte zu Mythen, in denen die Kosmogonie mit der Theogonie zusammenfällt. Die Meinung, die Erfahrung von der Coincidentia oppositorum in jeder Hierophanie verbiete die Vorstellung von Gottes wesenhafter Einheit, führte zu Mythen von Götterkrieg und (stets labilem) Götterfrieden in den Ur-Anfängen der Welt. Die Meinung, die Erfahrung des »heiligen Schreckens« verbiete die Vorstellung von einem allgütigen Gott und verlange statt dessen die fromme Einwilligung in den eigenen Untergang in der Begegnung mit der Gottheit, führte zu Mythen vom »sterbenden Gott«, dessen Tod der Grund allen irdischen Lebens sei und dem daher alles irdische Leben im Tode zurückgegeben werden müsse. Dieser Mythos liegt verbreiteten Kulten des Todes und der Fruchtbarkeit zugrunde. Die Meinung, jene Gleichzeitigkeit mit den Ursprüngen, die dem Menschen in der religiösen Erfahrung geschenkt wird, verbiete die Vorstellung von einem freien Wirken Gottes inmitten der Geschichte, führte zu jenen Mythen von der »ewigen Wiederkehr«, die, nach der an zahlreichen Beispielen bewährten Auffassung von Mircea Eliade, vielen, wenn nicht gar allen anderen Mythen die Grundstruktur vorzeichnen.

Nun läßt sich beobachten, daß die genannten Mythen und Kulte bei vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften sich im Verständnis des sakralen Königtums vereinen. Der Urkönig gilt als ein Göttersohn, mit dessen Geburt die Reihe der Theogonien sich vollendet hat. Und die Aufgabe des Königs, Frieden im Inneren der Gemeinschaft und Sicherheit vor äußeren Feinden zu sichern, wird als sein Auftrag verstanden, jenen Sieg über die Chaosmächte, von dem die Mythen von Götterstreit und Götterfrieden erzählen, immer neu

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

abbildhaft gegenwärtig zu setzen. Dem entspricht es, daß die kultisch begangenen Neujahrsfeste in vielen Religionen als kosmogonische und theogonische Feste begangen, zugleich aber als Thronbesteigungsfeste des sakralen Königs verstanden werden. Und es ist konsequent, daß die Beschreibung der Taten irdischer Könige in der »Hof-Annalistik« solcher Gemeinschaften diese Ereignisse mit den mythisch erzählten Ur-Geschehnissen bis zur Identität verschmelzen läßt. Auch in dieser Weise, Ereignisse innerhalb der Erfahrungswelt zu beschreiben, ist die von M. Eliade beschriebene Tendenz spürbar, die historische Differenz der Zeiten zugunsten einer »ewigen Wiederkehr des Gleichen« verschwinden zu lassen.

Gerade an diesen Beispielen zeigt sich, daß religiöse Traditionen und Institutionen auch dazu führen können, daß bei den Mitgliedern der religiösen Überlieferungsgemeinschaft eine »Forma Mentis« entsteht, die es ihnen unmöglich macht, die erwähnten vier Bedeutungsmomente der religiösen Erfahrung unverkürzt zur Geltung zu bringen. Sind nämlich solche Mythen und Kulte einmal innerhalb religiöser Überlieferungen institutionell verfestigt, sodaß sie allen Sprachlehrern der Gebetssprache, allen Lesemeistern heiliger Geschichten, allen Auslegern heiliger Texte, allen Dienern der kultischen Praxis zu Kriterien für die rechte Erfüllung ihres Auftrags werden, dann erscheint auch der Widerstand gegen die Verkündigung von einem einzigen, transzendenten, allgütigen und personalen Gott als religiöse Pflicht (s. Band II, 5. Teilerg. 2. Teil S. 218 f.).

Für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie sind diese Ergebnisse deswegen von Interesse, weil sich gezeigt hat: Sie enthalten zugleich einen Hinweis auf Kriterien, an denen religiöse Traditionen und Institutionen gemessen werden müssen. Denn es gibt Traditionen und Institutionen, die derartige Ausfallserscheinungen stabilisieren und gegen Korrektur resistent werden lassen. Die Frage, die sich dem philosophischen Interpreten stellt, lautet dann nicht mehr: Wie ist dieser Widerstand zu erklären? Sie lautet: Welche besonderen Bedingungen mußten in der Religionsgeschichte gegeben sein, wenn es möglich werden sollte, diesen »frommen Widerstand« zu überwinden? Es wird sich zeigen, daß diese Frage geeignet ist, die Aufmerksamkeit auf gewisse krisenhafte Ereignisse innerhalb der Religionsgeschichte des entstehenden Europa zu lenken, und daß auch die Entstehung, die Eigenart und das Selbstverständnis der Ekklesia Israel in diesem religionshistorischen Zusammenhang zu sehen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erstes Teilergebnis

Eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann sowohl zur Begründung als auch zur Kritik von Traditionen und Institutionen einen Beitrag leisten. Denn diejenige Gestalt des Anschauens und Denkens (Forma Mentis), die nötig ist, wenn subjektive Erlebnisse zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung umgestaltet werden sollen, bildet sich nicht in der isolierten Lebensgeschichte des Individuums aus, sondern im Dialog mit anderen Menschen, die einander den Anspruch des Wirklichen bezeugen und sich gegenseitig dazu auffordern, diesen Anspruch zu beantworten. Dieser Dialog aber übergreift die Generationen und schließt sie zu Überlieferungsgemeinschaften zusammen. Diese ihrerseits machen es nötig, gewisse Weisen des Sprechens und Handelns zu institutionalisieren, d. h. ihnen eine auf Weitergabe angelegte Form zu geben. Darum entstehen innerhalb von Überlieferungsgemeinschaften geprägte Formen des Wortes und der Praxis. Um die Mitglieder in diese Weisen des Sprechens und Handelns einzuüben und ihnen ein Verständnis solcher geprägter Sprach- und Handlungsformen zu vermitteln, bilden sich in jeder Überlieferungsgemeinschaft besondere Gruppen der »Diener am Wort« und der Lehrmeister der Praxis aus. Alle diese Institutionen stehen im Dienste einer Befähigung zur Erfahrung, durch die die Sprechenden und Handelnden fähig werden, den ihnen vermittelten Anspruch des Wirklichen auf eigenverantwortliche Weise zu beantworten und so zu aktiv gestaltenden Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Um Überlieferung möglich zu machen, bilden die entsprechenden Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaften geregelte Formen des Sprechens und der für die jeweilige Gemeinschaft charakteristischen Praxis aus. Nur dadurch wird es möglich, diese Weisen des Sprechens und Handelns an neue Individuen weiterzugeben; auf diese Weise wird Funktionsnachfolge über den Wechsel der Individuen und sogar der Generationen hinweg möglich. Solche Regeln sind daher konstitutiv für die Überlieferungsgemeinschaft. Dagegen ist es nicht notwendig, wohl aber in vielen Fällen naheliegend, daß solche Regeln die besondere Form von Rechtsnormen annehmen. Die Gemeinschaft wird nicht durch ihr Recht zur Institution, d. h. zu einer auf Funktionsnachfolge angelegten Weise intersubjektiven Sprechens und Handelns, sondern weil sie Institution ist, bildet sie in vielen Fällen Rechtsnormen aus. Diese regeln die Aufgabenverteil-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lung innerhalb der Gemeinschaft, machen das Rollenspiel der verschiedenen Diener an der Überlieferung vorhersehbar und eröffnen die Möglichkeit, auftretende Konflikte über das Verhalten, das von den Mitgliedern der Gemeinschaft und ihren Organen erwartet werden kann, auf friedliche Weise zu lösen. Zugleich tragen sie dazu bei, kommende Generationen darin einzuüben, die Regeln, nach denen die Gemeinschaft lebt, als den Niederschlag der Erfahrungen früherer Generationen zu verstehen, in deren Licht ihre eigenen Erfahrungen auszulegen und umgekehrt. Dadurch werden sie fähig, sich die rechtlichen und nicht-rechtlichen Regeln der Gemeinschaft aktiv und eigenverantwortlich anzueignen.

Insbesondere für die Rechtsnormen, die die Überlieferung sichern und stabilisieren, ergibt sich daraus ein Kriterium, an dem sie gemessen werden können: Sie können von jeweils neuen Generationen nicht in deren eigener Verantwortung angeeignet werden, wenn sie diese nur denjenigen Ansichten und Absichten unterwerfen, die frühere Generationen aufgrund ihrer Erfahrungen gewonnen haben; dies gelingt vielmehr nur dann, wenn sie jenen Anspruch des Wirklichen weitergeben, den frühere Generationen durch ihre Weise des Anschauens, des Denkens und der Praxis beantwortet haben und auf den auch die jeweils neue Generation antworten muß, wenn sie zum aktiven Glied der Überlieferungsgemeinshaft werden will. Dieser Anspruch aber weist gerade dann, wenn er getreulich weitergegeben wird, über die Antwort, durch die frühere Generationen ihn zur Sprache gebracht haben, immer schon hinaus. Das bedeutet: Die Tradition enthält das Potential zu ihrer möglichen Erneuerung immer schon in sich. Das gilt auch für die Rechtstradition, deren Verbindlicheit die Kontinuität der Rechts-Überlieferung garantiert, die aber gerade dadurch wirksam bleibt, daß sie das ihr immanente Innovations-Potential zur Geltung bringt. Erst so entsteht jener Kontext, in den immer neue Generationen auch ihre Erlebnisse eintragen können, um sie »als Erfahrung zu lesen«.

Dies alles gilt auch – und sogar besonders deutlich – für die speziell religiösen Traditionen und Institutionen. Gemäß der Eigenart des religiösen Wortes und der religiösen Praxis werden hier die »Diener am Wort« vor allem zu Sprachlehrern des Gebets, die die Individuen zur aktiven Teilhabe an der doxologischen Gemeinschaft als dem »Tempel« (Oikos) befähigen, in dem die Gegenwart Gottes inmitten der Welt erfahrbar wird. Zu diesen Dienern am Wort gehören aber auch die »Lesemeister« und »Interpretations-Spezialisten«, die

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Mitglieder der Gemeinschaft in den Gebrauch der für diese spezielle Überlieferungsgemeinschaft normativen Texte einüben, in deren Weitergabe die Überlieferungsgemeinschaft ihre spezifisch religiöse Gestalt gewinnt.

Unter den Dienern an der für diese Gemeinschaft charakteristischen Praxis nehmen die Priester eine herausragende Stelle ein. Denn die Mitfeier des Gottesdienstes prägt das Anschauen und Denken der Kultgenossen in solcher Weise, daß diese, auch außerhalb des Gottesdienstes, zur religiösen Erfahrung fähig werden. Dies läßt sich insbesondere an der gottesdienstlichen »Rhythmisierung« des Raumes und der Zeit, aber auch an dem spezifisch religiösen Gebrauch der Verstandeskategorien von Substanz und Kausalität ablesen. Das »Bleibende im Wandel« und zugleich das »Wesen im Wechsel seiner Erscheinungen« ist, religiös verstanden, das fortwirkende »Am-Werke-Sein« (En-Ergeia) der göttlichen Ursprünge (»Archai«) der Erfahrungswelt. Und das bestimmende Gesetz, das alle Ereignisse der Erfahrungswelt zur Einheit zusammenschließt, ist die »ermächtigende Macht«, mit der die Gottheit alles, was ist und geschieht, in seinen Eigenstand »hervor-ruft«. Diese »ermächtigende Macht« ist es, die in allen Worten und Handlungen der religiösen Gemeinde wirksam gegenwärtig gesetzt wird – in den Worten der Verkündigung nicht weniger als in den Handlungen des Gottesdienstes.

Das so geprägte Denken vermag auch die »profane« Welt des Alltags mit den im Gottesdienst gemachten Erfahrungen in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung zu bringen und dadurch die Wahrheit der gottesdienstlichen Verkündigung in eigener Verantwortung zu bezeugen. Deswegen gehört zu den verbreiteten Funktionen der Priester auch die Aufstellung und Wahrung von »Reinheitsgesetzen« und der Vollzug von »Reinigungsriten«, die darauf abzielen, daß die profane Alltagspraxis die sakralen kultischen Feiern »nicht befleckt«. Dieses gewöhnlich von den Priestern verkündete »Reinheitsrecht« ist die wichtigste Quelle des spezifisch religiösen Rechts auf all seinen Anwendungsgebieten; und in vielen Hinsichten ist es auch zum Ursprung für die Entwicklung des profanen Rechts geworden.

Freilich gibt es auch Fehlformen von Traditionen und Institutionen. Diese werden daran erkennbar, daß sie in den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft eine Form des Anschauens und Denkens erzeugen und stabilisieren, die zu gewissen Ausfallserscheinungen der Fähigkeit zur Erfahrung führt und dadurch die Individuen daran hindert, innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft eine eigen-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verantwortliche Rolle zu spielen. Die Eignung von Traditionen und Institutionen, zu Schulen der Erfahrungsfähigkeit zu werden, wird so zu einem Kriterium, an dem sie kritisch gemessen werden können.

Auch dies gilt auf spezifische Weise für religiöse Traditionen und Institutionen. Auch hier werden Fehlformen der Traditionen und ihrer Institutionen daran erkennbar, daß sie Fehlgestaltungen der Erfahrung erzeugen und stabilisieren, in diesem Falle defiziente Formen der religiösen Erfahrung, die, wenn sie entstanden sind, das Verhältnis der Menschen zum Heiligen beeinträchtigen. Dämonenfurcht, Idololatrie, Polytheismus, aber auch eine der Geschichte entfremdete Gnosis lassen sich als Folgen dieser defizienten Modi der religiösen Erfahrung verständlich machen. Unter den Formen des religiösen Wortes und der religiösen Praxis sind es vor allem die Mythen und Kulte von der »Göttergeburt« und vom »Götterkrieg und Göttersieg«, die solche Fehlformen erzeugen und, wenn diese sozial stabilisiert sind, zu der Überzeugung führen, es sei fromme Pflicht, an dieser Form der Religion festzuhalten und sie gegen jede Form der Kritik – der religiösen, aber auch der philosophischen – zu verteidigen.

Daraus ergibt sich die Frage, unter welchen Bedingungen besondere religiöse Überlieferungen entstehen konnten, die geeignet waren, ihre Mitglieder von der bestimmenden Macht gerade dieser Mythen und Kulte zu befreien, eine spezifisch religiöse Form der Religionskritik hervorzubringen und damit die Fähigkeit zu einer von den genannten Defizienzen freien religiösen Erfahrung zu vermitteln. Es ist deutlich, daß die Ekklesia Israel in herausragendem Maße zu diesen religiösen Überlieferungsgemeinschaften gehört. Nur in diesem Zusammenhang läßt sich klären, wodurch die Ekklesia Israel und in ihrem Gefolge die christliche Kirche fähig wurden, sich aus der Prägung des Bewußtseins durch derartige Mythen und Kulte zu lösen und so die Fähigkeit zur unverkürzten religiösen Erfahrung wiederzugewinnen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

B Das Selbstverständnis der »Ekklesia Israel« und seine Voraussetzungen

Was im vorigen Kapitel zur allgemeinen Charakterisierung religiöser Überlieferungsgemeinschaften gesagt worden ist, trifft auch auf jene konkrete historische Gemeinschaft zu, die in der Bibel »Qahal Jisrael«, griechisch »Ekklesia Israel« genannt wird. Insofern stellen sich für eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie Israels« die gleichen Aufgaben, von denen soeben schon die Rede war: die Aufgabe, die Funktion von Traditionen und Institutionen bei der »Oikodomé« der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu bestimmen und ihr Verhältnis zum eigenverantwortlichen Zeugnis der einzelnen Gemeindemitglieder zu beschreiben. Denn die Einberufung des Volkes zum Gottesdienst, die Verlesung kanonischer Texte und der über die Gemeinde ausgerufene Segen sind ausgezeichnete Fälle eines institutionellen, auf Nachfolge ausgerichteten religiösen Verhaltens, durch das immer neue Generationen in die religiöse Überlieferungsgemeinschaft eingegliedert werden. Und diese Eingliederung bewährt sich dadurch, daß die so Einberufenen fähig werden, auf das ihnen zugesprochene Wort die angemessene Antwort zu geben: das Gotteslob, durch das sie ihre eigenen Erfahrungen als neue Gegenwartsweisen jener »Großtaten Gottes« deuten, die ihnen in den kanonischen Texten in Erinnerung gerufen und im Segenswort wirksam zugesprochen werden. (Im Hebräischen kommt dieses Verhältnis von Wort und Antwort dadurch besonders deutlich zum Ausdruck, daß sowohl für den über die Gemeinde ausgerufenen Segen als auch für das von der Gemeinde antwortend gesprochene Gotteslob die gleiche Vokabel gebraucht wird: »Berachah«.) Das der Gemeinde zugesprochene, in der Überlieferung weitergegebene Wort wird so zur Ermächtigung immer neuer Hörer, antwortend ihr eigenes, eigenverantwortliches Zeugnis zu geben und dadurch ihre eigenen Erlebnisse so zu »buchstabieren«, daß sie in einen Kontext einrücken, in welchem sie als religiöse Erfahrung »gelesen« werden können.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Merkmale jedoch, die innerhalb des Genus »religiöse Überlieferungsgemeinschaften« die spezifische Differenz der Ekklesia Israel erkennen lassen, werden deutlich, sobald man versucht, sowohl den Ursprung als auch die Eigenart dieser besonderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu bestimmen.

1. Das Selbstverständnis Israels als Thema einer religionsphilosophischen Reflexion

a) Die spezifische Differenz der »Ekklesia Israel«

Viele andere religiöse Überlieferungsgemeinschaften führen sich auf einen Vater oder Gründer zurück, der ein Zeitgenosse der kosmogonischen Ereignisse gewesen ist. So galt der babylonische Stadtgott Marduk als Sieger über die Meeres- und Chaosgottheit Thiamath; und die Stadtgöttin Athene wurde wegen ihres maßgeblichen Anteils an der Besiegung der Giganten gefeiert. In Ägypten galt der »Welt-Töpfer« Ptah zugleich als »Hervorbringer seiner selbst«, weil er sich durch die Vereinigung der beiden Reichsteile Ober- und Unterägypten seinen eigenen Leib geschaffen habe. Demgegenüber ist sich die Ekklesia Israel dessen bewußt, daß sie keineswegs so alt ist wie die Welt, sondern daß ihr Ursprung mitten in die Geschichte der Menschheit fällt. Ihre Gründung geschah dadurch, daß sie »mitten aus einem anderen Volk herausgezogen« wurde; dadurch unterscheidet sie sich von allen anderen ihr bekannten religiösen Überlieferungsgemeinschaften: »Wo ist es jemals gesehen oder gehört worden, daß ein Gott […] hineingegangen ist, um sich mitten aus einem Volk ein Volk herauszuholen durch Zeichen und Wunder, durch Macht und mit starkem Arm, wie der Herr, euer Gott, dies getan hat in Ägypten vor deinen Augen?«[1].

Die Herausführung aus Ägypten als der maßgebliche Inhalt der Erinnerung bestimmt jedoch nicht nur den Ursprung, sondern auch die Eigenart dieser Überlieferunsgemeinschaft. Als Erweis der Macht Gottes über die Gottmächte der Ägypter (wie später über die der Babylonier) wird diese Tat als Zeichen der universalen Weltherrschaft dieses Gottes verstanden; denn nur diese universale Weltherrschaft macht es möglich, daß dieser Gott in freier Wahl Israel zu seinem

[1] Dt 4,34 f., vgl. 2 Sam 7,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Sondergut« gemacht hat. »Du sollst mir sein ein Sondergut aus allen Völkern, … denn mein ist die ganze Erde«[2]. Dabei ist diese freie Wahl Gottes nicht in einer ihr vorangehenden Qualität Israels begründet, sondern die besondere Qualität Israels ist umgekehrt die Folge dieser freien göttlichen Wahl[3]. Nicht weniger als die fremden Völker haben auch die eigenen Vätern, als sie »jenseits des Stromes« wohnten, »fremden Göttern gedient«, ehe Gott in freier Entscheidung den Vater Abraham »gegriffen« hatte[4]. Diese freie und ungeschuldete Erwählung des Volkes will freilich durch die ebenso freie Gotteswahl dieses Volkes beantwortet sein. »Gefällt es euch aber nicht, dem Herrn zu dienen, so müßt ihr wählen, welchen Göttern ihr dienen wollt«[5]. Die Ekklesia Israel hat ihr Entstehen wie ihren Bestand durch dieses Wechselverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit. »Lasset ihr's nicht bestehen, so habet ihr keinen Bestand«[6]. Und durch dieses Wechselverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit unterscheidet sich der Gott Israels von anderen Göttern und das Volk Israel von anderen Völkern, die einander nicht auf geschichtliche, sondern auf naturhafte Weise zugehören, so wie die Sippengötter mit ihren Sippen, die Götter des Landes mit dessen Bewohnern zusammengehören. Sippengötter und Landesgötter, näherhin die »fremden Götter«, denen »die Väter jenseits des Stromes gedient haben«, und diejenigen, denen die »Sippen des Landes« dienen, stellen deswegen die Alternativen dar, die gewählt werden können, wenn es dem Volk »nicht gefällt, dem Herrn zu dienen«[7].

Für eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie« des Alten wie des Neuen Bundes stellt sich darum eine dreifache Aufgabe: Erstens gilt es, die Bedeutung der Freiheit und mit ihr die Bedeutung der Geschichte als einer Abfolge freier Entscheidungen für das Gottesverhältnis einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu klären; zweitens ist die Eigenart derjenigen Überlieferungsgemeinschaft herauszuarbeiten, für die dieses Bewußtsein von der Geschichtlichkeit ihres Gottesverhältnisses charakteristisch ist. Nur von hier aus kann auch drittens der sonst oft als anstößig empfundene Begriff der »Er-

[2] So die »Bundesformel« Ex 19,5.
[3] Vgl. Dt. 7,6.
[4] Jos 24,2.
[5] Jos 24,15.
[6] Jes 7,9.
[7] Jos 24,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wählung eines Volkes aus allen Völkern«, aber auch der ebenso anstößig erscheinende Begriff der »Erwählung eines Gottes aus allen Göttern« verständlich gemacht werden. Denn erst dann kann geprüft werden, ob eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie dazu führen muß, ein solches Selbstverständnis des »erwählten und wählenden Volkes« zurückzuweisen, weil es mit der philosophischen Einsicht von der universalen Heilswirksamkeit des einen Gottes unvereinbar sei, oder ob es auch philosophische Gründe dafür gibt, die Geschichte des Dialogs mit dem Wirklichen und seinem spezifisch religiösen Anspruch als eine Geschichte religionshistorischer Krisen zu verstehen, die den Gedanken einer solchen Erwählung als sinnvoll erscheinen läßt.

Ehe die hier vorgelegte Untersuchung sich diesen drei Fragen zuwendet, sei eine methodische Zwischenbemerkung erlaubt: In methodischer Hinsicht ist die Erörterung der genannten Fragen ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie sich in der Religionsphilosophie historische und transzendentalphilosophische Probleme gegenseitig durchdringen. Die Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu klären hat, findet ihren Gegenstand nur dadurch, daß sie zunächst diejenigen Erfahrungen zur Kenntnis nimmt, die in der Geschichte tatsächlich gemacht worden sind, um sie sodann, in einem zweiten Schritt, aus den Strukturen des Anschauens und Denkens, die derartigen Erfahrungen zugrundeliegen, begreiflich zu machen. Transzendentalphilosophische Theorien, z. B. eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, bewähren sich, indem sie die tatsächlich gemachten und bezeugten Erfahrungen auf ihre strukturellen Bedingungen zurückführen. Die kantische Transzendentalphilosophie hat diese Bewährungsprobe dadurch bestanden, daß sie sich auf die bezeugte Erfahrung der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaften, bezog und die Gründe dafür freilegte, daß diese Erfahrung möglich ist und objektive Geltung in Anspruch nehmen kann.

Da sich aber gezeigt hat, daß die naturwissenschaftliche Empirie nur eine von mehreren Arten der Erfahrung ist, gilt das Gesagte auch für die speziell religiöse Erfahrung und ihre strukturelle Eigenart. Eine Religionsphilosophie, die sich transzendentalphilosophischer Methoden bedient, muß sich zunächst durch die Selbstzeugnisse der Religion über die Eigenart der religiösen Erfahrung belehren lassen, um sodann diejenigen Formen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, auf denen die Möglichkeit dieser Erfahrung beruht. In Ab-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wandlung einer bekannten Aussage von Kant (»Begriffe ohne Anschauung sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind«) kann man daher sagen: Ohne den Bezug auf die Selbstzeugnisse der Religion bleibt eine transzendentalphilosophisch argumentierende Religionsphilosophie »leer«, d. h. ohne den für sie charakteristischen Gegenstandsbezug. Aber ohne transzendentalphilosophische Reflexion bleibt die bloß historische Betrachtung derjenigen Erfahrungen, die in der Religionsgeschichte bezeugt werden, »blind«, d. h. ohne Einsicht in die Gründe, aus denen die Möglichkeit solcher Erfahrungen begriffen werden kann, und darum auch ohne Kriterien, an denen die unverkürzte Vollgestalt dieser Art von Erfahrung von ihren möglichen Fehlformen unterschieden werden kann.

Nun wird aber eine genauere Betrachtung zeigen: Selbst auf dem speziellen Felde der Religion sind nicht zu allen Zeiten strukturell gleichartige Erfahrungen gemacht worden. Es hat hier – ebenso wie auf dem Felde der Wissenschaft – Erfahrungen gegeben, die die Weise des Anschauens und Denkens verändert haben; und dadurch ist ein neuer Gesamtkontext entstanden, innerhalb dessen alle konkreten Inhalte der Erfahrung ihre Stelle finden mußten. Für die Geschichte der Wissenschaft ist in diesem Zusammenhang auf Kants Aussagen über Galilei und Torricelli zu verweisen[8]. Entsprechendes gilt für die Geschichte der Religion. Es wird sich zeigen, daß gewisse Krisen in der Religionsgeschichte des werdenden Europa eine Veränderung des religiösen Anschauens und Denkens bewirkt haben, aus der der Gesamtkontext religiöser Erfahrung verändert hervorging, und daß deswegen im Gefolge solcher Erfahrungen auch die Kriterien zur Unterscheidung zwischen dem objektiv Gültigen und dem bloß subjektiv Vermeinten auf neue Weise gesetzt worden sind. Daraus ergab sich für die, die diese Erfahrungen gemacht hatten, aber auch für die Mitglieder derjenigen Überlieferungsgemeinschaften, in denen die Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergegeben wurden, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kritik an der überlieferten Religion. Diejenigen religiösen Überlieferungsgemeinschaften, die aus dieser Krise hervorgegangen sind, z. B. die Mysteriengemeinden in Ägypten und Griechenland, aber auch die auf Zarathustra zurückgehende Gemeinde der »Liebhaber der Weisheit«, grenzten sich deshalb gegenüber den Anhängern der traditionellen »Volksreligionen« ab und gewannen so, wenigstens in Ansätzen, ein historisches Selbst-

[8] Kant, KdrV B XII/XIII.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verständnis. Wer transzendentalphilosophisch nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung fragt, wird auch diese strukturellen Veränderungen des Erfahrungskontextes nach ihren Möglichkeitsbedingungen und Folgen zu befragen haben (s. u. S. 104 ff.).

Weiterhin wird sich zeigen, daß auch das Selbstverständnis Israels als des »erwählten Volkes«, religionshistorisch gesehen, in diese kritische Phase in der Religionsgeschichte des werdenden Europa einzuordnen ist, freilich gerade bei dem Versuch dieser Einordnung seine individuelle Unverwechselbarkeit erkennen läßt.

b) *Die Bedeutung der Freiheit für das Verhältnis des Menschen zum Heiligen – Ein Versuch, Ergebnisse der allgemeinen Theorie der Erfahrung religionsphilosophisch anzuwenden*

Im Rahmen einer allgemeinen Theorie der Erfahrung konnte gezeigt werden: Erfahrung ergibt sich nicht aus der Überwältigung des Subjekts durch seine passiv empfangenen Eindrücke, sondern aus deren aktiver Verarbeitung in Akten des Anschauens und Denkens. Diese »Bearbeitung des rohen Stoffes« subjektiver Erlebnisse (um einen schon mehrfach zitierten Ausdruck Kants aufzugreifen) geschieht so, daß das Subjekt einen Anspruch des Wirklichen durch die Akte seines Anschauens und Denkens zu beantworten versucht, sich aber zugleich in einem Akt der Selbstkritik dafür offenhält, sich durch diesen Anspruch seines Erfahrungs-*Inhalts* zu neuen *Formen* seines Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen. Die Spontaneität dieser Akte, ihr Charakter als Antworten auf einen Anspruch, und das dazu gehörige Moment der Selbstkritik gehören zu den Bedingungen, die die Transformation subjektiver Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich machen. Und im Zusammenspiel dieser Momente erweist die Erfahrung sich als ein Akt der Freiheit, auch wenn das Subjekt sich nicht notwendig und daher nicht immer dieser seiner Freiheit bewußt wird. Erst wenn dies geschieht, gewinnt die in den Akten der Erfahrung implizierte Freiheit des Subjekts den Charakter einer bewußt und verantwortlich getroffenen Entscheidung.

Das Gesagte gilt auch für die speziell religiöse Erfahrung, gewinnt aber hier eine spezifische Bedeutung. Denn im Rahmen einer speziellen Theorie der religiösen Erfahrung konnte gezeigt werden: In der Begegnung mit dem Heiligen gewinnt die »Metamorphose zur

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Neuheit des Denkens«[9] eine solche Radikalität, daß das Subjekt diese seine Erfahrung als das Ereignis einer »Neugeburt« begreifen kann. Diese ihrerseits ergibt sich nicht mit Notwendigkeit aus den Ereignisreihen der vorausgehenden Geschichte des Individuums oder der Gemeinschaft, sondern wird als die ungenötigte und ungeschuldete Gabe des Heiligen selber verstanden. Das Heilige gibt sich damit als »numinose« Willensmacht zu erkennen, deren »Nutum« (d. h. sein mühelos, wie durch ein bloßes »Nicken«, »Nuere«, gefällter wirksamer Willensentscheid) als Anzeichen seiner Freiheit verstanden wird. Es hat sich gezeigt, daß diese Begegnung mit der »numinosen Freiheit« eine wesentliche Voraussetzung dafür bildet, daß der Begriff einer »personalen Gottheit« entstehen konnte (s. Band II, S. 169 ff.).

Wenn daher im Zusammenhang der religiösen Erfahrung von der »Freiheit« gesprochen werden muß, dann handelt es sich dabei in erster Linie um die Freiheit des Heiligen, das dem Menschen in dieser Erfahrung begegnet, allenfalls sekundär um die Freiheit des menschlichen Subjekts. Der Mensch, der derartige Erfahrungen macht, hat im Gegenteil zunächst den Eindruck, zu der Antwort, die er auf den Anspruch des Heiligen gibt, auf solche Weise genötigt zu sein, daß ihm für eine Entscheidung gar kein Raum bleibt. Das Bekenntnis »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« ist kein christliches Spezificum. Es könnte, worauf Karl Kerenyi aufmerksam gemacht hat, in anderen religiösen Kontexten mit Formulierungen zum Ausdruck gebracht werden wie »Hier tanze ich, ich kann nicht anders«, »Hier singe ich, ich kann nicht anders«[10]. Charakteristische Formulierungen, die dieses Bewußtsein einer Nötigung zum Ausdruck bringen, finden sich auch in der Bibel, z. B. beim Propheten Amos und beim Apostel Paulus. »Der Löwe brüllt, wer zittert nicht? Gott der Herr spricht, wer kündet nicht«[11]. »Eine Notwendigkeit liegt auf mir. Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium verkündete! Würde ich dies freiwillig tun, so hätte ich Anspruch auf einen Lohn. Wenn aber unfreiwillig …, was soll dann mein Lohn sein?«[12]. Freilich handelt es sich, wie beide Texte zeigen, nicht um eine physische, sondern um eine psychische Nötigung, die sich aus dem »Zittern« vor der

[9] Röm. 12,2.
[10] Vgl. seine Diskussionsbemerkung in: Enrico Castelli [Hrsg.] L'hermeneutique de la liberté religieuse, Paris 1968, S. 471.
[11] Amos 3.8.
[12] 1 Kor 9,16 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Stimme des Löwen« ergibt bzw. aus der Furcht vor dem göttlichen Gericht, das der Prophet oder Apostel auf sich ziehen würde, wenn er schweigen wollte (»Wehe mir!«). Die Furcht, unter dem göttlichen Anspruch schuldig zu werden und so das göttliche Gericht auf sich zu ziehen, mag jeden Gedanken an eine freie Wahl als illusorisch erscheinen lassen. Und dennoch setzt sie voraus, daß eine solche Verweigerung gegenüber dem göttlichen Anspruch möglich wäre. Vor dieser Möglichkeit und ihren Gerichtsfolgen ängstigt sich der, der unter Gottes Wort zur Antwort der Verkündigung gerufen ist. Und neben diese Möglichkeit der Verweigerung tritt eine zweite, ebenso verderbliche Möglichkeit: die Möglichkeit des Mißbrauchs der übertragenen Boten-Vollmacht. Darum fügt der Apostel dem Bekenntnis zu der Notwendigkeit, unter der er steht, die Bemerkung hinzu, er verzichte auf jede Forderung nach Lohn, »damit ich meine Vollmacht nicht mißbrauche«[13].

Die Angst davor, auf zweifache Weise schuldig zu werden: durch Verweigerung der geforderten Antwort oder durch den Mißbrauch der Vollmacht, die sich aus der Anrede des Heiligen ergibt, ist kein Spezificum biblischer Offenbarungszeugen. Sie erfüllt viele, die innerhalb religiöser Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften zu herausragenden Zeugen geworden sind. Niemand steht so sehr in der Gefahr, am Heiligen und seinem Anspruch zum Frevler zu werden, wie der, der sich zum Zeugen seiner Selbst-Bekundung berufen weiß. Initiations- und Reinigungsriten mannigfacher Art dienen in vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften dazu, diejenigen Menschen, die durch ihr antwortendes Sprechen und Tun das Wort und das Handeln der Gottheit für die religiöse Gemeinschaft vernehmbar und an ihr wirksam werden lassen, vor dieser Gefahr zu schützen. Aber selbst noch als überwundene Gefahr bildet sie den »dunklen Hintergrund« allen Dienstes am Heiligen und an seiner Ankunft in der religiösen Gemeinde.

Für das Bewußtsein des Menschen von seiner eigenen Freiheit bedeutet das: Sie wird zunächst als Ursprung einer Selbstgefährdung des Menschen erfahren, der unter dem Anspruch des Heiligen versagen kann. Vor dieser Selbstgefährdung bleibt er nur dadurch bewahrt, daß er sich unter die rettende Notwendigkeit eines selbstlosen Dienstes stellt. Wenn also soeben von dem Bewußtsein einer Nötigung gesprochen wurde, dann ist jetzt hinzuzufügen: Mit diesem Be-

[13] 1 Kor 9,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wußtsein verbindet sich der Ausdruck der Freude darüber, vom Heiligen selbst aus dieser drohenden Selbstgefährdung befreit worden zu sein.

Der spezifisch religiöse Akt der Freiheit ist, in diesem Zusammenhang gesehen, die Entscheidung für die »Selbst-Entleerung« des Menschen, der sich dem Heiligen als dessen »durch-scheinende« Gegenwartsgestalt zur Verfügung stellt. Die Teilnahme an Reinigungs- und Initiationsritualien bringt diese Entscheidung auf öffentliche, für die religiöse Gemeinschaft sichtbare Weise zur Erscheinung. Und wie die überwundene Gefahr, am Heiligen schuldig zu werden, den dunklen Hintergrund der Freude darüber bildet, vom Heiligen in Dienst genommen zu sein, so bildet der freiwillig übernommene »rituelle Tod«, der zu vielen dieser Ritualien gehört, den unentbehrlichen dunklen Hintergrund für jene neue Geburt, die dem Initianden geschenkt wird. Erst diese Neugeburt befähigt ihn dazu, am Leben der religiösen Gemeinschaft teilzunehmen oder besondere Funktionen in diesem ihrem Leben zu übernehmen. Die religiöse Gemeinschaft ist die Gemeinde derer, die auf solche Weise »gestorben« sind, um – oft im Ritus der Übergabe von Kleid oder Maske – zur Per-sona, zur Erscheinungsgestalt der Gottheit selber zu werden. Und sie ist zugleich diejenige Überlieferungsgemeinschaft, die in der Weitergabe ritueller Worte und Handlungen dieses Sterben und diese Neugeburt an immer neuen Generationen geschehen läßt und diesen auf solche Weise die Gewißheit vermittelt, in den Dienst des Heiligen treten zu können, ohne sich an ihm frevelhaft zu vergreifen.

Diese Neugeburt wird zugleich als das Beschenktwerden des Menschen mit einer neuen Freiheit erfahren. Das läßt sich deutlich machen, wenn man – auf die Gefahr hin, anachronistisch zu erscheinen – die dreifache Bedeutung beachtet, in der das Wort »Freiheit« in der neuzeitlichen Philosophie gebraucht wird. Freiheit »im kosmologischen Verstande« (um ein Wort Kants zu gebrauchen) ist die Fähigkeit, »eine Kausalreihe von selbst anzufangen«, also inmitten der Zeit einen wirksamen Neuanfang zu setzen. Im moralischen Sinne ist Freiheit die Fähigkeit, sich zwischen dem Guten und Bösen zu entscheiden. Im existenziellen Sinne ist Freiheit die Fähigkeit zur Selbstwahl, d. h. zur Entscheidung darüber, wer der handelnde Mensch selber künftig sein will. All diese drei Momente der Freiheit sind auch für das religiöse Sprechen und Handeln charakteristisch; aber sie gewinnen in diesem Kontext eine spezifische Gestalt. Sie werden als Weisen der Partizipation an der numinosen Freiheit des

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Heiligen verstanden; und es ist die soeben erwähnte Neugeburt, durch die der Mensch an dieser Freiheit des Heiligen Anteil gewinnt.[14].

Die »kosmologische« Freiheit des Neubeginns ist zunächst das Vorrecht des Heiligen selbst, das »im Anfang« die Gegensatz-Einheit von Leben und Tod, Heil und Unheil, durch die die gesamte Erfahrungswelt des Menschen bestimmt ist, zugunsten von Leben und Heil entschieden hat. Denn unter dem Anspruch des Heiligen, den der Mensch in der religiösen Erfahrung vernimmt und beantwortet, wird das Subjekt zunächst an die Grenze seiner Existenzfähigkeit geführt. So wird ihm die sonst oft vergessene oder verdrängte Labilität seines eigenen Lebens und der Welt bewußt. Diese ergibt sich aus der Gegensatz-Einheit von Tod und Leben, Heil und Unheil. Diese sind, um einen Ausdruck von Platon zu gebrauchen, »an ihren Köpfen zusammengebunden, sodaß jeder, der nach dem einen von ihnen ausgreift und es erfaßt, fast immer genötigt wird, auch das andere zu ergreifen«[15]. In dieser Ambivalenz der menschlichen Erfahrungswirklichkeit hängt es von der numinosen Entscheidungsmacht des Heiligen ab, welche Seite des Gegensatzpaares die Oberhand gewinnt, welche andere Seite demgegenüber in den Hintergrund tritt, freilich zugleich, als überwundene Möglichkeit, die gesamte Lebenswirklichkeit des Menschen bleibend bestimmt.

Der Mensch aber hat den Auftrag, an dieser dem Heiligen vorbehaltenen »kosmologischen Freiheit des Urbeginns« teilzunehmen, indem er je neue Gegenwartsgestalten für deren Wirksamkeit setzt. Im Kultus spricht er Worte und führt Handlungen aus, in denen die Ur-Entscheidungen abbildhaft aber wirksam wiederkehren. Dadurch gewinnt er »kultische Zeitgenossenschaft« mit den Ursprüngen, steht noch einmal am Anfang, an dem alle Entscheidungen noch offen sind; und indem er in Worten und Handlungen wirksame Zeichen dieser Ur-Entscheidungen setzt, gewinnt er aktiven Anteil an deren alles bestimmender, alles neu gestaltender Wirkmacht. Besonders deutliche Beispiele dafür sind die in vielen Religionen verbreiteten Neujahrsriten, bei denen die Feiernden die zeichenhafte

[14] Vgl. zum Folgenden R. Schaeffler, La liberté religieuse comme principe hermeneutique de l'interprétation des textes religieuses, in: Enrico Castelli [Hrsg.] L'hermeneutique de la liberté religieuse, Paris 1968, 253–285; deutsch: Freiheit als hermeneutisches Prinzip für die Auslegung religiöser Texte, in: Kerygma und Mythos VI, 1974, 99–117.
[15] Phaidon 60b.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erneuerung kosmogonischer Ereignisse, z. B. der Besiegung von Chaosmächten, begehen und von daher auch in ihrem pro-fanen, d. h. außerkultischen, aber dem Kultus zugeordneten Verhalten zu welterneuernder Tätigkeit fähig werden.

Nun haben sich im vorigen Kapitel der hier vorgelegten Untersuchung gerade diese Formen des Gottesdienstes als besonders kritikbedürftig erwiesen. Doch bleibt, ohne Verminderung dieser Kritik, daran festzuhalten, daß die gottesdienstliche Anamnese an die Ursprünge der Welt den Feiernden dazu befähigt, an jener »numinosen« Freiheit, mit der die Gottheit »im Anfang« gewirkt hat, abbildhaft Anteil zu gewinnen. An späterer Stelle, bei der Erörterung des Gottesdienstes in Israel, wird davon zu sprechen sein, auf welche Weise auch die Ekklesia Israel die menschliche Freiheit gegenüber der Welt als Teilhabe an der Freiheit des Schöpfers verstehen konnte, ohne dabei zu kosmogonischen Mythen oder zu archaiologischen Erzählungen von Götterkrieg und Göttersieg veranlaßt zu werden. Schon jetzt aber kann gesagt werden: Die zentrale gottesdienstliche Feier in Israel, die Feier des Sabbath mit seiner Ruhe, galt als die Vergegenwärtigung einer inmitten von Zeit und Geschichte gewirkten Tat der befreienden Freiheit Gottes. Indem aber diese Befreiung, durch die er die »Sklaven im Hause Ägypten« zum Aufatmen der Ruhe brachte, ihrerseits als Abbildgestalt der Ruhe des Schöpfers am Siebten Tag begriffen wurde, konnte die Ruhe des Sabbath zugleich als »Re-Praesentatio« jener göttlichen Ruhe begriffen werden, die nicht, wie die Ruhe der Götter der Völker, mit dem Sklavendienst der Menschen erkauft wurde, sondern als »zur Ruhe bringende Ruhe« an die Menschen weitergegeben werden konnte, »damit nicht Sklavendienst tue dein Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, dein Ochs und dein Esel, dein Vieh und der Fremdling, der in deinen Toren weilt, sondern dein Knecht und deine Magd zur Ruhe komme wie du«[16]. So verbindet sich die Erinnerung an den Urbeginn der Welt mit der Erinnerung an die inmitten der Geschichte erfahrene Befreiung und wird zum Auftrag, die partikuläre Befreiung des Volkes als Auftrag zur universellen Weitergabe der Freiheit zu begreifen.

Aber auch für andere religiöse Überlieferungen gilt: Aus dieser Partizipation des Menschen an der göttlichen Freiheit ergeben sich Entscheidungs-Alternativen, die seiner »moralischen Freiheit« of-

[16] Dt. 5,14.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fenstehen. Er hat die Möglichkeit, sich diesem Auftrag zu verweigern oder ihm zu entsprechen. Nimmt er seinen Auftrag an, dann kann er durch das Heilige selbst »neugeschaffen« werden und so die Fähigkeit zum selbstlosen Dienst des »Bildes« gewinnen, das die Wirksamkeit der »im Anfang« gefällten Entscheidung der numinosen Macht auf neue und die Welt erneuernde Weise vergegenwärtigt. Er hat aber auch die Möglichkeit, diesen Auftrag als Mittel zur Selbstdurchsetzung zu mißbrauchen und den Versuch zu unternehmen, sich übermenschlicher Mächte zur Erreichung menschlicher Zwecke zu bedienen. Die »moralische« Freiheit der Entscheidung ist die Last und zugleich die Würde des Menschen, dessen »Sorgfalt« (und dies ist die ursprüngliche Bedeutung von »religio«) sich darauf konzentriert, den möglichen Umschlag vom Dienst am Heiligen in den frevelhaften Mißbrauch des eigenen Auftrags zu vermeiden. Da aber hierzu die schon erwähnten Initiations- und Reinigungsriten des »Sterbens« und der »Neugeburt« als notwendig gelten, ist die rituelle Sorgfalt Ausdruck des Verzichts auf alle Eigenmacht und der »Entleerung« des Menschen zur selbstlosen Würde des Bildes, das nicht sich selbst »in Szene setzt«, sondern das heilige Urbild zur sinnenhaft erfahrbaren und zugleich weltgestaltend wirksamen Gegenwart bringt. Und auch hier gilt, was soeben von der »kosmologisch« verstandenen Freiheit gesagt worden ist: Auch in seinem pro-fanen Verhalten ist die moralische Freiheit des Menschen, religiös verstanden, durch die Zuordnung zum »Fanum« bestimmt. Sie dient dazu, das »Bild« des Heiligen auch im alltäglichen Leben nicht zu entstellen, zu dem der Mensch im Kultus umgeschaffen worden ist, damit der Mensch für künftige kultische Begehungen nicht »unrein«, d. h. kult-unfähig, wird. Geht dieser Bezug zur selbstlosen Würde des Bildes verloren, dann entartet die religiöse Sorgfalt zu einem rein formalen »Ritualismus«, der seinerseits allzuleicht in Magie umschlagen kann.

Weniger allgemein verbreitet unter den Religionen ist ein ausdrückliches Bewußtsein von der »existenziellen« Freiheit, d. h. von der Fähigkeit zur Wahl der eigenen Lebensgestalt. Doch kann ein solches Bewußtsein im Zusammenhang von Initiationen zum Ausdruck kommen, soweit dazu eine ausdrückliche Bewerbung gefordert wird. Der Kandidat tritt dann bewußt und über die Tragweite seiner Entscheidung belehrt in die neu zu übernehmende Sakralfunktion ein. Und nicht selten wiederholen die Riten, die dabei an ihm vollzogen werden, abbildhaft jene »Einsetzungshandlungen«, mit denen eine

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottheit »im Anfang« den Urvater, Urkönig oder Urpriester mit den heiligen Worten und Handlungen beauftragt hat, die sodann abbildhaft von allen späteren Trägern sakraler Funktionen auszusprechen und auszuführen sind. Die freie Entscheidung des Initianden antwortet in solchen Fällen der freien Stiftung des Kults durch die Gottheit. Einen Extremfall dieser »existenziellen« Entscheidung – gerade in seiner Schrecklichkeit besonders aussagekräftig – stellt die wenigstens der Idee nach freiwillige Selbstdarbringung derjenigen Menschen dar, die im Kult der Azteken die freiwillige Selbsthingabe einer Gottheit für das Leben der Welt abbildhaft wiederholten und als »Menschenopfer« für die Gottheit und mit ihr für das Leben der Welt dargebracht worden sind[17]. Aber auch in weniger drastischen Formen zeigt sich: Die spezifisch religiöse Form der »Selbstwahl« ist die Entscheidung für die Selbsthingabe *an die* Gottheit, die ihrerseits als Abbildhandlung die urbildliche Selbsthingabe *der* Gottheit wirksam gegenwärtig setzt.

Für das religiöse Verständnis der Freiheit aber folgt aus dem Gesagten: Der Mensch gewinnt im kultischen Sprechen und Handeln Anteil an der »kosmologischen Freiheit« der numinosen Entscheidungsmacht; er wird dadurch vor jene Alternativen gestellt, deren Entscheidung seiner »moralischen Freiheit« aufgetragen ist; und ebendadurch wird es ihm möglich, in einem Akt der »existenziellen Freiheit« diejenige Lebensgestalt zu wählen, durch die er zum »Re-Präsentanten« des Heiligen inmitten der Welt werden kann. Religiöse Überlieferungsgemeinschaften aber geben diese »befreite Freiheit«, d. h. die durch ungenötigte Freiheit numinoser Willensmächte hervorgerufene menschliche Wirk- und Entscheidungsfähigkeit, an immer neue Generationen weiter. Religiöse Texte müssen deswegen so ausgelegt werden, daß dabei deutlich wird: Für das Verhältnis des Menschen zum Heiligen ist die Freiheit konstitutiv. Der Hinweis auf diese konstitutive Bedeutung der Freiheit kann geradezu als »das hermeneutische Prinzip für die Auslegung religiöser Texte« gelten[18].

---

[17] Ausführlich hat darüber aus eigener Anschauung der Franziskanermissionar Bernardino de Sahagun – 1500–1590 – in seiner »Geschichte einer neuen Welt« berichtet.

[18] So der Titel meines Beitrages in dem schon erwähnten Sammelband von E. Castelli: »L'hermeneutique de la liberté religieuse«, Paris 1968, S. 253–285 deutsch Kerygma und Mythos VI, 99–117.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

c) *Die offene Frage: Die Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Gott und seinen Verehrern als ein Verhältnis von Wahlhandlungen zu denken*

In allen angeführten Hinsichten ist die Freiheit ein konstitutives Moment des religiösen Aktes; und das Bewußtsein von dieser Freiheit gehört zum angemessenen Selbstverständnis dessen, der diesen Akt vollzieht. Die religiöse Überlieferungsgemeinschaft hat daher nicht nur die Aufgabe, durch Ausformung von Ritualien ihre Mitglieder vor Fehlformen des religiösen Verhaltens zu bewahren, sondern zugleich die Aufgabe, ihnen ein angemessenes Verständnis ihres kommenden Dienstes und ihrer Verantwortung zu vermitteln. Vorzügliches Mittel für die Erfüllung dieser Aufgabe ist die Unterweisung von Initianden. Diese werden, oft über einen längeren Zeitraum, in eigenen Gemeinschaften abseits von den übrigen Mitgliedern der religiösen Gemeinschaft lebend, mit der religiösen Überlieferung vertraut gemacht und erhalten stufenweise die Texte heiliger Erzählungen, sowie die Worte und Riten des Gottesdienstes anvertraut. Nicht selten sind damit Proben verbunden, durch die sie beweisen sollen, daß sie zur Übernahme sakraler Funktionen reif und würdig sind.

Dennoch fehlte im bisher beschriebenen Zusammenhang noch jeder Anlaß, davon zu sprechen, daß ein Gott eine bestimmte religiöse Gemeinschaft aus der »Masse der Diener fremder, falscher Götter« zu seinem »Sondergut« erwählt habe und von den so Erwählten fordere, daß sie auch ihrerseits ihn als den einen wahren Gott aus der Fülle der »fremden, falschen Götter« zu ihrem Gott erwählen. Die Freiheit, deren kosmologischer, moralischer und existenzieller Aspekt zum religiösen Akt als solchem gehört, nimmt nur unter besonderen Bedingungen den Charakter der Wahlfreiheit an. Das ist nur unter vier Voraussetzungen der Fall: (1) daß diese Freiheit zu Fehlentscheidungen führen kann, von deren Folgen derjenige, der diese falsche Entscheidung getroffen hat, sich nicht selber befreien kann, (2) daß diese Folgen die ganze Menschheit betreffen, (3) daß zur Überwindung dieser Folgen ein eigener Akt göttlicher Wahlfreiheit notwendig ist, (4) daß die auf solche Weise »Erwählten« ihrerseits zu einem antwortenden Akt freier Wahl aufgerufen werden.

Die biblische »Urgeschichte« (Gen 1–11) benennt diese Voraussetzungen, indem sie eine Kette von »Sündenfällen« erzählt, von der Sünde Adams und Evas über den todbringenden »Gnaden-Neid« Kains und die (etwas rätselhafte) Verbindung von Göttersöhnen und

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Menschentöchtern zur Zeit des Noah bis zur Errichtung des Babylonischen Turms. Und das Ergebnis dieser Kette von Sündenfällen besteht darin, daß alle Völker »fremden Göttern« dienen und daß sie dies in einer Weise tun, die »dem Herrn ein Greuel ist«[19]. Dies gilt sogar für die eigenen Väter, die »jenseits des Stromes wohnten und fremden Göttern dienten«[20]. Die ganze Menschheit ist dieser Darstellung nach in die Folgen religiöser Fehlentscheidungen verstrickt. Demgegenüber ist die Verehrung des »wahren Gottes« nur dadurch möglich geworden, daß Gott selber den Abraham »gegriffen« und seine Nachfahren »mitten aus einem anderen Volk herausgeführt« hat. Die »Befreiung aus dem Sklavenhaus« ist zugleich die Befreiung aus dem Dienst an »falschen Göttern« gewesen – eine Befreiung, die weder Abraham »jenseits des Stromes« noch seine Nachfahren in Ägypten aus eigener Kraft hätten leisten können, wenn sie ihnen nicht durch Gott selber in einem Akt freier Entscheidung geschenkt worden wäre. Dann freilich ist auch vom Menschen die freie Entscheidung gefordert, sich von den »falschen Göttern« abzuwenden und allein dem Gott zu dienen, der den Abraham »jenseits des Stromes« und die Väter in Ägypten »gegriffen« hat.

So wird ein Zustand der Menschheit beschrieben, der ein Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Wahl-Entscheidung notwendig, aber auch möglich macht. Ein solches Wechselverhältnis von Wahlhandlungen ist *notwendig*, weil nach biblischer Überzeugung die Abwendung vom einen und wahren Gott keinen Ausnahmefall darstellt, sondern den Zustand der ganzen Menschheit bestimmt, sogar den Zustand der eigenen Väter; und es ist *möglich*, weil auch in diesem Zustand der Welt der eine und allein wahre Gott der Herr der ganzen Erde geblieben ist, dem es freisteht, in eigener Willensentscheidung einen unter all den Menschen, die »fremden Göttern dienen«, zu »ergreifen« und seine Nachkommen, die Israeliten im »Sklavenhaus Ägypten«, zu seinem »Sondergut« zu erwählen und von ihnen das »Wegschaffen der fremden Götter, die bei ihnen sind«, zu verlangen.

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende (vorläufigen) Antworten auf die drei Fragen, die zu Beginn dieses Kapitels gestellt worden sind (s. o. S. 77 f.).

1.) Erst auf dem Hintergrunde der Überzeugung, daß die ganze

[19] Dt. 12,30 f.
[20] Jos 24,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Menschheit in den »Dienst falscher Götter« verstrickt sei und daß sie sich aus deren Dienst nicht selber befreien könne, gewinnt das allgemein religiöse Verhältnis zwischen der numinosen Freiheit des Heiligen und der antwortenden Freiheit des Menschen den spezifischen Charakter eines Wechselverhältnisses von Wahl-Entscheidungen. Die Erwählung einer bestimmten religiösen Gemeinschaft durch den einzig wahren Gott, von der die Bibel berichtet, setzt voraus, daß diesem Gott »die ganze Erde« gehört, daß er aber gleichwohl von keinem der Völker dieser Erde, nicht einmal von den Vätern des Volkes, das er erwählen wollte, verehrt worden ist. Oder kurz: *Nur auf dem Hintergrund einer universalen Entfremdung der Völker vom wahren Gott gewinnt das allgemein religiöse Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit den Charakter eines Wechselverhältnisses von Wahlhandlungen.*

2.) Daraus folgt für die Eigenart derjenigen religiösen Überlieferungsgemeinschaft, die sich auf dieses Wechselverhältnis zwischen göttlichen und menschlichen Wahlhandlungen gegründet weiß: *Ihr Gottesverhältnis beruht nicht auf einer Notwendigkeit der Natur* (wie dies bei den Göttern der Länder und der Sippen der Fall ist), *sondern auf der göttlichen und sekundär auf der menschlichen Treue zu der einmal getroffenen Entscheidung.* Es ist prinzipiell möglich, diese Entscheidung zu widerrufen: von seiten des Menschen durch einen Akt der Untreue[21], von seiten Gottes durch Verwerfung des untreu gewordenen Volkes[22]. Diese Möglichkeit wird, von seiten Gottes, nur durch einen freien Akt der Vergebung ausgeschlossen, durch den Gott »sich seines Zornes gereuen läßt« (Ex 32,14). Als geschichtliches, auf das Wechselverhältnis göttlicher und menschlicher Treue gestelltes Verhältnis ist die Beziehung dieses Volkes zu »seinem« Gott ein bleibend gefährdetes Verhältnis. Und die Begegnung mit fremden Völkern, die fremde Götter anbeten, stellt den Gliedern des »erwählten Volkes« seine bleibende Selbstgefährdung immer neu vor das Auge.

3.) *Der Begriff der »Erwählung«*, der für das Selbstverständnis des »Qahal Jisrael« konstitutiv ist, *schließt daher zweierlei ein: daß Gott mit einer Welt, die sich von ihm abgewendet hat, einen neuen Anfang setzen will und diesen Anfang durch die Berufung eines be-*

[21] »Gefällt es euch aber nicht, dem Herrn zu dienen …« Jos 24,15.

[22] Vgl. die Gerichts-Androhung Gottes nach dessen Opfer vor dem »Goldenen Kalb« Ex. 32,9 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stimmten Volkes gesetzt hat, und daß dieser neue Anfang dazu bestimmt ist, sich in der »Wegschaffung aller falschen Götter aus allen Landen« zu vollenden. Denn in einer eschatologischen Wendung der Erinnerung an den eigenen Ursprung kann Israel diese seine Befreiung als den von Gott gesetzten Anfang begreifen, der erst dann zur Fülle gelangt sein wird, wenn Gott selbst »den Dienst falscher Götter aus allen Ländern wegschaffen und den wahren Dienst des Himmels an dessen Stelle setzen wird«[23]. Die Erwählung des »Sondergutes« steht im Dienste einer kommenden universalen Wiederherstellung des Gottesverhältnisses aller Völker.

Dabei läßt sich schon an dieser Stelle eine Vermutung formulieren: Die drei genannten Voraussetzungen für das Selbstverständnis der »Qehillat Jisrael« – 1) die universale Entfremdung der Welt gegenüber dem einen Gott, 2) das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit als ein Verhältnis von Wahlhandlungen und 3) die Erwählung dazu, einem Anfang zu dienen, der sich in der universalen, alle Völker umfassenden Wiederherstellung des Verhältnisses zum wahren Gott vollenden soll – konnten im Verlauf der Religionsgeschichte nicht durch theoretische Reflexion gewonnen werden, sondern nur durch eine Erfahrung von eminent historischem Charakter. »Eminent« historisch ist diese Erfahrung deswegen zu nennen, weil in ihrem Lichte der »Sensus historicus«, der zu jeder religiösen Erfahrung gehört, in solcher Ausdrücklichkeit hervortrat, daß nun auch die übrigen Bedeutungsmomente dieser Erfahrung, ihr allegorischer, anagogischer und tropologischer Sinn, als Formen der Einweisung des Menschen in eine Geschichte verstanden werden konnten. Für die »Qehillat Jisrael« wurde diese Erfahrung in der Herausführung aus Ägypten und damit aus der Gewalt seines Gottkönigs gemacht. Diese besondere Erfahrung hat für die, die sie machten, den Gesamt-Horizont verändert, in den sie künftig alle Inhalte ihres Anschauens und Denkens eingeordnet haben.

Die Struktur des neuen Horizontes war nicht mehr durch den Gedanken einer »ewigen Wiederkehr des Gleichen« bestimmt. Innerhalb dieses alten Erfahrungshorizontes hatte in allem, was in der Zeit geschieht, ein Ur-Ereignis seine untereinander bedeutungsgleichen und deswegen gegeneinander austauschbaren Abbilder gefunden.

[23] Vgl. das »Kaddisch«-Gebet, das am offenen Grabe eines Juden gesprochen zu werden pflegt, dort mit dem Zusatz »und du wirst's erleben und ganz Israel wird's erleben, dazu sprechen wir Amen«.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Im neuen Horizont dagegen wurden alle Ereignisse als eine Abfolge immer neuer Herausforderungen zu offenen Entscheidungen erfahren. Der Zusammenhang, in dem diese Ereignisse ihre Stelle finden mußten, war daher nicht mehr der Zusammenhang naturhafter Zyklen (abgelesen am Umlauf der Gestirne, sodann erweitert zum Gedanken des »großen Weltjahres«, das, möglicherweise nach Jahrtausenden, den früheren Zustand wieder heraufführt), sondern der Zusammenhang einer zukunfts-offenen Geschichte.

Auch dieser Zusammenhang mußte, um als Ganzer in den Blick gefaßt zu werden, »archaiologisch« gedeutet werden. Aber die neuen Archaiologien erzählten nicht von mythischen Kosmogonien und Theogonien, deren Wiederkehr im kultisch begangenen Fest die historische Zeit »vernichtet« (wie Eliade dies in seinem Werk »Le mythe de l'étérnel retour« beschreibt), sondern von einem freien göttlichen Akt der Schöpfung, der seine »Abbilder« in jeweils neuen und unvorhersehbaren Akten der »Neuschöpfung« findet, die das bisher »Unerhörte« bewirken[24].

Die besondere Erfahrung der Herausführung aus Ägypten konnte diesen Charakter der »horizont-verändernden« Erfahrung nur gewinnen, weil sie zugleich eine neue Weise des Anschauens und Denkens hervorgerufen hat, die zum Aufbau einer neuen, ihrem Wesen nach geschichtlichen Erfahrungswelt führen mußte. Nur kraft dieser veränderten »Forma Mentis« wurden die Mitglieder der Ekklesia Israel fähig, den jeweils neuen Inhalten ihres Erlebens Möglichkeiten einer zukunftsmächtigen Entscheidung »anzusehen« und die Kategorien zu bilden, die es gestatteten, das Bedeutungsgewicht solcher Entscheidungen abzuschätzen und Kriterien zu ihrer Beurteilung zu gewinnen. Es wird zu zeigen sein, daß die Grundkategorie für den Aufbau dieser Erfahrungswelt die Kategorie der »Weisung« (Thorah) ist, die den Menschen zur Entscheidung ruft, gefolgt von der zweiten Kategorie der »Umkehr« (T'schubah), die ihm angesichts getroffener Fehlentscheidungen geschenkt wird und ihm neue Wege seiner Geschichte aufschließt (vgl. u. S. 119 f.).

[24] Vgl. die schon zitierte Bekenntnisformel: »Wo ist es je gesehen oder gehört worden, daß …«? Dt 4,34.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

d) Aufgaben einer transzendentalphilosophischen Deutung

An früherer Stelle wurde gesagt: Eine Religionsphilosophie, die sich transzendentalphilosophischer Methoden bedient, muß sich zunächst durch die Selbstzeugnisse der Religion über die Eigenart der religiösen Erfahrung belehren lassen, um sodann diejenigen Formen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, auf denen die Möglichkeit dieser Erfahrung beruht. Der erste Teil dieser Aufgabe, die Kenntnisnahme von den Zeugnissen der besonderen religiösen Erfahrung, die für die Ekklesia Israel konstitutiv ist, ist in den soeben vorgetragenen Überlegungen wenigstens ansatzweise erfüllt worden. Nun ist der zweite Teil dieser Aufgabe in Angriff zu nehmen: die Beschreibung der neuen Weisen des Anschauens und Denkens, die aus dieser Erfahrung hervorgegangen sind und von da an den Kontext bestimmt haben, in den die Mitglieder dieser Ekklesia ihre Erlebnisse einordneten, um sie als Erfahrung lesen zu können.

Für eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht, ergibt sich daraus eine doppelte weiterführende Aufgabe. Zunächst gilt es, die Bedingungen zu bestimmen, unter denen die Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten den besonderen Charakter einer »horizontverändernden Erfahrung« gewinnen konnte, die zugleich neue Kriterien für die Unterscheidung zwischen dem »wahren Gott« und den »Gott-Nichtsen« (Elilijm) der Fremdvölker entstehen ließ. In einem zweiten Schritt ist sodann die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts zu beschreiben, innerhalb dessen die Mitglieder der neu entstehenden Überlieferungsgemeinschaft ihre Erfahrungen so »buchstabieren« konnten, daß es möglich wurde, sie auf neue Weise »als Erfahrung zu lesen«. Denn die Überlieferung, die in der Ekklesia Israel weitergegeben wird, hat die Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten zu ihrem ausgezeichneten Inhalt und ist dazu bestimmt, immer neue Generationen zum Aufbau eines Erfahrungskontextes anzuleiten, der sie befähigt, zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dieser Überlieferung zu werden.

Ein erstes Kennzeichen dieses neuen Erfahrungskontextes aber ist bereits sichtbar geworden. Er ist von solcher Art gewesen, daß Israel sich in seiner gesamten Geschichte, einschließlich aller Leid- und Katastrophenerlebnisse, als das »erwählte Volk« verstehen und alles, was ihm widerfuhr, als Folge dieser Erwählung begreifen konnte. Die Eigenart seiner Erfahrung muß es ihm gestattet haben, wider-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

spruchsfrei zu denken, daß die universale Herrschaft des wahren Gottes über die ganze Erde mit der ebenso universalen Verehrung »falscher Götter« durch die Völker dieser Erde zusammenbesteht, welche ihrerseits nur durch die Erwählung eines besonderen Volkes anfangshaft durchbrochen werden konnte. Und sie muß es den Mitgliedern dieser Überlieferungsgemeinschaft möglich gemacht haben, auch allen kommenden Erfahrungen von Bedrängnis und Todesgefahr standzuhalten, ohne an der Gewißheit dieser Erwählung irre zu werden.

Die besondere Erfahrung Israels kann also nur dann angemessen beschrieben werden, wenn aus ihr dieses Verständnis Israels von seiner Erwählung und damit von seiner Geschichte und seinem Auftrag begreiflich gemacht werden kann. Und die kritische Frage, ob ein solches Erwählungsbewußtsein aus philosophischen Gründen zurückgewiesen werden muß – vor allem durch den Hinweis auf die universale Weltherrschaft und Heilswirksamkeit des einen Gottes – oder ob es aus der Geschichtlichkeit des Dialogs mit der Wirklichkeit verständlich gemacht werden kann, entscheidet sich daran, ob diese Geschichte der religiösen Erfahrung und mit ihr die Geschichte der Religionen Anzeichen dafür erkennen läßt, daß sie in eine universale Gott-Entfremdung der Welt hineingeführt hat, die nur durch den freien Akt einer Erwählung überwunden werden konnte.

2. Die These von der universalen Gott-Entfremdung der Welt und die Stellung Israels in der Religionsgeschichte des frühen Europa

a) Der erreichte Problemstand: Mögliche Deformationen der religiösen Erfahrung und die Gefahr ihrer sozialen Stabilisierung

Das Selbstverständnis Israels als desjenigen Volkes, das Gott aus allen Völkern erwählt hat und das seinerseits gerufen ist, diesen Gott aus allen Göttern zu wählen, setzt voraus, daß der wahre Gott einerseits der Herr der Welt ist, andererseits von keinem anderen Volk verehrt wird. Die erste Frage, die sich dem philosophischen Betrachter stellt, ist die nach den Voraussetzungen, unter denen widerspruchsfrei gedacht werden kann, daß die ganze Welt in einer Ent-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fremdung gegenüber dem Gott lebt, der gleichwohl der ebenso universale Herrscher der Welt ist und bleibt.

Im vorigen Kapitel der hier vorgelegten Untersuchung sind einige Gründe dieser Gott-Entfremdung beschrieben worden (s. o. S. 68 ff.). Gewisse defiziente Formen der religiösen Erfahrung haben sich in Mythen und Kulten von Göttergeburt und Götterstreit institutionell verfestigt und die Sensibilität für den Sensus historicus der religiösen Erfahrung zum Erliegen gebracht. Damit aber geriet der Gedanke an den einen, der Welt in personaler Freiheit gegenübertretenden Gott in den Verdacht, das Produkt einer unfrommen philosophischen Spekulation zu sein, gegen die der fromme Widerstand derer sich richtet, die den bisherigen religiösen Überlieferungen anhingen. Demgegenüber scheint es *besonderer* Erfahrungen bedurft zu haben, die in einem ausgezeichneten Sinne historisch sind, um den, der diese Erfahrung macht, für das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung hellsichtig werden zu lassen. Das Besondere dieser in ausgezeichnetem Sinne historischen Erfahrungen besteht darin, daß sie drei Momente vereinen: das Moment des Erschütternden, das ein bisher bewährtes Selbst- und Weltverständnis zerbrechen läßt, das Moment des Erleuchtenden, das dem, der diese Erfahrung macht, alles in einem veränderten Lichte erscheinen läßt und ihn so zum Aufbau neuer Erfahrungskontexte fähig macht, drittens aber das Moment des bleibend Denkwürdigen, das sich auch dann als orientierungskräftig erweist, wenn neue Erfahrungen weitere Veränderungen des Anschauens und Denkens erzwingen. Nur so kommt jener erzählbare Zusammenhang zustande, in welchem »Nova et Vetera« sich gegenseitig auslegen. Das aber ist offensichtlich nicht in jeder individuellen Biographie und auch nicht in jeder die Generationen übergreifenden gemeinsamen Überlieferung der Fall. Wer aber derartige Erfahrungen nicht gemacht hat, für den sind auch transzendentalphilosophische Argumente, die von der Dialektik der Vernunft und von der Notwendigkeit ihrer Aufhebung durch Postulate der Hoffnung sprechen, ohne subjektive Überzeugungskraft, so logisch stringent sie auch sein mögen. Die Sensibilität für den Sensus historicus der Erfahrung kann auch durch die besten Argumente nicht herbeigeführt werden, wenn er nicht in Erfahrungen der genannten Art geweckt worden ist. Solange derartige Erfahrungen nicht gemacht worden sind, sind auch Fehlformen der religiösen Gegenstandskonstitution unvermeidlich und können auch durch die beste Unterweisung nicht überwunden werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Doch auch unter dieser Voraussetzung bleibt eine weiterführende Frage offen: Selbst wenn es *besonderer* historischer Bedingungen bedarf, um jene *besonderen* Erfahrungen zu machen, in denen die Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung geweckt wird, scheinen diese Bedingungen doch keineswegs selten gegeben zu sein. Der Betrachter, der selber einen geschulten historischen Blick entwickelt hat, wird entdecken, daß es in der Biographie der Individuen und in den Überlieferungszusammenhängen von Gemeinschaften nicht an Situationen gefehlt hat, in denen Erfahrungen der beschriebenen Art hätten gemacht werden können. Das läßt die Frage entstehen, warum sie gleichwohl nicht gemacht worden sind.

Wir schreiben, um die moderne Historiographie als Beispiel zu nehmen, die Geschichte auch solcher Völker, die sich selber nicht dessen bewußt sind, eine Geschichte zu haben, sondern in allem, was ihnen widerfährt, ein bleibendes Grundmuster zu entdecken meinen, das in Ursprungsgeschichten (Archaiologien) beschrieben werden kann und in allem, was sich in der Erfahrungszeit begibt, nur seine bedeutungsgleichen Variationen findet. Und wenn der Betrachter, wiederum mit dem historisch geschulten Blick des modernen Europäers, darauf hinweist, daß auch diese Mythen der Völker im Laufe der Zeit auf je veränderte Weise erzählt worden sind, weil neue Erfahrungen den Gesamthorizont der Erfahrenden verändert haben und deshalb, um gedeutet zu werden, auch veränderte Archaiologien erforderlich machten, dann stößt er bei denen, die innerhalb solcher Überlieferungsgemeinschaften leben, auf Unverständnis, ja auf Ablehnung.

Daraus wird man die Folgerung ziehen müssen: Das mangelnde historische Bewußtsein beruht nicht auf dem Mangel an Gelegenheiten, es zu entwickeln, sondern auf einem Widerstand dagegen, diejenigen Erfahrungen, aus denen die Sensibilität für das Historische hätten hervorgehen können, in dieser ihrer Eigenart zur Geltung kommen zu lassen. Der Mangel hat nicht nur negativen, sondern privativen Charakter, ergibt sich nicht aus dem bloßen Nicht-Gegebensein der notwendigen Bedingungen (Negatio), sondern beruht auf der Nicht-Zulassung dessen, was von der Sache her möglich wäre (Privatio). Die Frage ist daher, wie dieser privative Charakter der mangelnden Sensibilität für das Historische zu erklären sei.

Im hier erörterten Zusammenhang gewinnt diese Frage besondere Dringlichkeit. Denn es hat sich gezeigt: Wenn das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung nicht wahrgenommen wird

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder an den Rand des Bewußtseins rückt, dann erscheinen bestimmte andere Momente der *religiösen* Erfahrung in einem Lichte, in welchem sie den Widerstand gegen die Vorstellung von einem transzendenten, wesenhaft einen und vollkommenen, personalen Gott notwendig zu machen scheinen. Wenn daher der Mangel an Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der Erfahrung nicht nur auf einer Negation (Nicht-Gegebensein), sondern auf einer Privation (Nicht-Zulassen) beruht, dann gilt dies auch von diesem Widerstand. Er ist, in der Sprache der Religion gesprochen, nicht Folge einer Blindheit (Nicht-Gegebensein des Sehvermögens), sondern die Folge einer Verblendung. Die Folge dieser Verblendung besteht darin, daß das religiös Wahre (die Verkündigung vom wesenhaft einen, guten und personalen Gott) für unwahr, das religiös Unwahre (z. B. Mythen von Theogonie und Götterkampf) für wahr gehalten wird. Unter dieser Voraussetzung aber ist jene »Öffnung der Augen«, die den Menschen fähig macht, in unverkürzten Weisen der religiösen Erfahrung zugleich die Selbstdarstellung des wahren Gottes zu entdecken, ihrerseits als ein historisches Ereignis zu verstehen, das den Menschen aus seiner Verblendung befreit und zur Verehrung des wahren Gottes fähig macht. Selbst das beste transzendentalphilososphische Argument wird seine Hörer subjektiv nicht überzeugen, so lange an ihm diese »Öffnung der Augen« nicht geschehen ist.

Überlegungen dieser Art machen das Selbstverständnis bestimmter religiöser Überlieferungsgemeinschaften verständlich, wonach ihre Mitglieder nur durch einen Akt freier göttlicher Erwählung zur Verehrung des wahren Gottes fähig geworden seien. Denn nur durch einen solchen freien Akt Gottes sei ein »Erleuchteter« (wie Buddha) oder ein »Hörer des göttlichen Wortes« (wie Zarathustra) oder auch eine ganze Generation von »Vätern« aus der »Verfinsterung ihrer Herzen« befreit worden, sodaß nun auch deren Schüler oder ein ganzes Volk von Söhnen und Töchtern fähig wurden, ihre eigene Geschichte im Lichte dessen zu begreifen, was ihnen von diesen Erleuchteten, Lehrern oder Vätern her überliefert worden ist. Daher wird zu prüfen sein, von welcher Art diejenigen besonderen Erfahrungen gewesen sind, die nötig waren, um Individuen und religiöse Gemeinschaften aus der Prägung ihres Bewußtseins durch derartige Mythen und Kulte von Theogonie und Götterkampf, aber auch vom lebenspendenden Tod einer Fruchtbarkeitsgottheit zu befreien. Dabei wird sich zeigen, daß diese Erfahrungen die Kultur des werdenden Europa geprägt haben. Auch das besondere Selbstverständnis

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Israels als der »Ekklesía tou kyríou« ist nur im Kontext dieser allgemeinen religionsgeschichtlichen Krise des werdenden Europa zu begreifen.

b) Eine spezielle Art von Erfahrungen und die Entstehung der Religionskritik im frühen Europa

Im bisher durchlaufenen Gedankengang ist deutlich geworden: Mythen von Göttergeburt und Götterkrieg und andere vergleichbare Archaiologien üben die Mitglieder einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft in eine Sicht ihrer Erfahrungswelt ein, innerhalb derer das historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, und speziell der religiösen, nicht unverkürzt zur Geltung kommen kann. Die Weitergabe derartiger Mythen und die Feier der ihnen entsprechenden Kulte bewirkt dann im Bewußtsein der Teilnehmenden eine Weise der »Formatio Mentis«, die in wichtigen Hinsichten als »Deformatio« beurteilt werden muß. Diese Deformation aber kann nicht durch (transzendental-) philosophische Belehrung überwunden werden, sondern nur dadurch, daß Erfahrungen gemacht werden, die den Sinn für das Historische wecken und damit zugleich eine Kritik an der (relativen) Geschichtsblindheit möglich machen, die sich aus dieser »Deformatio« ergibt.

Nun aber läßt sich zeigen: Derartige Erfahrungen sind zwischen der Mitte des zweiten und der Mitte des ersten Jahrtausends vor Christus im ostmittelmeerischen Raum gemacht worden und haben zur Entstehung derjenigen Kultur beigetragen, die später die »europäische« genannt worden ist. Ein wichtiger Inhalt dieser Erfahrungen besteht darin, daß deutlich wurde: Die Welt, in der wir leben, widersetzt sich der Deutung durch die soeben beschriebenen Mythen und Kulte. Der Zustand dieser Welt ist in solchem Maße von Unheils-Zusammenhängen bestimmt, daß er nur noch als ein entstelltes Abbild dessen begriffen werden kann, was Gott oder die Götter im Anfang gewirkt haben. Erfahrungen dieser Art sind es gewesen, die es als unsachgemäß erscheinen ließen, die Entstehung der so gearteten Welt mit der »Geburt der Götter« zu identifizieren und von der Parusía der Ursprünge im Kultus die Regeneration dieser Welt zu erwarten. Was statt dessen gesucht werden muß, ist entweder eine »kommende Welt«, die aus dem Gericht über die bestehende Welt hervorgehen wird (so in der Religion Zarathustras), oder der Ausweg der Seele in eine Zukunft, die diese bestehende Welt im Ganzen hin-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter sich läßt (so in den ägyptischen Mythen vom Totengericht, aber auch in den Unsterblichkeitsweihen der griechischen Mysterien). Zeugnisse von einer solchen Kritik an der Welt und damit an den Mythen und Kulten ihrer Regeneration durch Wiederkehr ihrer Ursprünge finden sich, in sehr unterschiedlichen Formen, in den Kulturen des ostmittelmeerischen Raums, aus denen das spätere Europa hervorgegangen ist. Und es ist diese entstehende, gleichermaßen weltkritische und religionskritische Kultur des entstehenden Europa, in der auch das jüdisch-christliche Gottes- und Weltverständnis seine Stelle fand[25].

Kennzeichnend für diese Kultur des werdenden Europa ist also eine Weltkritik, die sich zur Kritik an überlieferten Formen der Religion radikalisiert. Erst in diesem Erfahrungskontext wird es möglich, auch gewisse überlieferte Formen der Gottesvorstellung als Ausdruck eines irregeleiteten (oder auf einer überwindungsbedürftigen Entwicklungsstufe stehengebliebenen) religiösen Bewußtseins zu beurteilen, das durch die normative Kraft von Mythen sozial stabilisiert worden sei. Demgegenüber ist für den, der die radikale Kritikbedürftigkeit dieser Welt erfahren hat, zugleich erwiesen, daß die Vorstellungen von Gott und den Göttern einer radikalen Revision bedürfen. Diese Revision kann so geschehen, daß von »alten« Göttern neue Mythen erzählt werden, die ihrerseits eine neue Weise ihrer kultischen Vergegenwärtigung erfordern. So geschah es im alten Ägypten mit der Verehrung des Osiris, dessen Tod nun nicht mehr bloß als die Mitteilung seiner Lebenskraft an den Nil und damit als Grund aller Fruchtbarkeit des Landes verstanden wurde, sondern als das Bestehen jenes Totengerichts, dem jeder Mensch entgegengeht und in das er in den Osiris-Mysterien vorwegnehmend eingeweiht werden kann. Auf ähnliche Weise ist die vom Unterweltsgott Hades geraubte »Kore« der eleusinischen Mysterien, zusätzlich zu ihrer Funktion als Spenderin der Ähre und damit der Fruchtbarkeit des Ackers, zur Spenderin jener seligmachenden Schau geworden, die der »Epopte« in den eleusinischen Mysterien vorwegnehmend erlebt und die ihm die Gewißheit der eigenen Unsterblichkeit verleiht. Eine noch radikalere Revision überlieferter Vorstellungen von Gott oder den Göttern geschieht dort, wo die bisher verehrten Götter nun als widergöttliche Mächte beurteilt und ein neuer Gott verkündet wird. So

[25] Vgl. R. Schaeffler, Enteuropäisierung des Christentums?, in: Theologie und Glaube 86 [1996] 121–131.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind, in der Verkündigung Zarathustras, die alten Götter der indo-iranischen Kultur, die »Dewas«, zu Teufeln geworden, deren Kult der »Liebhaber der Weisheit«, also der Verehrer von Ahura Mazda, zu bekämpfen hat. Und Ähnliches gilt von den »Göttern der Heidenvolker«, die im Urteil der Propheten Israels zu »Gott-Nichtsen«, »Elilijm«, geworden sind.

Nicht zufällig sind die beiden zuletzt genannten »götzentötenden« Religionen in ein besonderes Verhältnis zueinander getreten. Sie haben sich gegenseitig eine besondere Hochschätzung entgegengebracht (vgl. die Bevorzugung der Juden durch den Perserkönig Kyros und die Bezeichnung dieses Königs als »Messias« durch den biblischen Propheten [Deutero-]Jesaja). Und sie wandten sich gemeinsam vor allem gegen solche Kulte, die die Gegensatz-Einheit von Tod und Leben »archaiologisch« auf den lebenspendenden Tod einer Gottheit zurückführten und kultisch diesen lebenspendenden Tod der Gottheit durch die rituelle Tötung von Menschen vergegenwärtigen wollten. Die in diesen Zusammenhang gehörenden Erstgeburts-Opfer der Kanaanäer und Phönikier sind deshalb im Urteil der Propheten Israels die ausgezeichneten Beispiele eines Kultes, der »dem Herrn ein Greuel ist«. Und entsprechend gilt in der Religion Zarathustras die Zerstörung von Stätten des Totenkults als ein herausragendes »gutes Werk«.

Eine philosophische Reflexion auf diesen religionshistorisch selten beobachtbaren Vorgang kann deutlich machen: Weltkritik und Religionskritik sind nur die zwei Seiten der gleichen Wende in der Geschichte der Religion. Wer den wahren Zustand der Welt kritisch durchschaut hat, wird seine Hoffnung nicht auf die Reproduktion dieser Welt durch Kulte des Todes und der Fruchtbarkeit richten, sondern auf die Überwindung dieser Welt zugunsten eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« oder auf einen Ausweg aus dieser Welt, vor allem durch eine sittliche Praxis, die ihm »Anteil an der kommenden Welt« gewähren kann. Er wird darum jene Verflechtung von Heil und Unheil, Leben und Tod, die wir als das Strukturgesetz »dieser Welt« durchschauen, nicht als das Abbild von heiligen Urereignissen begreifen, die vor aller Erfahrungszeit geschehen sind und in dieser Zeit in immer neuen Abbildereignissen wiederkehren: von Götterkrieg und stets labilem Götterfrieden oder vom Tod einer Gottheit, aus dem das Leben der Welt als ein »todesträchtiges Leben« (thanatóphoros bios) hervorgegangen ist. Er wird in dieser Verflechtung der Gegensätze vielmehr ein Anzeichen dafür sehen, daß diese

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Welt im Ganzen sich in einem unhaltbaren Zustand befindet; und er wird seine Hoffnung darauf setzen, Anteil an einer kommenden Welt zu gewinnen – sei es individuell im Totengericht, sei es gemeinsam mit allen Geschöpfen dann, wenn »diese Welt« gerichtet und eine »kommende Welt« heraufgeführt wird.

Die auf solche Weise kritisierten Mythen und Kulte sind, so gesehen, primär nicht falsche Darstellungen einer guten (ihrem heiligen Ursprung entsprechenden) Welt, sondern angemessene Darstellungen einer verdorbenen Welt. Zugleich aber deuten diese Mythen und Kulte nun freilich die bestehende Welt auf solche Weise, daß sie diese, mitsamt ihren Gegensatz-Einheiten, sakral legitimieren und damit stabilisieren. Jede Kritik an der so gedeuteten Welt erscheint dann als ein frevelhafter Angriff auf deren göttliche Ursprünge selbst. Und in dieser Legitimierung und Stabilisierung einer Welt, aus der der Einsichtige den Ausweg sucht, besteht, sekundär, das Trügerische und sogar Verführerische einer religiösen Weltdeutung, die sich, in primärer Hinsicht, als durchaus adäquate Spiegelung des erfahrenen Weltzustandes beurteilen läßt. Denn solche Mythen und Kulte stehen gemeinsam im Dienste einer Sakralisierung der Welt, die mitsamt ihren Gegensatz-Einheiten von Tod und Leben, gut und böse nur wiederholt, was durch die Götter und an ihnen »im Anfang geschah«, und selber die Erscheinungsgestalt ist, in der dieser göttliche Ursprung sich realisiert. Deshalb gelten bei solcher Betrachtung Kosmogonie und Theogonie als ein einziger Vorgang (am deutlichsten im ägyptischen Mythos von Ptah als dem »Töpfer seiner selbst«).

Wer daher die bestehende Welt radikal kritisieren will, muß sich gegen ihre mythisch-kultische Deutung wenden und die Göttervorstellungen verwerfen, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Diese Art von Kritik an der Welt, wie wir sie erfahren, und an den Versuchen, sie durch theogonische Mythen zu deuten und durch Kulte des Todes und der Fruchtbarkeit zu erneuern, hat einen Gedanken möglich gemacht, der in der Religionsgeschichte nur selten formuliert worden ist, für die Religionskritik aber zu einem Leitmotiv wurde: den Gedanken, die Götter der Mythen und Kulte seien Hervorbringungen des religiösen Bewußtseins selbst – freilich eines religiösen Bewußtseins, das sich selber mißversteht. Nach dieser religionskritischen Auffassung sind nicht nur die Gegenwartsgestalten der Götter, die im Kultus aufgerichtet werden, also ihre »Bilder«, ein »Gemächte von Menschenhand«, sondern die Götter selbst. Die

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oft recht verständnislos erscheinende Weise, wie Propheten in Israel die Herstellung von Götterbildern beschreiben[26], wird verständlich, wenn man annimmt, die Kritik beziehe sich nicht nur auf die Herstellung derartiger Bilder, sondern auf diejenige menschliche »Göttermacherei«, die auch die Götter selbst, von denen die Mythen sprechen und die in Kulten gefeiert werden, durch menschliches »Machen« hervorbringt. Entsprechend wurde in den zum persischen Reichsgebiet gehörigen Städten Ioniens zum ersten Mal der Verdacht formuliert, die Götter des Mythos seien Vorstellungen, die der Mensch selber hervorbringt, indem er sein Wissen von sich selbst, in idealisierter Gestalt, als Gottesvorstellung ausspricht[27]. Mythen und Kulte, von ihren Anhängern auf »gotterfüllte Männer« (Theioi andres) zurückgeführt, die von den Göttern selbst belehrt und berufen wurden, gelten nun als das Werk menschlicher »Mythenmacher»(Mythópoioi). Und nur unter dieser Voraussetzung kann es als sinnvoll erscheinen, wenn Platon diesen Mythenmachern Gesetze geben und sie zur Hervorbringung anderer Mythen verpflichten will, die nach philosophisch-moralischen Urteilskriterien als angemessen erscheinen[28].

Erst aus einer radikalen Weltkritik ergibt sich also der Vorwurf der Propheten gegen die »Heidenvölker«, sie dienten Göttern, die sie selbst hervorgebracht haben, aber auch die Polemik der Philosophen gegen die Anhänger der überlieferten Religion des eigenen Kulturkreises. Und diese Kritik gipfelt, sowohl bei den Philosophen als auch bei den Propheten, im Vorwurf der Götterbildnerei (Theoplasía) und der Mythenmacherei (Mythopoiía). Die so vom Menschen selber gebildeten Götter sind, biblisch gesprochen, zugleich die »Fürsten dieser Welt«, denen der Mensch sich unterwirft, indem er sie bildet, und die ihn, solange er sie verehrt, in dieser überwindungsbedürftigen Welt gefangenhalten. Und deshalb sind solche Theoplasía und Mythopoiía zugleich die gemeinsame Herkunft eines vermeintlich frommen Widerstands gegen die Hoffnung auf eine andere, kommende Welt und gegen die Berufung, schon in »dieser Welt« als Bürger der kommenden zu leben.

[26] Vgl. Jes. 44,10–20.
[27] Vgl. Xenophanes B 11–18.
[28] Politeia 377b.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

c) *Die menschliche »Götterbildnerei« (Theoplasía) und »Mythenmacherei« (Mythopoiía) und die Frage nach ihren Gründen*

Über die Art dieser »Götterbildnerei« und »Mythenmacherei« freilich gehen die Meinungen auseinander. Die Atomisten (am deutlichsten ihr später Repräsentant Lucretius Carus) halten die Göttervorstellungen für Ausgeburten der menschlichen Angst vor der Übermacht der Naturgewalten. Folglich wird nach dieser Auffassung die Verehrung von Göttern überhaupt aufhören, wenn die Menschen das Wirken der Naturkräfte hinlänglich erforscht haben und daher die Möglichkeiten und Risiken des Umgangs mit ihnen rational abzuschätzen vermögen. Platon dagegen hält, wenigstens an der angeführten Stelle aus der »Politeia«, die bisherigen »Mythenmacher« für Unwissende, die nicht erkannt haben, wie man von den Göttern sprechen müsse, und will daher aus philosophischer Einsicht neue Gesetze für sie erlassen. Eines der wichtigsten dieser Gesetze aber lautet, man dürfe die Gegensätze dieser Welt nicht in die Vorstellung von den Göttern hineintragen, am allerwenigsten die Gegensatzeinheit des Guten und Bösen. Nach dieser Auffassung sind immer Mythen nötig, weil in der sinnlich erfaßbaren Welt die Gegensätze »mit den Köpfen aneinandergebunden« sind und dieses paradoxe Zugleich nur durch eine Auseinanderfaltung ins Nacheinander einer Erzählung aufgelöst werden kann. Aber diese notwendigen Mythen sind kosmogonischer, nicht theogonischer Natur[29]; und es ist die Aufgabe des Menschen, anstelle der überlieferten Mythen nach besserer Einsicht bessere Mythen hervorzubringen oder bei entsprechenden »Könnern« in Auftrag zu geben. Diese Vorstellung von planmäßig-absichtsvoll hervorgebrachten Mythen scheint schließlich auch vom Verfasser des Zweiten Petrusbriefs vorausgesetzt zu werden, wenn er die eigene Verkündigung gegen die »weise ersonnenen Mythen« abgrenzt[30]. Dann wird Augenzeugenschaft (»Autopsía«) theophantischer Ereignisse und die diesen Augenzeugen gewährte Schau (»Epopsis«) zum Gegenbegriff der »Mythopoiía«.

Nach der hier vorgetragenen Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit sind »Götterbildnerei« und »Mythenmacherei« freilich anders zu deuten. Sie beruhen weder auf einer Unwissenheit, die den Mangel an Kenntnis der Naturkräfte durch die

[29] Vgl. den Dialog Timaios.
[30] 2 Petr. 1,16.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fiktion furchterregender Gottheiten kompensiert, um auf diese Weise Wege zu finden, deren Zorn zu besänftigen; noch beruhen sie auf klugen oder weniger klugen Weisen, sich den Ursprung der Erfahrungswelt nach eigenem Ermessen zurechtzulegen; vielmehr beruhen auch sie auf religiöser Erfahrung, d. h. auf der Antwort, die Menschen in ihrem Anschauen und Denken auf den spezifisch religiösen Anspruch des Wirklichen geben. Das gilt auch dann, wenn diese Erfahrung auf defizitäre Weise vollzogen wird, wesentliche ihrer Bedeutungsmomente außer acht läßt und so, anstelle gelingender Gegenstandskonstitution, zur Konstituierung von Scheingegenständen führt, die das religiöse Bewußtsein in die Irre leiten. Solche Scheingegenstände sind dann jene Götter, die im Lichte der entstehenden Religionskritk als »Götzen« oder als »widergöttliche Mächte« beurteilt werden, die den Menschen beherrschen, obgleich sie von ihm selbst hervorgebracht worden sind.

Für eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, ergeben sich daraus zwei Fragen: Unter welchen Voraussetzungen konnten gewisse Erfahrungen vom Zustand der Welt zugleich als Instanzen gegen die traditionelle archaiologische Deutung geltend gemacht werden? Und welche Form der Welterfahrung ist aus diesen Krisen hervorgegangen?

d) Krisen der überlieferten Deutung der Welt und eine neue Form der religiösen Erfahrung: Ihre Inhalte als Antizipationsgestalten eines Hoffnungszieles

Auf die erste der soeben gestellten Fragen kann geantwortet werden: Es war der überlieferte Mythos selbst, der den erwähnten Erfahrungen das Bedeutungsgewicht solcher Bewährungsinstanzen verlieh, freilich nun von solchen, an denen dieser Mythos sich als unhaltbar erwies. Nur wenn die Erfahrungswelt im Ganzen und in wichtigen ihrer Teile als die Gegenwartsgestalt eines »im Anfang« errungenen Sieges über die Chaosmächte verstanden wird, gewinnen Erfahrungen von der Übermacht des Chaotischen den Charakter eines religiösen Skandals. Nur wenn der Lebensraum des Menschen, z. B. in Ägypten, als die Erscheinungsgestalt der Gottheit gilt (etwa als der »Leib«, den der Schöpfergott Ptah sich selber »getöpfert« hat), gewinnt der Zerfall der politischen Ordnung den Charakter eines Angriffs auf die Lebensfähigkeit der Gottheit selbst. Nur wenn das »todesträchtige Leben« des Menschen als die Weise gilt, wie er am

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lebenspendenden Tod einer Gottheit Anteil gewinnt, die »im Anfang« für das Leben der Welt gestorben ist, gewinnt die erfahrene Fortzeugung des Bösen in dieser Welt den Charakter einer »Beflekkung« der Zeugungskraft dieses Gottes selbst. Allgemein gesprochen: Erst innerhalb einer auf spezifisch religiöse Weise verstandenen Welt erscheint die erfahrene Übermacht des Unheils als Instanz, die gegen überlieferte Gottesvorstellungen und Gottesdienstformen geltend gemacht werden kann[31].

Aber der Dialog mit dem Wirklichen wird über derartige Krisenerfahrungen hinaus weitergeführt. Darum konnten sich im frühen Europa mit der Kritik an der bestehenden Welt und an den göttlichen (nun als widergöttlich beurteilten) Mächten, die sie beherrschen, neue Weisen des Erfahrens verbinden, die es nun möglich machten, in allen Inhalten der Erfahrung zugleich Zeichen der Hoffnung auf eine kommende Welt zu entziffern. Die gleichen Erfahrungen, die nur innerhalb eines bestimmten, durch religiöse Überlieferungen geprägten Horizonts den Charakter der »horizonterschütternden« Erfahrungen gewinnen konnten, haben sich zugleich als »horizont-eröffnende« Erfahrungen erwiesen, die es möglich machten, künftig alle Inhalte des Erlebens in einen neuen Kontext einzuordnen und sie so in neue Weisen des Erfahrens mit spezifisch neuem Bedeutungsgehalt zu transformieren. Dies geschah in den verschiedenen Teilkulturen des werdenden Europa auf unterschiedliche Weise.

In Ägypten haben Erfahrungen von der Macht ungerechter Gewalt zu der Hoffnung auf einen Totenrichter geführt, der denen, die in diesem Leben unter dieser Gewalt gelitten haben, jenseits der Todesgrenze ihr Recht verschaffen wird. Der Totenrichter urteilt ohne Ansehen der Person und macht das Herz des Menschen, das, von ihm befragt, im Bewußtsein der eigenen Schuld schwer wird, zur eigentlichen Instanz, an der sich der Ausgang des Gerichtsverfahrens entscheidet. In Persien war es die Erfahrung von der Macht der Lüge und von der damit verbundenen »Unreinheit« der Menschen, die die Überzeugung begründet hat, die bestehende Welt müsse in einem Weltbrand untergehen, damit aus diesem reinigenden Feuer eine neue Welt hervorgehen könne. An dieser kommenden Welt wird teilhaben, wer schon in dieser Welt die Mächte der Lüge und Unrein-

[31] Vgl. R. Schaeffler, Religionsimmanente Gründe für religionshistorische Krisen, in: H. Zinser [Hrsg] Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 243–261.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit bekämpft und durch kulturschaffende Tätigkeit (Steppen berieseln, Sümpfe entwässern, Straßen in unwegsamem Gelände bauen) Vorzeichen der kommenden Welt inmitten der alten gesetzt hat. In Griechenland war es die Erfahrung von der Zweideutigkeit der Erscheinungen, die den Menschen gerade dort in Irrtum verstricken, wo er meint, Wissen gewonnen zu haben. Daraus entstand die Überzeugung, die seligmachende Schau (»Epopsis«) sei einem kommenden Leben vorbehalten, in diesem Leben aber sei zweierlei möglich: ein ausdrückliches Wissen von der eigenen Unwissenheit, das nicht unbestimmt bleibt, sondern sich in präzise gestellten Fragen artikuliert (Sokrates), und ein Verständnis der Erscheinungen, das in diesen die abbildhaft-vorwegnehmende Gegenwart dessen entdeckt, was vom fragenden Subjekt als Ziel seiner Erkenntnisbemühung erstrebt wird (Platon).

In all diesen und in ähnlichen Fällen scheint die Einsicht in den unhaltbaren Zustand dieser Welt der Anlaß dafür gewesen zu sein, daß eine neue Weise der Erfahrung möglich wurde: die Entdeckung von Möglichkeiten, inmitten dieser überwindungsbedürftigen Welt die Vorzeichen der kommenden zu entdecken. Dazu gehören: die Möglichkeiten der guten Tat, die in den Augen des Totenrichters Bestand haben wird; die Möglichkeiten der kulturschaffenden Tätigkeit, die jene Lügengeister überwindet, die in Sümpfen und Steppen und vor allem an Stätten des Totenkults hausen, und etwas von der Ordnung der kommenden Welt inmitten der alten schon heute verwirklicht; die Möglichkeit, die antizipatorische »Parousía« des Wahren in den zweideutigen Erscheinungen der Sinnenwelt zu entziffern und in Augenblicken der Erleuchtung die kommende Schau vorwegzunehmen. Die Totengerichts-Vorstellungen in Ägypten, der Auftrag, inmitten »dieser Welt« als Bürger der »kommenden Welt« zu leben bei den Persern, die Hoffnung auf eine seligmachende Schau jenseits der Todesgrenze bei den Griechen haben so auch den Blick auf die Inhalte der Erfahrung in dieser Welt verändert. Dieser Blick war nun von einer zukunftsgewandten Hoffnung geleitet, die neben die Erinnerung an die vor aller Zeit geschehenen Ursprungs-Ereignisse trat, in gewissen Fällen solche archaiologischen Erinnerungen sogar an den Rand der Aufmerksamkeit treten ließ. Die platonisch verstandene »Ennoia« ist ein besonders deutliches Beispiel für diese veränderte Blickrichtung: »Einsicht« wird nun als ein »Hineindenken« in eine Bewegung verstanden, die die gesamte Erfahrungswelt durchwaltet; nur dieses »Hineindenken« entdeckt, »worauf es mit den Dingen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hinauswill« (»tí orégontai einai«). Und die so entzifferte zukunftsbestimmte Bewegung in allen Dingen (ihre órexis) wird zur Bestätigung der ebenso zukunftsgewandten Hoffnung der Menschen und zur Stärkung ihres Mutes, den gefahrvollen Konflikt mit der bestehenden Welt durchzutragen. Ein Ausdruck dafür sind die letzten Worte des Sokrates am Ende des Mythos, den er im Dialog Phaidon erzählt: »Der Siegespreis ist schön und die Hoffnung groß«, sowie die daran geknüpfte »Beschwörung« der Dialogpartner, im Angesicht des Todes gelassen zu bleiben, »denn die Hoffnung ist schön«[32].

Auf solche Weise haben jene Erfahrungen, die die überlieferte Religion in die Krise geführt haben, zugleich die bisher unbeachtet gebliebenen Bedeutungsmomente gelingender religiöser Erfahrung hervortreten lassen, vor allem, wenigstens ansatzweise, deren Sensus historicus: Gerade als Antizipationsgestalt eines Hoffnungszieles kann jede einzelne Erfahrung bleibende Denkwürdigkeit beanspruchen und fügt sich gerade dadurch einer zukunftsoffenen Geschichte ein, die gleichermaßen die Freiheit wie die Treue Gottes deutlich werden läßt. Und so haben diese Erfahrungen zugleich Anschauungsformen und Begriffe entstehen lassen, die diesen Bedeutungsmomenten entsprechen, und so auch ein angemessenes Verständnis von Gottes Transzendenz, Einheit, gutmachender Güte und Personalität möglich gemacht.

In diesen sowohl religionshistorischen wie erkenntnistheoretischen Zusammenhang ist auch die besondere Erfahrung Israels einzuzeichnen, aus der das Bewußtsein der »Erwählung« dieser besonderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft als der »Ekklesía Kyríou« hervorgegangen ist.

3. Die besondere historische Erfahrung Israels auf dem Hintergrund der Krisenerfahrungen im frühen Europa

Die Erfahrungen vom Zustand der Welt, die im entstehenden Europa zu einer Kritik an traditionellen Mythen und Kulten geführt haben, haben zugleich den Blick in die Welt verändert und die zukunftsgewandte Hoffnung zur leitenden Perspektive der Erfahrung gemacht. Fragt man jedoch, ob aus dieser Wendung des Blicks auch eine neue Sensibilität für den Sensus historicus der Erfahrung hervor-

[32] Phaidon 114 c/d.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegangen ist, dann ist das Ergebnis zweideutig. Einerseits gewannen im Lichte der mutigen Hoffnung nun auch die einzelnen Ereignisse innerhalb der Erfahrungszeit eine neue Denkwürdigkeit: Jede gute oder böse Tat ist denkwürdig, weil sie im Totengericht zählen wird; die politisch-kulturellen Umwälzungen, die von den Persern gewagt wurden und die umliegenden Völker erschreckten, sind denkwürdig, weil in jeder Überwindung des »Alten« durch das »Neue« die Hoffnung auf die kommende Welt konkrete Gestalt gewinnt; Menschen wie Sokrates oder auch Pythagoras bleiben denkwürdig, weil mit ihnen eine neue Weise des Denkens und Handelns, auch eine neue Weise der Frömmigkeit möglich geworden ist, an der kommende Generationen sich orientieren und kritisch messen können. Es ist wohl kein Zufall, daß in den genannten Kulturkreisen in der hier beschriebenen Zeit die »Memorabilien-Literatur« entstanden ist, die – etwa im Unterschied von der altorientalischen Annalistik – in den berichteten Ereignissen nicht nur Variationen des immer Gleichen, durch die »Archaí« urbildhaft Vorgezeichneten sieht, sondern das jeweils Neue, bisher nicht Dagewesene hervorhebt. Dem entspricht es, daß nun neue Arten von Überlieferungsgemeinschaften entstehen, die sich nicht nach einem Urvater »vor aller Zeit« benennen, sondern nach einem Menschen, der innerhalb der Erfahrungszeit gelebt hat und dessen Erfahrungen und Einsichten für eine Schülergemeinde für normativ gehalten werden (z. B. für die »Pythagoräer«). Selbst wenn dessen Leben nicht in unserem heutigen Sinne »historisch getreu« beschrieben, sondern legendär ausgemalt wird, und selbst wenn unter seinem Namen Aussprüche überliefert werden, die eine heutige historische Forschung späteren Generationen der Schüler zuschreibt, bleibt es doch ein wichtiger Schritt, wenn die Inhalte der normativen Erinnerung nun nicht »vor aller Zeit«, sondern inmitten der Erfahrungszeit gesucht werden.

Dennoch fehlt dieser Form von Memorabilien ein wichtiges Moment, das zur Entstehung eines geschärften Bewußtseins für das Historische notwendig gewesen wäre. Die Erfahrungen, die im werdenden Europa die Kritik an der bestehenden Welt und an den überlieferten Formen der Gottesverehrung veranlaßt haben, hätten prinzipiell zu jeder Zeit und von jedermann gemacht werden können, auch wenn der Zustand der Welt in besonderen Krisen der Geschichte (z. B. beim Zerfall des Alten Reichs in Ägypten) besonders deutlich hervorgetreten ist. Es hing deswegen vom Scharfblick der Individuen ab, ob sie das Bedeutungsgewicht derartiger Erfahrungen erfaßt ha-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ben und durch sie zur Welt- und Religionskritik veranlaßt worden sind. Selbst wenn solche Individuen, wie z. B. Zarathustra, erst durch besondere Begegnungen mit dem Heiligen fähig wurden, diese ihre Erfahrungen zu deuten, so setzten doch schon die Fragen, die sie an die Gottheit richteten, die entsprechenden Krisen-Erfahrungen voraus. In anderen Fällen, so etwa in der Entstehungszeit der griechischen Philosophie, konnten diese Erfahrungen auch durch die eigene Denk-Anstrengung von Menschen gedeutet werden. Dem entsprach es, daß diese Individuen vorwiegend als Lehrer auftraten, die einen Kreis von Schülern um sich sammelten, um auch diese zu einem entsprechenden Scharfblick für den Zustand der Welt anzuleiten, der eine neue Weise der Gottesverehrung (oder auch die Verehrung einer neuen Gottheit, wie Ahura Mazda) als angemessen erscheinen ließ. Die so entstehenden neuen Religionsformen hatten daher primär den Charakter von Weisheitslehren, auch wenn diese Weisheit sich in neuen Formen des Kultus ihren Ausdruck verschaffte (so vor allem bei den »Liebhabern der Weisheit« in Persien). Historisch konkrete Erfahrungen bildeten also allenfalls den *Anlaß* für die Entstehung dieses neuen, kritisch gewordenen Weltverstehens und für die neuen Formen der Gottesverehrung, nicht den zentralen *Inhalt* der religiösen Verkündigung. Und es waren Erfahrungen von Individuen, nicht von konkreten Gemeinschaften, die diese Welt- und Religionskritik haben entstehen lassen.

In diesen beiden Hinsichten unterscheidet sich diejenige Erfahrung, aus der die neue religiöse Gemeinschaft der Israeliten hervorgegangen ist, von denen der übrigen Völker des entstehenden Europa. Hier steht am Anfang nicht eine allgemeine Einsicht in den kritikbedürftigen Zustand der Welt, sondern eine konkrete historische Situation und eine in dieser Situation gemachte ebenso konkrete historische Erfahrung. Und beide, die historische Situation und die in dieser Situation gemachte Erfahrung, betrafen von vorne herein nicht Individuen, sondern eine konkrete historische Gemeinschaft. Die Situation ist die Bedrängnis des Volkes im »Sklavenhaus Ägypten«, verbunden mit der Erinnerung an die vorangehende Herrschaft von Königen, die »Joseph noch kannten«, der seinerseits vom Sklaven zum »Herrn über Pharaos Haus« aufgestiegen war. Die konkret historische Erfahrung aber war die von der Herausführung aus Ägypten, die von der Prophetin Mirjam als Rettungstat Gottes gedeutet wurde. (Das sogenannte »Moseslied« scheint zuerst von Mirjam den »Töchtern Israels« vorgesungen worden zu sein.) Diese er-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fahrene Befreiung aber wurde zugleich als das Ende der Menschenopfer, vor allem der Tötung der männlichen Erstgeburt, und als ihre Ablösung durch die das von Gott selbst angeordnete Tötung eines Tieres gedeutet: Gott selbst ging an den Häusern derer vorbei, deren Türpfosten mit dem Blut des Passah-Lammes bestrichen waren, während die Erstgeburt Ägyptens von ihm geschlagen wurde[33]. Darum wurde für die kommenden Generationen die »Auslösung der Erstgeburt« zum wichtigsten Zeichen der Erinnerung an die erfahrene Befreiung. »Du sollst zu deinen Kindern sagen: Der Herr schlug alle Erstgeburt im Lande Ägypten, von der Erstgeburt der Menschen bis zur Erstgeburt des Viehs. Darum opfere ich dem Herrn alle männliche Erstgeburt. Aber die Erstgeburt meiner Söhne löse ich aus. Das soll dir ein Zeichen sein in deiner Hand und ein Denkzeichen vor deinen Augen«[34].

Erst aufgrund dieser Beobachtung wird es möglich, die beiden philosophischen Fragen zu erörtern, die an früherer Stelle aufgeworfen worden sind (s. o. S. 92 ff.): Wie war der *vorausgehende* Erfahrungskontext beschaffen, innerhalb dessen ein bestimmtes historisches Ereignis zum Inhalt einer »horizontverändernden Erfahrung« werden konnte? Und von welcher Art ist der *neue* Erfahrungskontext, der aus dieser bestimmten Erfahrung hervorging?

a) Der »Vorübergang Gottes« und das Gericht über die Götter des Todes und der Fruchtbarkeit

Wir wissen sehr wenig darüber, wie die Hebräer, als sie noch »im Sklavenhaus« waren, sich selbst und die Welt verstanden haben. Doch haben sie rückschauend dieses ihr vorausgehendes Weltverständnis durch die Erzählung von der Schlachtung des Osterlammes gedeutet und diese Deutung durch die »archaiologische« Erzählung von der verhinderten Schlachtung Isaaks bestätigt gefunden: Gott hat, vom Urvater Abraham an, die Tötung der Erstgeburt nicht gewollt.

Um diese Deutung der Herausführung aus Ägypten verständlich zu machen, ist zunächst an die religionshistorische Situation zu erinnern: Israel lebte in einer Welt, in der alle Erscheinungen des Lebens als Gegenwartsgestalten für den lebenbringenden Tod einer

[33] Ex 12,12 f.
[34] Ex 13,15 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Gottheit verstanden wurden – sei es im Übrigen der getötete Osiris, der nach Überzeugung der Ägypter sterbend seine Geschlechtskraft in den Nil verströmt und so die Fruchtbarkeit der Nil-Überschwemmungen möglich gemacht hat, sei es der getötete Adonis, der nach Auffassung der Phönikier durch sein Blut (Dam) die Flüsse des Libanon rot anschwellen ließ, sodaß sie der Erdscholle (Adamah) ihre Fruchtbarkeit mitteilen konnten. Der Mensch (Adam), der nach dieser Auffassung aus dem Tode der Gottheit lebt, galt als dazu berufen, sein Leben an den Gott und mit ihm für die Welt dahinzugeben. Diese im ganzen ost-mittelmeerischen Raum verbreitete Auffassung vom Verhältnis der Menschen zu den Göttern hat Heraklit auf die Formel gebracht: »Wir sterben ihren Tod und sterben ihr Leben«[35]. Das rituelle Zeichen dafür aber war die Tötung der Erstgeburt. In einer solchen Welt war nicht die Tötung der Erstgeburt das Erstaunliche, sondern deren Ablösung durch das Opfertier. Dies war der vorausgehende Erfahrungs-Horizont, in den die Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten eingeschrieben werden mußte, um, indem sie diesen Horizont aufsprengte, als »horizontverändernde Erfahrung« wirksam zu werden.

Denn auch wenn für die Religion Ägyptens solche Erstgeburtsopfer nicht belegt sind, scheint doch das befreite Israel das »Sklavenhaus« als den Ort solcher Tötungsritualien verstanden zu haben, die, vermeintlich einer in ihrem Tode lebenspendenden Gottheit dargebracht, in Wahrheit Ausdruck eines göttlichen Strafgerichts gewesen seien – eines Strafgerichts, das nicht nur die Ägypter, sondern auch und vor allem ihre Götter betraf. »An allen Göttern der Ägypter vollziehe ich das Gericht«[36]. Die Befreiung aus diesem Sklavenhaus bedeutete deshalb für Israel zugleich das Ende einer Beziehung zu Gott oder den Göttern, deren lebenspendender Tod in der Opferung der Erstgeburt abbildhaft wiederholt werden mußte, damit kommende Generationen die Gabe des Lebens empfangen. Sofern auch diese erfahrene Befreiung nach einer archaiologischen Deutung verlangte, so wurde diese nicht in irgendwelchen Ereignissen »vor aller Erfahrungszeit« gesucht, sondern in der Erzählung von der durch Gott verhinderten Opferung der Erstgeburt durch den Erzvater Abraham gefunden. Dieser war bereit, den »Sohn der Verheißung« Gott hinzugeben; aber Gott selbst hat die Ablösung dieses Erstlingsopfers

[35] Heraklit B 62.
[36] Ex 12,12.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die Opferung eines Widders gewollt. Die Verschonung Israels durch Gott, der »alle Erstgeburt Ägyptens schlug,« wurde dann nicht nur als die Voraussetzung dafür verstanden, daß der Pharao das Volk ziehen ließ, sondern zugleich als die abbildhafte Wiederholung dieses inmitten der Zeit dem Abraham widerfahrenen Ereignisses.

Nun ist dies ein in der Religionsgeschichte keineswegs einmaliger Vorgang, auch wenn er nur selten auf ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit zurückgeführt wird. Und selbst für ein solches göttliches Eingreifen gibt es außerbiblische Beispiele (etwa wenn Artemis die Opferung der Iphigenie verhindert und dem opferbereiten Vater Agamemnon ersatzweise eine Hirschkuh zuführt). Spezifisch für das Selbstverständnis Israels dagegen scheint es zu sein, daß der alte Opferbrauch nun als ein Gottesgericht über die Ägypter und ihre Götter gedeutet wird – ein Gericht freilich, von dem auch die Kinder der Hebräer nicht apriori ausgenommen sind, sondern vor dem sie nach Gottes eigener Weisung nur durch das Blut des Osterlamms bewahrt werden. Darum verbot sich von nun an die Verwechselung des Gottes, der Israel aus Ägypten geführt hatte, mit dem »Goldenen Kalb« als dem Sinnbild eines Gottes des Todes und der Fruchtbarkeit, mochte dieses »Kalb« im Übrigen als der Apis-Stier der Ägypter oder als der Baals-Stier der Kanaanäer verstanden werden. Die Verschonung von Israels Erstgeburt durch den »vorübergehenden Gott«, archaiologisch gedeutet durch die verhinderte Opferung Isaaks, wurde so zu jener Erfahrung, in der zugleich die Unverwechselbarkeit des wahren Gottes unzweideutig hervorgetreten ist und die Götter der Heidenvölker als Fremd- und Trug-Götter erkennbar wurden, von denen der Israelit bekannte: »Ich opfere ihnen ihre blutigen Trankopfer nicht und nehme ihren Namen nicht auf meine Lippen«[37].

Der neue Erfahrungshorizont aber, der sich für Israel durch die so verstandene Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten geöffnet hat, läßt sich in folgender Weise beschreiben: Gerade dort, wo in den übrigen Religionen der Völker der Wechsel der Generationen, der Tod der Alten und die Geburt neuer Kinder, als Erscheinungsgestalt für den lebenspendenden Tod einer Gottheit verstanden wurde, und wo deswegen Opferritualien, vor allem die Opferung der Erstgeburt, als Wiederholungszeichen verstanden wurden, die notwendig seien, damit das »todesträchtige Leben« der Menschen sich fortzeugen kann, sieht Israel nun ein göttliches Gericht am Werk,

[37] Ps 16,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vor dem auch die eigene Gemeinschaft nur durch ein besonderes Eingreifen Gottes bewahrt werden konnte: Der Gott, der die Götter Ägyptens und ihre Verehrer schlug, ist vorübergegangen und dieser »Vorübergang« gibt dem künftig gefeierten Fest des Gedenkens an die Herausführung aus Ägypten seinen Namen »Pessach, d. h. Vorübergang des Herrn«[38]. Die Bedrohung durch feindliche Menschen (sei es durch den Pharao in Ägypten, sei es durch andere Mächte im Laufe der kommenden Geschichte Israels) bleibt die Erscheinungsgestalt dieses richtenden Gottes, und die Errettung aus den vielfältigen Formen der Bedrängnis und der Todesnot ist die immer neue Erscheinungsgestalt seines »Vorübergangs«.

b) Die Erfahrung von der Freiheit Gottes und die Entdeckung der Geschichte

Im Gericht über Ägypten und seine Götter hat der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, sich als der universale Herr erwiesen, dessen Macht weder durch Völker noch durch Götter begrenzt werden kann. Und indem er Israel von diesem Gericht verschonte, erwies er sich als der Gott einer freien, ungenötigten und ungeschuldeten Wahl. Die Universalität seiner Herrschaft, die auch die fremden Götter dem Gericht unterwerfen kann, bildete die Voraussetzung für die Freiheit der Erwählung des einen Volkes, das sein Volk sein sollte und dessen Gott er sein wollte. In diesen beiden Taten, in Gericht und Erwählung, erkannte Israel seinen Gott als einen frei handelnden und sein Volk zur Freiheit rufenden Gott. Er hatte nicht nur, wie die Götter der Völker, im Urbeginn Akte einer »numinosen Freiheit« gesetzt, sondern inmitten der Zeit ein Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit gestiftet. Und in allen kommenden, noch so überraschenden Wendungen der Geschichte dieses Volkes konnte er als der eine Gott wiedererkannt werden, der aus freiem Willen der einmal getroffenen Entscheidung treu geblieben ist. Die Herausführung aus Ägypten wurde zur »horizontverändernden Erfahrung«, indem sie zur Entdeckung der Geschichte geführt hat.

Das historische Selbstbewußtsein Israels kann also daraus verständlich gemacht werden, daß ein bestimmtes Ereignis inmitten der Zeit, die Herausführung aus Ägypten, zum normativen Inhalt des Gedenkens geworden ist und daß von nun an das Gottesverhält-

[38] Ex 12,11.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis des Volkes und seiner Glieder als ein Verhältnis von göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit verstanden werden konnte. So wurde durch eine bestimmte Erfahrung die Sensibilität für den Sensus historicus jeder, vor allem aber der religiösen Erfahrung in ihrer Unvorhersehbarkeit und zugleich in ihrer bleibenden Denkwürdigkeit geweckt. Dann aber konnte fortschreitend deutlich werden, was in dem schon zitierten Bekenntnis zur Einzigartigkeit der Berufung Israels ausgesprochen worden ist: »Wo ist es jemals gesehen oder gehört worden, daß ein Gott […] hineingegangen ist, um sich mitten aus einem Volk ein Volk herauszuholen durch Zeichen und Wunder, durch Macht und mit starkem Arm, wie der Herr, euer Gott, dies getan hat in Ägypten vor deinen Augen?«[39].

Aber dieses Ereignis inmitten der Zeit ließ zugleich seine universale Bedeutung erkennen. Wie nämlich das Gericht, von dem Israel durch Gottes Eingreifen bewahrt geblieben ist, ein Gericht über Ägypten (und mit ihm über »die Völker«) gewesen ist, so ist auch Israels Errettung im Anfang und in allen Phasen seiner Geschichte ein Zeichen, das Gott »vor den Augen aller Völker« gewirkt hat und das dazu bestimmt ist, daß »alle Enden der Erde schauen Gottes Heil«[40]. Im Bewußtsein der Berufung, Zeuge dieses von Gott gesetzten Zeichens zu sein, ist Israel dessen gewiß, daß in seinem Namen »sich segnen werden alle Sippen der Erde«[41]. Wie seine Todesnot ein Hinweiszeichen (signum demonstrativum) auf das allgemeine Gottesgericht gewesen ist, so ist seine Erwählung zugleich seine Berufung, ein antizipatorischen Zeichen (signum prognosticum) eines kommenden universalen Gottes-Segens zu sein.

Durch das Bewußtsein von dieser universalen Bedeutung seiner besonderen Erwählung öffnete sich für die weitere Geschichte Israels ein zweifacher Weg: (1) der Weg von der Monolatrie (d. h. von der Weigerung, anderen Göttern zu dienen) zum Monotheismus (d. h. zu der Behauptung, diese anderen Götter seien gar nicht real, sondern stellten Fiktionen eines irregeleiteten religiösen Bewußtseins der Heidenvölker dar, während in Wahrheit der Gott Israels auch die Geschicke aller Völker in seinen Händen halte), und (2) der Weg zur kritischen Rezeption der Einsichten, zu denen die welt- und religionskritisch gewordenen Religionen der benachbarten Völker ge-

[39] Dt 4,34 f., vgl. 2 Sam 7,23.
[40] Jes 52,10.
[41] Gen 12,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

langt waren: der ägyptischen Vorstellung vom Totengericht, der persischen Lehre von der »kommenden Welt«, die aus dem Untergang »dieser Welt« hervorgehen werde, und sogar der griechischen Deutung aller Vorläufigkeit menschlichen Erkennens als eines Vorzeichens der kommenden seligmachenden Schau[42].

c) Die »Ekklesia Israel« in einer gott-entfremdeten Welt

Es war konsequent, daß von der neuen Erfahrung her rückschauend auch die vorausgehende Gott-Entfremdung der Welt auf eine Kette von Wahl-Entscheidungen zurückgeführt wurde, nun freilich auf eine Kette von Fehl-Entscheidungen der menschlichen Wahlfreiheit, sodaß die Urgeschichte der Menschheit als eine Reihe von Sündenfällen beschrieben werden konnte. Dabei ist es wohl kaum ein Zufall, daß diese Reihe von Sündenfall-Erzählungen mit dem Bericht von einer spezifisch religiösen Fehlentscheidung gipfelt: mit dem Bericht über die Erbauung des Babylonischen Turms. Dem Verfasser dieses Berichts war zweifellos bekannt, daß »Bab-Ili« in der Sprache der Mesopotamier nicht »Verwirrung« bedeutet, sondern »Pforte des Himmels« oder »Pforte zu den Himmlischen«. Die Erbauung des Babylonischen Turms ist die Errichtung einer Kultstätte gewesen, die den feiernden Menschen die Gemeinschaft mit den Göttern sichern sollte. Und der zentrale Inhalt dieses Kultes war die Feier des Ur-Sieges, den der göttliche Herr von Babel, Marduk, »im Anfang« über die Chaos-Macht Thiamath errungen hatte.

Ebenso wie die Opferung der Erstgeburt von denen, die sie im Kultus begingen, als Gegenwartszeichen für den lebenspendenden Tod einer Gottheit gedacht war, war die Errichtung des Babylonischen Turms von seinen Erbauern als Gegenwartszeichen für die Gemeinschaft der Götter und Menschen gedacht. Und nur Israel deutete das »Schlagen der Erstgeburt« als Ausdruck des göttlichen Gerichts und die Erbauung des Babylonischen Turms als Ursprung menschlicher »Verwirrung«. Richtete sich also die Erzählung vom »Vorübergang Gottes« primär gegen jene »heidnischen« Erstlingsopfer, die einem sterbenden und dadurch lebenspendenden Gott dargebracht wurden, so richtete sich die Erzählung vom Babylonischen Turm primär gegen die Mythen von Götterkrieg und Göttersieg, die kultisch erneuert werden mußten, um die Friedensordnung der Welt

[42] Vgl. Hiob 19,26 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu sichern. Beide Gottesvorstellungen, die Vorstellung vom sterbenden Gott, dessen Tod durch die Tötung eines Menschen abbildhaft wiederholt werden muß, und die Vorstellung von Götterkrieg und Göttersieg, die in den Neujahrsfesten der Babylonier begangen wurden, galten nun als Perversionsformen der Religion, als Formen, »selbstgemachte Götter« zu verehren, über die und deren Verehrer das Gericht Gottes ergeht.

Zieht man zur Erläuterung dieser spezifisch israelitischen Religionskritik die Ergebnisse jener Überlegungen heran, die an früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang die Entstehung der Religionskritik im frühen Europa verdeutlichen sollten (s. o. S. 98–107), dann fällt auf: Diese Kritik richtet sich gerade gegen jene Mythen und Kulte, von denen in einer phänomenologischen Analyse des religiösen Aktes gezeigt werden konnte: Sie bringen eine Fehlgestaltung der religiösen Erfahrung zum Ausdruck und können zugleich diese Fehlgestaltung sozial stabilisieren, indem sie die Sensibilität für den Sensus historicus der religiösen Erfahrung schwächen oder gar nicht aufkommen lassen. Und so bestätigt sich die an früherer Stelle ausgesprochene Vermutung: Zwischen der spezifischen Erfahrung Israels, der Weckung des »historischen Sinns« und der spezifisch biblischen Kritik an den Religionen der Völker besteht ein innerer Zusammenhang.

Versteht man das letzte Glied der Sündenfall-Erzählungen, die Erzählung vom Babylonischen Turm, auf diese Weise, dann fällt von dort her zugleich ein neues Licht auf das erste Glied, die Erzählung vom Sündenfall im Paradies. Philosophische Interpreten haben in dieser Erzählung vom »Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen« häufig den Übergang von einer »instinkthaften« und insofern »unschuldigen« zu einer »vernünftigen« und damit freilich auch von Fehlentscheidungen bedrohten Lebensweise bezeugt gefunden. Um zum sittlichen Urteil fähig zu werden, »mußte« die Menschheit die »paradiesische Unschuld« verlieren.[43]

Die Ekklesia Israel, die sich von der gesamten Menschheit dadurch abgrenzt, daß sie diesen Übergang vom »Instinkt« zum freien sittlichen Vernunfturteil als »Sündenfall« erzählt, wäre dann die Gemeinde der Nostalgiker, die den Verlust der prä-rationalen sittlichen Instinktsicherheit beklagen. Doch bewährt sich ein solches Verständ-

[43] Eines unter vielen Beispielen für eine solche Auslegung bietet Kant in seiner Schrift »Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte«, Akademieausgabe VIII, 107–124.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nis nicht an den Texten: Hätte Gott ein Verharren der Menschheit auf der Stufe des sittlichen Instinktes gewollt, dann hätte er den Stammeltern kein Verbot geben dürfen, das schon dadurch, daß es aufgestellt wird, eine Alternative sichtbar macht, die nach freier Entscheidung verlangt.

Aber auch eine weitere, ebenso weit verbreitete Deutung kann nicht befriedigen. Danach wäre der Sündenfall im Paradies als Übergang von der sittlichen Heteromonie zur Autonomie zu verstehen: von einer Heteronomie, die sich das Gute durch fremde Gebote vorschreiben läßt und durch ebenso fremde Verbote zum Meiden des Bösen aufgefordert wird, zu einer Autonomie, die die Entscheidung zwischen dem Guten und Bösen im eigenen, vernünftigen Urteil zu treffen vermag. Dann wäre das göttliche Verbot, vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, Ausdruck einer väterlichen Fürsorge, die den Menschen vor seinen eigenen Fehlurteilen bewahren will, freilich um den Preis, ihn zugleich vor seiner eigenen sittlichen Urteilsfähigkeit zu »bewahren«. Die Ekklesia Israel aber, die durch diese Erzählung dazu angeleitet wird, diesen Übergang von der Heteronomie zur Autonomie als »Sündenfall«, ja als »Ursünde der Menschheit« zu diffamieren, wäre die Gemeinschaft derer, die ihre Flucht vor der eigenen sittlichen Selbstbestimmung dadurch legitimieren, daß sie eine Welt, die diesen Übergang längst vollzogen hat, als eine »sündige« Welt beurteilen und sich dadurch für das Bewußtsein der eigenen Unmündigkeit schadlos halten – eine Interpretation, die manchen Anti-Judaisten in seinen Vorurteilen bestätigt.

Liest man dagegen die Erzählung vom ersten Sündenfall, dem »Essen vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen«, im Licht der Erzählung vom letzten, der Errichtung des Babylonischen Turms, dann wird eine andere Auslegung möglich, die im Übrigen den Vorteil hat, dem hebräischen Sprachgebrauch von »Da'at«, »Erkenntnis« besser zu entsprechen. Denn damit ist nicht ein rein theoretisches Wissen gemeint, sondern ein praktisches »Sich-Verstehen-auf …«, ein umsichtiges Beherrschen einer Praxis nach der Art dessen, der »sein Handwerk versteht«. Bezogen auf das Gute und Böse würde ein solches »Erkennen« den Anspruch bedeuten, zur Durchsetzung des Guten und zur Besiegung des Bösen aufgrund eigenen »Sich-Auskennens« fähig zu sein. Wie die Erbauung des Babylonischen Turms, aus der Sicht des jüdischen Erzählers, Ausdruck des Anspruchs war, den Ort, wo sich Himmel und Erde begegnen, durch menschliche Leistung herzustellen, so ist das Essen vom Baum der

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erkenntnis des Guten und Bösen, so verstanden, Ausdruck des Anspruchs, den Sieg des Guten über das Böse aufgrund eigener Einsicht und Wirkmacht selber herbeizuführen. Das aber hat, wie die Erfahrung nicht erst der Neuzeit lehrt, noch immer dazu geführt, daß die, die »den Himmel auf Erden machen« wollten, weit eher »die Hölle auf Erden gemacht« haben. (Die »daherstampfenden Soldatenstiefel« der Perser, von denen im Buche Jesajah die Rede ist, sind den Verfassern der »priesterschriftlichen Quelle«, der wir die Erzählung vom Sündenfall im Paradies verdanken, wohl bekannt gewesen. Die militärische Expansion der Perser stellt ein religionshistorisch frühes Beispiel der vielen Versuche dar, den »Sieg des Lichts über die Finsternis« in die eigenen menschlichen Hände zu nehmen.) Wie der »letzte Sündenfall« von Babylon das Urbild einer Perversion der Religion ist, so der »erste Sündenfall« im Paradies das Urbild einer Perversion der Sittlichkeit.

Die Ekklesia Israel aber ist, so verstanden, die Gemeinde derer, die vor dieser ebenso naheliegenden wie weitverbreiteten Perversion von Religion und Sittlichkeit durch Gottes eigenes Eingreifen bewahrt geblieben ist.

Damit stimmt die besondere Weise überein, wie das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung in der Überlieferung Israels verstanden wird. Wenn nämlich jede Erfahrung von dem, der sie macht, die Bereitschaft verlangt, sich durch den erfahrenen Inhalt auch hinsichtlich der Formen seines Anschauens und Denkens umgestalten zu lassen, so fordert die speziell religiöse Erfahrung in einem besonderen Sinne die »Umwendung der ganzen Seele«: Kraft dieses »Tropos« findet der Mensch zu jener Selbstlosigkeit, die ihn in seinem Denken und Handeln zum »Bild«, d. h. zur transparenten Gegenwartsgestalt, des Heiligen werden läßt. Biblisch gesprochen: Nur wer nicht die eigene »Ehre« sucht, sondern allein die »Ehre des Namens«, kann auf die Berufung hoffen, durch das Leben, das auf seine Umkehr folgen wird, dieser göttlichen Ehre zu dienen[44].

Diese Bereitschaft schließt ein, daß der Mensch, seiner »Unreinheit« bewußt, sich unter das Gericht des Heiligen stellt. Die »Reinigung«, die den Menschen erst dazu befähigt, das »Bild« des Heiligen, das er seinem Wesen nach ist, nicht durch die »Unreinheit« seiner Lebensführung zu entstellen, schließt die Bereitschaft ein, als

[44] Vgl. Ps 115,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»alter« Mensch zu sterben, um als »neuer« Mensch wiedergeboren zu werden (vgl. die Riten eines symbolischen Sterbens in Zusammenhang vieler Reinigungsritualien). Dem entspricht es, daß Israel alle Bedrängnisse seiner Geschichte so verstanden hat, daß es durch das Feuer des göttlichen Gerichts hindurchgehen muß, um »wie Silber im Schmelzofen« gereinigt zu werden. Und noch heute gehört zur Liturgie des jüdischen Versöhnungstages das Bekenntnis, unter Gottes gerechtem Gericht zu stehen. Nur wer zu diesem göttlichen Gericht sein »Ja« spricht, kann redlichen Herzens um jene »Reinheit« bitten, die aus der göttlichen Vergebungsgnade hervorgeht. Und die Erzählung vom »Tanz um den Goldenen Jungstier« hält die Erinnerung daran fest, daß das Volk von seinen Anfängen an seine Fortexistenz nicht einer durch eigenes Verdienst festgehaltenen Reinheit verdankt, sondern allein der Fürbitte des Mose, aufgrund derer Gott »umkehrte von seinem Strafgericht«[45]. Auch das christliche Verständnis der Umkehr steht ganz in dieser Tradition Israels: Der Wille zur Umkehr schließt die Bereitschaft ein, das Kreuz als das über den Menschen gesprochene Urteil auf sich zu nehmen und zu sich selber »Nein« zu sagen[46], damit das heilschaffende »Ja« Gottes nicht als Anspruch des Menschen gegen die Gottheit, sondern ausschließlich als dessen freie Gabe verständlich wird. Insoweit bewegt sich die jüdisch-christliche »Tropologie« ganz in den Bahnen, die durch die allgemein religiöse Erfahrung und ihr tropologisches Bedeutungsmoment vorgezeichnet sind.

Zugleich aber machen diese Texte die spezifische Differenz des jüdisch-christlichen Tropos deutlich: Die Neuschaffung wird von einem freien und ungeschuldeten Vergebungswillen Gottes erwartet. Und alle rituelle Reinigung »wirkt« nicht aus sich selbst, sondern weil sie Zeichen dieser göttlichen Vergebungsgnade setzt. Sogar die Umwendung selbst ist zuerst göttliche Gabe, ehe sie zur menschlichen Willensentscheidung werden kann. »Wende du uns um, o Herr, dann können wir umkehren in vollkommener Umkehr«, lautet eine Bitte aus der Liturgie des jüdischen Versöhnungstages. Und sie nimmt das Psalmwort auf: »Wende du uns um, o Herr, wende uns dein Angesicht zu, dann werden wir heil«[47].

Und ein weiteres Unterscheidungsmerkmal kann hinzugefügt

[45] Ex 32,9–14.
[46] Mk 8,34.
[47] Ps 80, Vers 4,8 und 20.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden: Biblisch verstanden ist die Selbstlosigkeit nicht Ausdruck einer Einwilligung in die Tragik der Welt (vgl.. Band II,198 ff.), sondern Ausdruck des Bewußtseins, in die Welt hinein gesandt zu sein, um in ihr wirksame Zeichen der neuschaffenden Gnade Gottes zu setzen. Der geforderte Tropos wird so zur Bedingung für die Übernahme eines geschichtlich wirksamen Auftrags; und die Erfüllung dieses Auftrags erwartet keinen anderen Lohn als den, mit neuen Aufträgen betraut zu werden. In einem Gleichnis Jesu im Neuen Testament spricht deshalb der Hausvater zum »guten« Knecht: »Weil du über Weniges getreu gewesen bist, will ich dich über vieles setzen«. Diese Aussage steht ganz in der Tradition Israels, wo in den »Sprüchen der Väter« gesagt werden kann: »Der Lohn für einen (erfüllten) Auftrag ist ein (neuer) Auftrag«[48]. Der Sensus tropologicus der religiösen Erfahrung verweist, so verstanden, den Menschen in eine Geschichte hinein, die nicht durch die »ewige Wiederkehr des Gleichen« bestimmt wird, sondern durch die »Erwählung« des Menschen, immer neue und oft überraschende Aufträge im Dienste des göttlichen Heilswirkens zu übernehmen. Wie die Herausführung aus Ägypten die im ausgezeichneten Sinne »historische«, die Sensibilität für den Sensus historicus jeder Erfahrung weckende Erfahrung gewesen ist, so gewinnt in ihrem Lichte auch das tropologische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung einen für die biblische Überlieferung charakteristischen Bezug zur Geschichte. Die »Qehillat Jisrael« aber ist diejenige religiöse Überlieferungsgemeinschaft, in der mit der Erinnerung an den Vorübergang Gottes und an die Herausführung aus Ägypten zugleich das Bewußtsein von der Verpflichtung weitergegeben wurde, durch die immer neu vollzogene Umkehr (t'schubah, tropos) zur Erfüllung dieses historischen Auftrags fähig zu werden. »Thorah«, die Einweisung in einen Auftrag, und »T'schubah«, die Gabe der Umkehr, wurden so zu Grundkategorien für den Aufbau der Erfahrungswelt Israels (s. o. S. 92 f.).

4. Israels Erwählungsbewußtsein und seine Legitimationskriterien

An früherer Stelle wurde gesagt: Die Transzendentalphilosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu klären hat, findet

[48] Mt 25,23, vgl. Sprüche der Väter 4,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihren Gegenstand nur dadurch, daß sie zunächst diejenigen Erfahrungen zur Kenntnis nimmt, die in der Geschichte tatsächlich gemacht worden sind. Entsprechend muß sich eine Religionsphilosophie, die sich transzendentalphilosophischer Methoden bedient, zunächst durch die Selbstzeugnisse der Religion über die Eigenart der religiösen Erfahrung belehren lassen, ehe sie in einem zweiten Schritt diejenigen Formen des Anschauens und Denkens freilegen kann, auf denen die Möglichkeit dieser Erfahrung beruht. Dadurch gewinnt sie freilich zugleich Kriterien, an denen die unverkürzte Vollgestalt dieser Art von Erfahrung von ihren möglichen Fehlformen unterschieden werden kann. Gerade indem sie sich zu den Selbstzeugnissen der Religion hermeneutisch verhält, wird sie auch zu einer sachgerechten Kritik des Bezeugten fähig (s. Band II, 75 ff.).

Das gilt auch für die Zeugnisse jener Erfahrung, aus der das Selbst- und Weltverständnis Israels hervorgegangen ist, also vor allem für die Zeugnisse von der Herausführung aus Ägypten. Die Herausführung aus Ägypten wurde, so hat sich gezeigt, für die Israeliten zu einer »horizontverändernden Erfahrung«. Und im veränderten Verstehenshorizont wurde eine radikale Kritik an der Religion (und sekundär auch an der Sittlichkeit) der »Völker« möglich. Diese Kritik war in wichtigen Hinsichten der Religionskritik im werdenden Europa verwandt, auch der speziell philosophischen Mythenkritik, ließ aber zugleich eine unverwechselbare Eigenart erkennen: Die Kritik Israels war der entstehenden philosophischen Religionskritik der Griechen dadurch verwandt, daß sie zu dem Urteil führte, die Götter der Völker seien Ergebnisse einer »Göttermacherei« oder »Theoplasía«, und die Mythen, die von diesen Göttern berichten, seinen entsprechend die Ergebnisse menschlicher »Mythenmacherei« oder »Mythopoiía«. Diese diene auf eine den Beteiligten selber verborgene Weise dazu, das eigene, irregeleitete Selbst- und Weltverständnis der Menschen zu sakralisieren und dadurch zu legitimieren.

Wenn daher philosophisch nach Kriterien gefragt wird, durch die das Bewußtsein Israels von der eigenen »Erwählung« sich als gerechtfertigt erweise, dann lautet die erste Antwort: Es ist die Fähigkeit zu einer radikalen Kritik an den überlieferten Religionen, durch die Israel sich mit Recht von den »Völkern« unterschieden weiß. Und in der Tat haben immer wieder Philosophen den Vorrang Israels in seinem Monotheismus gesehen, der alle theogonischen und kosmogonischen Mythen und alle ihnen entsprechenden Riten zu einem »Greuel« erklärte und alle Erzählungen von Götterkriegen und Göt-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tersiegen in das Reich der selbstersonnenen Fabeleien verwies. Nicht erst frühchristliche, sondern schon jüdische Apologeten, z. B. Philo, haben diese Verwandtschaft zwischen jüdischer und philosophischer Mythenkritik als Legitimationsgrund für das Bewußtsein Israels angeführt, »nicht ein Volk wie die anderen Völker« zu sein. Denn hier und nur hier sei diese Kritik nicht ein Vorrecht weniger Repräsentanten einer intellektuellen Elite gewesen, sondern zur Grundhaltung eines ganzen Volkes geworden.

Dieses Kriterium freilich dient dem philosophischen Betrachter nicht nur als Rechtfertigungsgrund für das Erwählungsbewußtsein Israels, sondern zugleich als Maßstab seiner Kritik: Israel kann sich auf seine Erwählung nur in dem Maße berufen, in welchem es sich vor einem Rückfall in die überwundene Mythologie der »Völker« zu hüten vermag[49]. Paradigmatisch für die Gefahr dieses Rückfalls ist die Erzählung vom »Tanz um das Goldene Kalb«, eine Verfehlung, die nur möglich war, weil die Tanzenden den Gott, der sie aus Ägypten geführt hat, nach dem Vorbild jener Stier-Gottheiten dachten, die als Götter der Fruchtbarkeit und der Siegesmacht bei den »Völkern« verehrt wurden. Wo solche Verwechselung geschieht, haben die, die sie begehen, den Anspruch, sich als »Erwählte« zu fühlen, verloren, auch wenn sie eine im Sinne solcher Mythologien verstandene Gottheit unter dem Namen des »wahren Gottes« verehren.

Freilich zeigt eine nähere Betrachtung zugleich die Differenz zwischen der Mythenkritik Israels und der der antiken Philosophen. Diese Differenz zeigt sich zunächst darin, daß die Kritik Israels an den Mythen und Kulten der Völker nicht das Ergebnis der Reflexion einiger weniger Intellektueller gewesen ist, sondern die Folge einer gemeinschaftlich gemachten Erfahrung. In dieser Erfahrung hat sich, nach dem Verständnis Israels, Israels Gott als ein frei handelnder Gott erwiesen, dessen Freiheit sich in der Doppelgestalt des Gerichts über die Götter und der gnädigen Verschonung eines Volkes offenbarte, das er zu »seinem« Volke machen wollte. Und eine philosophische Reflexion konnte zeigen: Durch diese *besondere*, in einem eminenten Sinne »historische« Erfahrung wurde zugleich eine spezifische Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung geweckt; und jene Mythen und Kulte, auf die die Kritik sich bezog, konnten als Folgen davon verstanden werden, daß den »Völkern« dieses Bewußtsein von der Geschichte verlorengegangen war.

[49] Vgl. die Bitte des Psalmisten: »daß sie nicht in die Torheit zurückfallen« – Ps 85,9.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Infolge dieses Verlustes verstanden sie nun alle Ereignisse in der Zeit als bedeutungsgleiche Wiederholungsbilder dessen, was im Anfang geschehen war. (Mit Eliade gesprochen: Der »Mythos von der ewigen Wiederkehr« erweist sich bei solcher Reflexion als der »Mythos aller Mythen« und motiviert einen spezifisch religiösen Widerstand gegen die Geschichte – vgl. M. Eliade, Le mythe de l'étérnel retour).

Während jedoch Eliade diesen Widerstand gegen die Geschichte, ja den Willen zur »Vernichtung der Zeit« für ein allgemeines Merkmal des religiösen Bewußtseins hält[50], konnte an früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang gezeigt werden: Es handelt sich um die Folge einer spezifischen Defizienz des religiösen Bewußtseins (s. Band II, S. 76–162, insbesondere S. 120–139). Und in diesem Zusammenhang zeigt sich, in philosophischer Betrachtung, ein neues Legitimationskriterium für das Bewußtsein Israels von seiner Sonderstellung gegenüber den Völkern: Die eigene historische Erfahrung hat in Israel ein Bewußtsein von der Freiheit Gottes gegenüber der Welt und von der Freiheit des Menschen, auf Gottes freie Tat zu antworten, entstehen lassen, das alle Versuche, das Göttliche oder die Götter als Teile dieser Welt zu verstehen, als Ausdruck einer »Verblendung« erscheinen ließ. Deutlichster Ausdruck dieser Verblendung sind diejenigen weit verbreiteten Mythen, nach denen Theogonie und Kosmogonie, die Geburt der Götter und die Entstehung der Welt, zusammenfallen. Israel, so scheint es, ist »kein Volk wie die anderen Völker«, weil es, in der Erfahrung von Gottes Gericht und Gnade, vor dieser Verblendung bewahrt oder vielmehr aus ihr gerettet worden ist. Nur so konnte Israel die Freiheit Gottes gegenüber der Welt und damit seine »Transzendenz« entdecken.

Auch dieses Kriterium dient dem Philosophen nicht nur dazu, das Erwählungsbewußtsein Israels zu legitimieren, sondern zugleich dazu, ihm einen Maßstab der Kritik entgegenzuhalten: Israel kann sich auf seine Erwählung nur in dem Maße berufen, in welchem es sein Verhältnis zu seinem Gott konsequent als Folge der göttlichen Wahlfreiheit begreift, durch die dieses Volk vor dem göttlichen Gericht bewahrt worden ist und immer wieder bewahrt wird. Der »Vorübergang Gottes«, der »die Götter richtet«, muß als Ausdruck einer ungeschuldeten Erhaltungsgnade verstanden werden, wenn aus dem Gott der Geschichte nicht erneut ein Sippen- und Landesgott gemacht werden soll, der seinem Volk und Land aus einer inneren Not-

[50] Vgl. Eliade, Die Religionen und das Heilige Kap 11.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wendigkeit seines Wesens heraus zugehört. Auch durch eine solche Divinisierung von Volk und Land nämlich droht eine »Re-Ba'alisierung« des Gottesglaubens, die zur Folge haben würde, daß Israel »ein Volk wie die anderen Völker« würde, die ebenfalls ihre Sippen- und Landesgötter verehren. Damit aber ginge sein Recht, sich auf eine »Erwählung« zu berufen, verloren.

Aber auch ein solcher Versuch, Israels Erwählungsbewußtsein philosophisch zu legitimieren und Kriterien seiner Legitimität aufzustellen, liefe, wenn er nicht durch weitere Versuche der Kriterienfindung ergänzt würde, immer noch darauf hinaus, daß der Philosoph seine eigenen kritischen Einsichten zum Maßstab nimmt, um denen, die die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten weitertragen, eine auffallende Nähe zum philosophischen Denken zu bescheinigen: Sie seien, aufgrund ihrer besonderen Erfahrungen, zu den gleichen Einsichten gelangt, die die Philosophie, historisch weit später und mit weit geringerer Breitenwirkung, durch ihre Reflexionen gewonnen habe, vor allem zur Einsicht in die Bedeutung der Geschichte in ihrer von aller Naturnotwendigkeit unterschiedenen Kontingenz. Die Überlieferung Israels, die zu einer »Formatio Mentis« geführt hat, innerhalb derer eine besondere Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der Erfahrung gewonnen wurde, erscheint bei solcher Betrachtung wie eine erstaunlich früh entstandene und erstaunlich wirksame »Popularphilosophie«. Damit würde sich, im Rahmen einer Transzendentalphilosophie der Gegenwart, eine Weise der Betrachtung wiederholen, die in der Aufklärungszeit verbreitet gewesen ist und den Vorrang Israels vor den »Völkern« darin gesehen hat, das weit später entstandene kritische Religionsverständnis der Philosophen vorbereitet zu haben. Das »erwählte Volk« wäre dann der historische Vorläufer der intellektuellen »Eliten« (deren Selbstbezeichnung nicht zufällig von der selben französischen Wortwurzel »élu« gebildet ist).

Das Bild ändert sich erst dann, wenn die biblische Auffassung von der gottentfremdeten Welt in die Betrachtung einbezogen wird – eine Auffassung, die in den Sündenfallgeschichten des Buches Genesis ihren deutlichsten Ausdruck gefunden hat und den »dunklen Hintergrund« bildet, vor dem der freie Akt der göttlichen »Erwählung« gesehen werden muß. Die »Verblendung«, in der die »Völker« leben, beruht nicht einfach darauf, daß sie in überlieferten Vorurteilen befangen sind, aus denen sie, wenn sie nur die intellektuelle Kraft aufgeklärten Denkens aufgebracht hätten, auch ohne besonderen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eingriff Gottes hätten befreit werden können; sie ist vielmehr Folge einer Schuld, aus der und deren Folgen die Menschheit sich nicht durch eigene Denk-Anstrengung befreien konnte. Nicht einmal den eigenen »Vätern jenseits des Stromes« wäre eine solche Selbst-Befreiung möglich gewesen, wenn Gott nicht in freiem Entschluß den Vater Abraham »gegriffen« und mit ihm seinen »Bund« geschlossen hätte. »Erwählung« ist im Selbstverständnis der Ekklesia Israel nicht antizipierte Aufklärung, sondern ein von Gott gesetzter Neu-Anfang, der, in der Einheit von Gericht und Errettungsgnade, einer in schuldhafter Selbstverstrickung lebenden Menschheit Wege der Umkehr aufschließt – beginnend beim »Hause Israel« und sich vollendend darin, daß das so erwählte Volk zum »Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden soll[51].

Daraus ergeben sich zwei weitere Legitimationskriterien, nun freilich solche, bei denen das kritische Moment derartiger Kriterien besonders deutlich hervortritt: Israel kann sich auf seine Erwählung nur in dem Maße berufen, in welchem es sich dessen bewußt bleibt, daß es gemeinsam mit den »Völkern« unter Gottes Gericht steht. Und es gelangt nur dann zu einem angemessenen Verständnis dieser Erwählung, wenn es diese als einen von Gott gesetzten neuen Anfang begreift, der sich im »Segen für alle Sippen des Erdbodens« vollenden soll. Geht das Bewußtsein davon verloren, dann verwandelt sich das Bekenntnis zur ungeschuldeten göttlichen Erwählung in ein Mittel, seinen eigenen Ruhm zu suchen und sich dem Auftrag zu entziehen, auch den Völkern das Heilswirken Gottes zu verkünden. Eine solche Weise, sein eigenes Erwählungsbewußtsein geltend zu machen, entzöge diesem den Grund seiner Legitimität.

Zweites Teilergebnis

Die Ekklesia Israel versteht sich selbst aus einem Wechselverhältnis von Wahlhandlungen: der göttlichen Erwählung eines Volkes aus den Völkern und der antwortenden, von seiten der Menschen vollzogenen Erwählung eines Gottes aus den Göttern[52]. Daraus folgt für die Eigenart dieser besonderen religiösen Überlieferungsgemeinschaft: Ihr Gottesverhältnis beruht nicht auf einer Notwendigkeit

[51] Gen 12,3.
[52] Vgl. Josua 24,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Natur (wie dies bei den Göttern der Länder und der Sippen der Fall ist), sondern auf der göttlichen und sekundär auf der menschlichen Treue zu der einmal getroffenen Entscheidung.

Bei dem Versuch, den Begriff der »Erwählung« zu deuten, konnte zunächst durch eine allgemeine Strukturanalyse der religiösen Erfahrung gezeigt werden: Der Dialog mit dem Wirklichen und seinem spezifisch religiösen Anspruch schließt stets die Momente der »kosmologischen«, »moralischen« und »existenziellen« Freiheit ein: 1) der kosmologischen Freiheit als der Fähigkeit, wirksame Gegenwartszeichen dessen zu setzen, was von der Gottheit »im Anfang« oder inmitten der Zeit schon gewirkt ist, und so inmitten der Welt einen Neuanfang zu stiften, 2) der moralischen Freiheit, kraft derer der Mensch auf allen eigenmächtigen Dienst an eigensüchtigen Zwecken verzichtet, um zur Selbstlosigkeit des »Bildes« zu finden, d. h. zu der Fähigkeit, dem Wirken des Heiligen in der Welt eine Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt zu geben, und 3) der existenziellen Freiheit, sein Wesen und seine Würde in dieser Berufung zum Gottesbild inmitten der Welt zu suchen.

Dagegen müssen besondere Bedingungen gegeben sein, wenn diese Freiheit als eine Fähigkeit zu Wahlhandlungen verstanden werden soll. Diese Bedingungen lassen sich auf folgende Weise angeben: Nur auf dem Hintergrund einer universalen Entfremdung der Völker vom wahren Gott gewinnt das allgemein religiöse Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit den Charakter eines Wechselverhältnisses von Wahlhandlungen. Der Begriff der »Erwählung«, der für das Selbstverständnis der »Qehillat Jisrael« konstitutiv ist, schließt daher zweierlei ein: daß Gott mit einer Welt, die sich von ihm abgewendet hat, einen neuen Anfang setzen will und diesen Anfang durch die Berufung eines bestimmten Volkes gesetzt hat, und daß dieser neue Anfang dazu bestimmt ist, sich in der »Wegschaffung aller falschen Götter aus allen Landen« zu vollenden.

Israel hat die universale Gott-Entfremdung der Welt durch eine Abfolge von Sündenfall-Geschichten beschrieben, vom Ungehorsam der Stammeltern im Paradies bis zur Errichtung des Turms von Babel. Dabei ist es wichtig festzuhalten, daß in all diesen Sündenfällen nicht ein Verstoß gegen profane Regeln der Moral, sondern eine Perversion des religiösen Aktes zum Ausdruck kommt. Eine Strukturanalyse der religiösen Erfahrung kann diese Perversion der Religion auf folgende Weise beschreiben: Jene Freiheit, die zum religiösen Akt als einem solchen wesentlich gehört, schließt die Gefahr einer Selbst-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Deformation ein, deren deutlichstes Merkmal darin besteht, daß die Sensibilität für das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung verlorengeht. Deutlichster Ausdruck eines solchen defizienten Gottesverständnisses sind Mythen von der Theogonie, die mit der Entstehung der Welt zusammenfällt, vom Ursprung des Lebens aus dem Tode einer Gottheit und von einem vor aller Erfahrungszeit geschehenen Götterkrieg. Derartige Mythen und die ihnen entsprechenden Kulte leiten die Mitglieder religiöser Überlieferungsgemeinschaften dazu an, in allen Ereignissen der Welt die »ewige Wiederkehr des Gleichen« zu sehen, statt die Menschen in eine zukunftsoffene Geschichte freizusetzen.

Gegen diese Gottesvorstellungen wandte sich die Mythenkritik im entstehenden Europa. Diese Kritik wurde nur möglich, weil (auf je besondere Weise in Ägypten, Persien und Griechenland) Erfahrungen gemacht worden sind, in denen sich zeigte, daß die bestehende Welt allenfalls als das *entstellte* Bild ihrer heiligen Ursprünge verstanden werden kann. Unter dieser Voraussetzung konnte die religiöse Hoffnung sich nicht mehr darauf richten, die bestehende Welt aus ihren Ursprüngen zu erneuern, sondern nur darauf, entweder für das Individuum einen Ausweg aus dieser gott-entfremdeten Welt zu öffnen (Mythen vom Totengericht) oder inmitten »dieser Welt« wirksame Signa prognostica einer »kommenden Welt« aufzurichten (so in der Religion Zarathustras). Im Lichte dieser Hoffnung verstanden, können nun auch die einzelnen Inhalte der Erfahrung ihre bleibende Denkwürdigkeit gewinnen als je konkrete Weisen, den Menschen in eine zukunfts-offene Geschichte einzuweisen.

Der Gesamtkontext, in den alle subjektiven Erlebnisse eingeordnet werden müssen, wenn sie als Inhalte einer objektiv gültigen Erfahrung gelesen werden sollen, gewinnt damit nochmals eine spezielle Gestalt. Die Erfahrungswelt derer, die die Überwindungsbedürftigkeit »dieser Welt« erfahren haben, ist nicht mehr die Welt einer »Wiederkehr des Gleichen«, die aus bedeutungsgleichen, gegeneinander austauschbaren Abbildern dessen besteht, was »im Anfang« geschah (Eliade). Sie ist vielmehr ein Gefüge von Hoffnungszeichen, die der Mensch teils vorfindet, teils selber tätig hervorbringt, um »inmitten dieser Welt« als »Bürger der kommenden Welt« zu leben.

In diesem religionshistorischen Kontext ist auch die besondere Erfahrung zu verstehen, die das Gottesverständnis der Ekklesia Israel bestimmt: die Erfahrung der Herausführung aus Ägypten. Dabei ist

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es für die Weise, wie diese Erfahrung verstanden wurde, konstitutiv, daß der »Vorübergang Gottes« dem Erinnerungsfest »Pessach« (»Vorübergang«) den Namen gegeben hat. Und darin liegt zugleich ein Proprium, durch das die Erfahrung Israels sich von anderen unterscheidet, die im werdenden Europa zu einer Kritik an den theogonischen und zugleich kosmogonischen Mythen geführt hat: Israel konnte, seinem Selbstverständnis nach, nur aus Ägypten herausgeführt werden, weil es durch die von Gott selbst angeordnete Schlachtung des Passahlamms vor einem Gottesgericht bewahrt geblieben ist, das »alle Erstgeburt Ägyptens« geschlagen hatte. Deshalb blieb auch für die Zukunft die »Auslösung« der männlichen Erstgeburt durch ein Tieropfer das entscheidende kultische Erinnerungszeichen an die göttliche Rettungstat[53].

Das in der Umwelt Israels verbreitete Erstgeburts-Opfer, das seinerseits dazu bestimmt war, den lebenspendenden Tod einer Gottheit abbildhaft zu wiederholen, wurde nun als ein Gericht Gottes verstanden, von dem auch Israel nicht apriori ausgenommen war, sondern von dem es nur durch eine von Gott selbst eingesetzte Ersatz-Handlung (die Tötung des Passahlamms) ausgespart worden ist. Damit aber konnte die Herausführung aus Ägypten als die Rettungstat eines Gottes verstanden werden, der mitten im Gericht Heil zu schaffen vermag. Dadurch war dieser Gott als ein Gott des freien geschichtlichen Handelns erkannt und in seiner Unverwechselbarkeit von allen Göttern der Fruchtbarkeit erwiesen, deren verbreitetes Symbol der heilige Stier (das »Goldene Kalb«) gewesen war. Der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, hat sich auf solche Weise zugleich als Richter über die »falschen Götter« und ihre Verehrer erwiesen. Und die neu entstehende Gemeinde derer, die von diesem Gott »mitten aus einem fremden Volk herausgeholt« worden waren, konnte sich selbst als das Vorzeichen einer kommenden, alle Völker umgreifenden Wiederherstellung der wahren Gottesverehrung begreifen.

In einer philosophischen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung konnte gezeigt werden: Erst unter dem Eindruck dieser besonderen Erfahrung gewann auch das »tropologische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört, eine ausdrücklich historische Bedeutung: Unter dem Anspruch seines Gottes wird Israel immer neu zu einer »Umkehr« gerufen, durch die es fähig

[53] Ex 13,14–16.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

wird, auch die Völker zur Abkehr von ihren falschen Götzen und zur Verehrung des wahren Gottes einzuladen[54]. »Ekklesia Israel« ist diejenige Überlieferungsgemeinschaft, die ihre Mitglieder befähigt, im Lichte der Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten ihre ganze Geschichte als eine Abfolge immer neuer konkreter Gestalten dieses Auftrags zu begreifen.

Daraus entstand eine neue Leit-Idee für den Aufbau des Gesamtkontextes, in den alle subjektiven Erlebnisse eingeordnet werden müssen, um in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert zu werden. Diese Leitidee lautet: »Einung des Herzens« (Findung der eigenen Identität im Wechsel der Lebenssituationen) durch »Einung des Namens« (Wieder-Erkennen des einen Gottes in der Vielfalt seiner Zuwendungsgestalten). Dieser Gesamtkontext, die »Welt« Israels, erhält ihre Struktur durch die Kategorien »Auftrag« (Mizwah), »Weisung auf einen Weg« (Thorah) und die Hoffnung auf die stets neue Ermächtigung zur »Umkehr« (T'schubah).

Aus diesem Verständnis der Ekklesia Israel sind zugleich kritische Folgerungen zu ziehen: Der Begriff der »Erwählung« einer partikulären religiösen Überlieferungsgemeinschaft ist nur dann mit dem Bekenntnis zu Gottes universaler Herrschaft über alle Völker vereinbar, wenn er die Solidarität dieser partikulären Gemeinschaft mit der ganzen Menschheit nicht ausschließt. Diese Solidarität schließt zwei Momente ein: das gemeinsame Stehen unter Gottes Gericht, sodaß die Erwählten nur durch ein besonderes Eingreifen Gottes vor dem göttlichen Gericht bewahrt werden konnten, und die gemeinsame Hoffnung auf das von Gott gewirkte Heil. Verlöre diese besondere Gemeinschaft das Bewußtsein, unter Gottes Gericht zu stehen, dann schlüge das Bewußtsein der Erwählung um in eine »Selbstgerechtigkeit«, die meint, weder der Umkehr noch der göttlichen Errettungsgnade zu bedürfen. Verlöre sie das Bewußtsein davon, daß ihre Erwählung dazu bestimmt ist, einen von Gott selber gewirkten Neu-Anfang zu bezeugen, der sich im Heil aller Völker vollenden soll, dann würde ein solches Erwählungsbewußtsein dazu führen, daß die erwählte Gemeinde sich ihrem Weltauftrag entzieht, statt in allen Wendungen ihrer Geschichte immer neue Gestalten dieses ihres Auftrags zu entdecken.

[54] Ps 96,3–13; Ps 98, 2–3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

C Die »Ekklesia Israel« – Partikuläre Erwählung und universaler Weltauftrag

An die Beschreibung der Weise, wie die Ekklesia Israel sich selbst versteht, und an die Klärung der Voraussetzungen, unter denen dieses Selbstverständnis als »erwähltes Volk« möglich wurde, sowie an die Benennung von Legitimationskriterien, an denen dieses Selbstverständnis sich bewähren muß, schließen sich weiterführende Fragen an: Auf welche Weise konnte die Weitergabe der Erinnerung an dieses besondere Ereignis zum Auftrag einer Überlieferungsgemeinschaft werden? Und wie verhält sich das Bewußtsein dieser Gemeinschaft von ihrer partikulären »Erwählung« zum Bewußtsein von ihrem universellen Auftrag für das Heil der »Völker«?

1. Die Erwählung der Väter und die Überlieferungsgemeinschaft als »Bundesvolk«

Wenn für die Ekklesia Israel die Erinnerung an die »Erwählung« der Väter konstitutive Bedeutung hat, dann ist zunächst die Frage zu stellen, wie diese Erinnerung weitergegeben werden kann. Um diese Frage zu beantworten, ist einleitend an diejenigen Überlegungen zu erinnern, die die Bedeutung von Traditionen und Institutionen im Allgemeinen und von religiösen Traditionen und Institutionen im Besonderen betrafen (s. o. S. 20 ff. und S. 40 ff.). Die Aufgabe von Traditionen im Allgemeinen besteht darin, Zeugnisse der Erfahrungen früherer Generationen so weiterzugeben, daß dadurch die Hörer befähigt werden, auf den Anspruch des Wirklichen, den frühere Generationen durch ihr Anschauen und Denken beantwortet haben, auch ihrerseits auf verantwortliche Weise ihre Antwort zu geben. Nun ist die spezifische Antwort, die dem Anspruch des Heiligen angemessen ist, das doxologische Wort. Darum besteht die Aufgabe religiöser Traditionen und der sie sichernden Institutionen darin, die Mitglieder der religiösen Überlieferungsgemeinschaft zu einer sol-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen doxologischen Antwort zu befähigen. Dadurch baut die religiöse Gemeinschaft sich selbst zu dem »Ort« auf, an dem das Heilige »seine Herrlichkeit aufleuchten läßt« und so inmitten der Welt Gegenwart gewinnt. Religiöse Überlieferungsgemeinschaften dienen der »Oikodomé«, dem Aufbau eines »Tempels aus lebendigen Steinen«. Wer das verkündete Wort hört und doxologisch beantwortet, gewinnt dadurch zugleich »Bürgerrecht« in der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. Weil nun aber die Anrede des Heiligen, die doxologisch beantwortet werden soll, als Ausdruck einer »numinosen Freiheit« verstanden werden muß, die sich verbirgt, wenn sie will, und sich zeigt, wenn sie will und wem sie will, kann eine Weitergabe der Ermächtigung zur doxologischen Antwort nur in einer Vollmacht geschehen, die das Heilige selbst den Sprechern und Hörern gewährt hat. Daraus erklärt sich, daß in vielen Religionen die Berufung auf einen besonderen Auftrag der Gottheit notwendig ist, um die Frage zu beantworten, wer eine derartige Botschaft an bisher Uneingeweihte weitergeben dürfe, welche von diesen zur Aufnahme in die eigene Überlieferungsgemeinschaft zuzulassen seien und in welchen Formen eine solche Initiation zu geschehen habe (s. Band I, S. 265 ff., insbes. 1. Teilerg., S. 270 ff.).

a) Das besondere Problem der »Ekklesia Israel«: die Weitergabe einer »Erwählung«

Allgemein philosophische Überlegungen zur Bedeutung von Überlieferungsgemeinschaften für die Erfahrungsfähigkeit der Individuen und speziell religionsphilosophische Überlegungen zu den Bedingungen, unter denen die Zeugnisse spezifisch religiöser Erfahrungen weitergegeben werden können und zum Aufbau religiöser Überlieferungsgemeinschaften dienen, bilden den Hintergrund, vor dem das Proprium jener Überlieferungsgemeinschaft hervortritt, die »Qehillat Jisrael«, »Ekklesia Israel« heißt. Da diese Überlieferungsgemeinschaft sich selbst darauf zurückführt, daß Gott in einer freien Tat die Väter »erwählt« hat, lautet die zentrale Frage: Wie können die Zeugnisse dieser Erfahrung der Väter an die Söhne und Töchter weitergegeben werden und diese zur Antwort auf das Bezeugte aufrufen, ohne daß dadurch die Zuwendung Gottes, die bezeugt werden soll, den Charakter einer freien Wahlhandlung verliert und der Gott, dessen Tat bezeugt werden soll, diesen Söhnen und Töchtern erneut wie

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein »Sippengott« erscheint – vergleichbar jenen Göttern, »denen die Väter jenseits des Stromes gedient haben«?

Philosophisch ergibt sich daraus die Frage: Ist ein freies Verhältnis von Wahlhandlungen überhaupt traditionsfähig? Oder hebt seine Institutionalisierung – die notwendig ist, wenn Überlieferung möglich sein soll – gerade die Freiheit auf, auf der ein solches Verhältnis zwischen Gott und den Menschen beruht?

Die erste Antwort, die die Bibel selbst auf diese Frage gibt, lautet: Die Erwählung der Väter wird als Stiftung eines »Bundes« verstanden, den Gott »mit Abraham und seinem Samen« geschlossen hat[1]; und was an die Söhne und Töchter weitergegeben werden soll, ist ihre Berufung, in diesen mit den Vätern geschlossenen Bund einzutreten. Mit Bezug auf die soeben gestellte philosophische Frage würde das bedeuten: Tradierbar und zu diesem Zwecke institutionalisierbar ist das Zeugnis einer Berufung, die an den Vätern geschehen ist, aber nach dem Willen des Berufenden auch den Söhnen und Töchtern gelten soll. Der Akt aber, durch den die Söhne und Töchter sich diese Berufung zueigen machen und so in den einmal geschlossenen Bund eintreten, ist ihr unvertretbar eigener Akt, der ihnen weder durch Traditionen noch durch Institutionen abgenommen werden kann. Die rituelle, Überlieferung ermöglichende Weise, dieses Zeugnis von ihrer Berufung weiterzugeben, ist daher die Aufforderung zur Bundes-Erneuerung, in der das »Wegschaffen fremder Götter« zeichenhaft wiederholt wird. (Der Text aus dem Buche Josua, der vom »Landtag zu Sichem« berichtet, scheint seinen ursprünglichen »Sitz im Leben« bei einem solchen Fest der Bundes-Erneuerung gehabt zu haben.) Daraus erklärt sich, daß der Aufbau und der Fortbestand der Ekklesia Israel auf einem Wechselverhältnis zweifacher Treue beruht: der Treue, mit der Gott »seines Bundes gedenkt«, und der Treue, mit der immer neue Generationen diesen Bund »bestehen lassen«: »Lasset ihr's nicht bestehen, so habet ihr keinen Bestand«[2].

Doch bleibt auch bei dieser Betrachtung die Tatsache bestehen, daß die Aufforderung, in den Bund einzutreten, sich nicht an jeden wendet, der dazu willens ist, sondern an die »Söhne und Töchter«. Es handelt sich also im hier erörterten Falle nicht um eine Überlieferungsgemeinschaft, die sich durch immer neue freiwillige Beitritte von Individuen ergänzt (wie dies bei manchen Mysterien-Gemein-

[1] Gen 17,7.
[2] Jes 7,9.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

den der Fall ist), sondern um ein »erwähltes Volk«. Das Zeugnis von dem Bund, den Gott mit »Abraham und seinem Samen« geschlossen hat, läßt daher die weiterführende Frage entstehen, wie sich die physische Abstammung von diesem Vater zu der Freiheit des Verhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher Treue verhalte.

Eine naheliegende weiterführende Antwort lautet daher: Die physische Abstammung von den Vätern ist die notwendige, aber nicht zureichende Bedingung dafür, in den Bund einzutreten, den Gott mit den von ihm erwählten Vätern geschlossen hat. Was als zweite Bedingung hinzukommen muß, ist die freie Entscheidung der Söhne und Töchter, die Verpflichtungen auf sich zu nehmen, die sich aus dem Bundesverhältnis ergeben, und ein diesen Verpflichtungen entsprechendes Leben zu führen. Mit den Worten einer liturgischen Feier, die seit Jahrhunderten im Judentum gebräuchlich ist, auch wenn entsprechende biblische Belege fehlen, kann gesagt werden: Der Nachkomme Abrahams muß zu einem »Sohn des Auftrags [oder: des Gebotes]«, »Bar Mizwah«, werden, um Erbe des mit den Vätern geschlossenen Bundes zu sein.

Daraus ergibt sich nun freilich eine Folgerung, die logisch zwingend ist, auch wenn sie in dieser Ausdrücklichkeit erst in der neutestamentlichen Reflexion auf die Ekklesia Israel gezogen worden ist: »Nicht alle, die physische Nachkommen [»Sperma«] Abrahams sind, sind deswegen schon Kinder [»tekna«]«[3]. Oder, mit Blick auf das Verhalten, das dem Bunde entspricht: »Wenn ihr Abrahams Kinder wäret, würdet ihr Abrahams Werke tun«[4].

Doch ist die soeben gegebene Antwort, wonach die physische Abstammung von Abraham die zwar notwendige, für sich genommen aber nicht hinreichende Bedingung dafür sei, zum »Erben des Bundes« zu werden, in jedem ihrer beiden Teile korrekturbedürftig: Einerseits nämlich ist die physische Abstammung von Abraham zwar in der Regel, aber nicht in jedem Falle die unerläßliche Bedingung; es hat stets auch Nicht-Israeliten gegeben, die durch einen eigenen Akt der Aufnahme zu Gliedern des Bundesvolkes geworden sind. Und es mag Beachtung verdienen, daß die Stamm-Mutter des davidischen Königshauses, Ruth, keine physische Tochter Sarahs gewesen, sondern erst durch Übertritt zum Glied des Bundesvolkes geworden ist

[3] Röm 9,7.
[4] Joh 7,39.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

– »Dein Volk sei mein Volk und dein Gott sei mein Gott«[5]. Andererseits ist die frei übernommene und in der Praxis bewährte Bundestreue des Menschen zwar in der Regel, aber doch nicht in jedem Falle die zweite Bedingung, die zur physischen Abstammung von Abraham und Sarah hinzukommen muß, um in den mit den Vätern geschlossenen Bund einzutreten. Es kann sein – und in der entscheidenden Wendung in der Geschichte der »Südstämme« ist es so gewesen – daß Gott auch einem ungetreuen Volk die doppelt ungeschuldete Treue hält: doppelt ungeschuldet, weil nicht nur die Erwählung zum Partner des Bundes ein Akt ungeschuldeter göttlicher Freiheit gewesen ist, sondern der Fortbestand des von den Menschen gebrochenen Bundes eine Tat ungeschuldeter göttlicher »Erhaltungsgnade« darstellt. (Der Ausdruck »Erhaltungsgnade«, der vor allem in der reformatorischen Theologie geläufig geworden ist, hat zwar in seiner substantivischen Fassung kein biblisches Vorbild, entspricht aber dem Bekenntnis aus den Klageliedern: »Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade. Seine Barmherzigkeit hat noch kein Ende, sondern neu wird sie mit jedem neuen Morgen. Und seine Treue ist groß«)[6].

Die pure Fortexistenz der Bundesgemeinde über die als Gericht verstandene Wegführung nach Babylon hinaus wird als Folge einer Gnade gedeutet, die nicht durch das Verhalten des Volkes motiviert ist, sondern allein durch Gottes Treue zu den Vätern. Die physische Abrahams-Sohnschaft ist in solchen Kontexten der einzige Grund dafür, daß Gott diese seine Treue zu den Vätern auch an deren Söhnen und Töchtern bewährt, daß er, wie eine Anrufung aus den »Achtzehn Benediktionen« (Schmone Esre) sagt, »der Väter gedenkt, ihren Kindern und Kindeskindern zu Gnaden«. In solchen Zusammenhängen wird die Berufung auf die physische Abrahams-Sohnschaft zum Grund des Vertrauens darauf, daß auch unter dem göttlichen Gericht stets ein »Rest« erhalten und für die Umkehr aufgespart werden wird[7].

Fragt man also nach den Bedingungen, die eine Weitergabe des Worts von der Erwählung möglich machen, so ist die Antwort differenzierter, als sie zunächst auf eine zwar naheliegende, aber doch korrekturbedürftige Weise gegeben wurde. Zwar bleibt die Weitergabe

[5] Ruth 1,16.
[6] Klagel. 4,22 f.
[7] vgl. Jes 4,3, ausführlicher Jes 10, 19–21.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

der Erwählung von den Vätern zu den Söhnen, über die physische Abstammung hinaus, an das freie Wechselverhältnis von göttlicher und menschlicher Treue gebunden. Aber das Fortwirken der göttlichen Bundestreue auch in Zeiten, in denen die menschliche Untreue das göttliche Gericht auf die Söhne und Töchter Abrahams herabgerufen hat, macht die Gemeinschaft der physischen Abrahams-Kinder zum Gegenstand einer Erhaltungsgnade, die stets einen »Rest« für die mögliche Umkehr und damit für die Wiederherstellung der wechselseitigen Treue aufbewahrt. Und die Erinnerung an den Gott, der den Vater Abraham »gegriffen« hat, als er noch »jenseits des Stromes fremden Göttern diente«, gibt jedem, der das göttliche Gericht physisch überlebt hat, die Hoffnung, zu diesem »Rest« zu gehören. Diese Hoffnung *erspart* den Mitgliedern dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft die freie Entscheidung zur Umkehr nicht, sondern läßt sie dessen gewiß sein, *daß diese Entscheidung immer möglich und niemals vergeblich sein wird*.

Und so ergibt sich eine überraschende Bestimmung des Verhältnisses zwischen physischer Abrahams-Sohnschaft und freier Wahlhandlung: Die freie, weil ungeschuldete Bundestreue Gottes erhält sich den Gegenstand ihrer Erwählung, auch über dessen mögliche und immer wieder wirklich eintretende Untreue hinweg, in einem besonderen Gnaden-Erweis, der »Erhaltungsgnade«. Und sie tut dies, indem sie physische Nachkommen Abrahams, oder wenigstens einen »heiligen Rest« aus ihnen, am Leben erhält und ihm so die Möglichkeit der Umkehr offenhält. Das Fortleben dieser physischen Abrahams-Kinder über Zeiten des Gerichts hinweg, exemplarisch abgelesen an ihrem Überleben im Babylonischen Exil, ist das deutlichste Zeichen dieser göttlichen Bundestreue, gleichsam der »Character ontologice inhaerens«, der aller freien Entscheidung derer ermöglichend vorausliegt, die zum freien Akt der Umkehr berufen sind. Und selbst die Möglichkeit, daß solche Menschen, die nicht zu den physischen Nachkommen Abrahams gehören, in diesen Bund eingegliedert werden – biblisch gesprochen: daß Gott sich »aus Steinen Kinder Abrahams erwecken kann«[8] –, bleibt daran gebunden, daß es immer einen solchen »heiligen Rest« der physischen Abrahams-Kinder geben wird, dem »die neuen Zweige eingepflanzt werden« können.

Auf die Frage, ob ein freies Verhältnis von göttlicher und

[8] Mt 3,9.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

menschlicher Wahlfreiheit überhaupt traditionsfähig sei, ist also in mehreren Schritten zu antworten: Was primär weitergegeben kann und muß, ist die an immer neue Hörer gerichtete Aufforderung, jene Entscheidung nachzuvollziehen, durch die die »Väter« auf ihre freie Erwählung durch Gott geantwortet haben. Diese Aufforderung kann nur deswegen weitergegeben werden, weil nach dem Verständnis Israels Gott selbst die Erwählung der Väter als die Stiftung eines »Bundes« verstanden hat, in den kommende Generationen eintreten können und sollen. Daß die Weitergabe dieser Aufforderung auch über Zeiten der menschlichen Untreue und des göttlichen Gerichts hinweg möglich bleibt, wird durch eine weitere freie Entscheidung des göttlichen Bundespartners garantiert, der sich durch die Erhaltung der physischen Nachkommenschaft Abrahams stets die Adressaten bereithält, an die sich der Ruf zur Umkehr richten kann. Was deswegen ebenfalls weitergegeben werden muß, ist das Bewußtsein immer neuer Generationen, daß ihr physisches Überleben die Frucht einer besonderen göttlichen Gnade ist, die »Erhaltungsgnade« genannt werden kann. Das Ziel dieser Erhaltung aber ist die Wiederherstellung des Wechselverhältnisses zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit durch eine Umkehr, die ebensosehr ein Akt der menschlichen Freiheit ist wie ein Geschenk der göttlichen Gnade. Dieses Verständnis des Zieles, auf das die Erhaltung der physischen Nachkommenschaft Abrahams gerichtet ist, kommt in der Bitte des Psalmisten zum Ausdruck: »Kehre du uns um, o Gott, laß dein Angesicht über uns leuchten, dann sind wir gerettet«[9]. Noch deutlicher wird diese Einheit von Gabe und Aufgabe der Umkehr in der Liturgie des jüdischen Versöhnungsfestes zum Ausdruck gebracht: »Kehre du uns um, o Gott, dann kehren wir um in vollendeter Umkehr«.

b) Die »Erhaltungsgnade« – ein überlieferungsgeschichtlicher Grenzfall

Wo religiöse Überlieferungsgemeinschaften von der Überzeugung erfüllt sind, ihre Zugehörigkeit zu ihren Göttern und die Zugehörigkeit der Götter zu ihnen sei durch physische Bedingungen begründet, so wie der Sippengott mit physischer Notwendigkeit seiner Sippe, der Landesgott mit physischer Notwendigkeit den Bewohnern seines Landes zugehört, wird »Erhaltung« nicht als Gabe göttlicher Freiheit

[9] Ps. 80, Verse 4,8 und 20.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verstanden, sondern als Indikator göttlicher Macht: Solange die Sippe besteht oder das Land seinen Bewohnern das Leben ermöglicht, erweist der Gott sich als mächtig; wenn Sippen untergehen oder fruchtbare Landstriche veröden, werden die Grenzen dieser göttlichen Macht offenbar. Erst wo das Verhältnis der religiösen Gemeinschaft zu ihrem Gott auf ein Wechselverhältnis göttlicher und menschlicher Freiheit gestellt ist, kann auch der Untergang des Volkes oder eine Dürreperiode des Landes als Erscheinungsgestalt göttlicher Macht verstanden werden, freilich nun der Macht eines Gerichts, das er über das untreu gewordene Volk verhängt. Erst dann erscheint der physische Fortbestand des Volkes als Ausdruck einer freien, vergebenden Erhaltungsgnade[10].

Dann aber erhebt sich die Frage, ob diese Erhaltungsgnade nur den Söhnen und Töchtern der erwählten Väter gilt, oder der ganzen Menschheit. »Erwählung« setzt ja, wie an früherer Stelle ausgeführt worden ist, die allgemeine Gottesherrschaft über alle Völker voraus: Nur kraft dieser allgemeinen Herrschaft ist Gott frei, sich »aus allen Völkern ein Sondergut« zu erwählen. Solche Erwählung aber ist mit der fortdauernden Herrschaft Gottes über alle Völker nur dann ohne Widerspruch zusammenzudenken, wenn sie als ein neuer Anfang verstanden wird, der sich darin vollenden soll, daß das erwählte Volk auch die Völker zur Verehrung des wahren Gottes einladen wird[11]. Das setzt voraus, daß auch die Verehrer »falscher Götter«, inmitten des über sie ergehenden Gerichts, für eine kommende Bekehrung zum wahren Gott aufgespart worden sind. Die *besondere* Erhaltungsgnade, die den Söhnen und Töchtern Abrahams ihr physisches Überleben in der Kette der Generationen sichert, steht in Beziehung zur *allgemeinen* Erhaltungsgnade, die allen Völkern zuteil geworden ist. Biblisch gesprochen: Der Abrahamsbund kann den neuen Anfang nur stiften, wenn er auf den Noah-Bund rückbezogen bleibt, den Gott »mit allem Fleisch« geschlossen hat. Das Besondere dieses Noah-Bundes aber besteht darin, daß Gott die Sünde der Generationen nach Noah voraussieht und sich dennoch verpflichtet, das Gericht der Sintflut kein zweites Mal zu vollziehen, obwohl er immer wieder Anlaß hätte, »zu bereuen, daß er den Menschen geschaffen hat«. Die Treue, mit der Gott »des Abraham gedenkt, seinen Kindern und

[10] Vgl. den schon zitierten Vers: »Daß es nicht ganz mit uns aus ist, das ist des Herren Gnade« Klagelieder 3,22.
[11] Jes 2,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kindeskindern zu Gnaden«, schließt nur dann die Berufung zum »Segen für die Völker« ein, wenn sie getragen ist von der Treue, mit der Gott des Noah gedenkt, um »umzukehren von seinem Zorn«[12]. Und wie die spezielle Erhaltungsgnade das Ziel hat, Israel oder seinen heiligen Rest für eine mögliche Umkehr aufzubewahren, so hat die allgemeine Erhaltungsgnade das Ziel, die Völker trotz aller »Greuel« ihres Götzendienstes für jenen Zeitpunkt am Leben zu erhalten, an welchem sie ihre große »Wallfahrt zum Berge Gottes« begehen werden[13]. Davon wird an späterer Stelle, bei der Behandlung des Verhältnisses zwischen Israel und den »Fremdvölkern« noch zu handeln sein (s. u. S. 171 ff.)

2. Die Aufgabe einer transzendentalphilosophischen Deutung

Schon bei dem Versuch, die Voraussetzungen für das besondere Selbstverständnis Israels zu bestimmen, wurde betont: Die Transzendentalphilosophie hat die Aufgabe, zunächst auf das Selbstzeugnis derer zu hören, die Erfahrungen der jeweils zu untersuchenden Art gemacht haben, um in einem zweiten Schritt die Formen des Anschauens und Denkens zu bestimmen, die diese Art von Erfahrungen möglich gemacht haben (s. o. S. 78 und 93 f.). Das gilt auch für die Bemühung, die Bedingungen dafür aufzufinden, daß die Ekklesia Israel sich als jene Überlieferungsgemeinschaft verstehen kann, die durch eine partikuläre Erwählung zur Erfüllung eines universalen Weltauftrags berufen ist.

Nun hat sich gezeigt: Die Weise, wie diese Überlieferungsgemeinschaft sich selbst, ihre Erwählung und ihren Auftrag versteht, ist darin begründet, daß eine besondere Erfahrung, der »Vorübergang« des richtenden Gottes, ihr einen neuen Blick auf das Ganze ihrer eigenen Geschichte und darüber hinaus auf die Geschichte der Menschheit geöffnet hat: Die Fortexistenz Israels im Wechsel der Generationen und sogar die Fortexistenz der ganzen Menschheit (der »Kinder Noahs«) wird als die Folge einer besonderen Erhaltungsgnade begriffen, die das erwählte Volk und die ganze Menschheit davor bewahrt, daß Gott sich dessen »gereuen läßt«, den Menschen geschaffen und Israel erwählt zu haben, obgleich er für eine solche

[12] Vgl. Gen 8,21–22 und 9,11–16.
[13] Vgl. Jes. 2,2 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Reue« immer hinreichenden Grund gehabt hätte. Nicht zufällig sind beide Zusagen der Erhaltung mit der ausdrücklichen Feststellung verbunden, daß die Menschheit im Allgemeinen und Israel im Besonderen das tödliche Gericht Gottes verdient hätten. »Ich weiß, daß des Menschen Herz Böses sinnt von Jugend auf«[14]. »Ich sehe, daß dies ein Volk mit starrem Nacken ist. So laß mich, daß mein Zorn gegen sie ergrimme und sie vernichte«[15]. Im vollen Wissen um diesen Zustand der Menschheit gibt Gott die Zusage: »Ich werde künftig nicht mehr verderben die Erde um des Menschen willen«[16]. Und in gleicher Weise wird die Zusage des »mitgehenden Angesichts« gegeben und die Fürbitte des Mose erhört: »Kehre um von dem Grimm deines Zornes und laß dich gereuen des Übels über deinem Volke«[17]. Damit aber ist zugleich die Geschichte als eine Kette von Ereignissen in den Blick gerückt, die durch Gottes freien Schöpfungs- bzw. Erwählungswillen, durch die Sünde der Menschen, durch Gottes Gericht und durch seine Bereitschaft zur Vergebung bestimmt ist. Dem entspricht das Bekenntnis des Mose: »Herr, Herr, Gott, barmherzig und gnädig und geduldig und von großer Gnade und Treue, der seine Gnade bewahrt für tausend Geschlechter und vergibt Missetat, Übertretung und Sünde und vor dem niemand unschuldig ist«[18].

Im Folgenden wird zu zeigen sein, daß dieser Blick auf die Geschichte die Eigenart der religiösen Erfahrung Israels bestimmt. Genauer gesagt: Erst diesem Blick erschließt sich die Geschichte in der unverfügbaren Kontingenz ihrer Ereignisse; und erst dadurch kann das historische, tropologische und anagogische Moment der Erfahrung unverstellt hervortreten. Die Weitergabe der Zeugnisse von der Herausführung aus Ägypten bewährt sich deshalb darin, daß immer neue Generationen der Überlieferungsgemeinschaft zu dieser spezifischen Weise der religiösen Erfahrung gelangen und im Lichte immer neuer eigener Erfahrungen zu eigenverantwortlichen Zeugen dieser Überlieferung werden.

[14] Gen 8,21.
[15] Ex 32. 9 f.
[16] Gen 8,21.
[17] Ex 32,12.
[18] Ex 34,6 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die »Ekklesia Israel« als Schule der religiösen Erfahrung

a) Die besondere Erfahrung Israels als Schule des Blicks für das »anagogische« Bedeutungsmoment jeder religiösen Erfahrung

Im Rahmen der hier vorgelegten »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie« sind religiöse Überlieferungsgemeinschaften vor allem deswegen von Interesse, weil die Weitergabe kanonischer Zeugnisse religiöser Erfahrung dazu beiträgt, daß die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft jene »Forma Mentis« gewinnen, die sie auch ihrerseits zu spezifischen Weisen der religiösen Erfahrung fähig macht (s. Band I, 1. Teilerg. S. 270 ff.). Nun hat sich an früherer Stelle, bei Behandlung des »Sensus anagogicus« der religiösen Erfahrung gezeigt: Der Monotheismus ist, religiös gesehen, nicht das Ergebnis einer philosophischen Theoriebildung, sondern die Frucht einer in der Bedrängnis bewährten Hoffnung, die sich auf das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung stützt (s. Band II, S. 90–108). Im speziellen Falle der Ekklesia Israel, für die die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten konstitutiv ist, gewinnt dieses anagogische Bedeutungsmoment eine besondere Gestalt: Die erfahrene Befreiung stiftet die Gewißheit, daß der Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, auf allen Wegen des Volkes »mitgehen« wird und die Mitglieder dieser Gemeinschaft immer neu die »Zuwendung seines Angesichts« wird erfahren lassen. »Wenn nicht dein Angesicht mitgeht, dann laß uns nicht hinaufziehen von diesem Orte weg«[19].

Das Wort »anagogein«, »hinaufziehen lassen« gewinnt von dieser Stelle her seine für die Überlieferung Israels maßgebliche Bedeutung. Und alle später so bezeichnete »anagogische« Auslegung von Überlieferungs-Zeugnissen ordnet deren Inhalte in den Zusammenhang ein, der durch das »Mitgehen des göttlichen Angesichts« auf dem Weg ins Land der Verheißung vorgezeichnet ist. Alle weitergegebenen Zeugnisse der religiösen Erfahrung haben »anagogische« Bedeutung, weil sie die Mitglieder der Ekklesia Israel des Grundes gewiß sein lassen, auf den ihre Hoffnung sich gründet. Das Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit Gottes hält so alle Ereignisse der Geschichte Israels, alle Erfahrungen von Bedrängnis und Not eingeschlossen, zur Einheit eines Weges zusammen. Denn die Zeugnisse

[19] Ex 33,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von Gottes Handeln an den Vätern werden in der Absicht weitergegeben, die Hoffnung der Söhne und Töchter zu stärken. Jenes »Feststehen im Erhofften«, das die Besonderheit jüdischer »Emunah« und zugleich christlicher »Pistis« ausmacht, ist Hoffnung aus Erinnerung. Aber diese richtet sich nicht auf die unterschiedslose Wiederkehr des Gleichen, etwa auf die Gegenwärtigwerdung göttlicher Urtaten in der Feier des Kultus, sondern auf die stets neuen, in wichtiger Hinsicht unvorhersehbaren Erweise jener Treue, die Gott den Vätern zugesagt hat. Darum schärft diese Überlieferung zugleich den Blick für das Unverwechselbare der jeweiligen Gegenwart und macht die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft fähig, im Lichte des überlieferten Zeugnisses auch in ihrer eigenen Erfahrung jenen Hoffnungsgehalt zu entdecken, durch den sie den Erfahrenden in eine offene Zukunft hineinverweist. Wer sich der göttlichen Freiheit anvertraut, weil er der göttlichen Treue gewiß ist, der entdeckt auch in den großen und kleinen Widerfahrnissen seiner Lebensgeschichte ein Moment von Verheißung, das ihn in froher Gespanntheit der künftigen Erfüllung entgegensehen läßt.

Doch sollte dabei der Kontext der soeben zitierten Bitte des Mose nicht unbeachtet bleiben. Mose spricht seine Bitte, Gottes Angesicht möge mitgehen, im vollen Bewußtsein der vorausgehenden göttlichen Warnung aus: »Ich werde nicht mit dir hinaufziehen. Denn du bist ein Volk mit starrem Nacken. Ich würde dich auf dem Wege vertilgen«[20]. Für Mose ist also die Angst vor Gottes Gericht geringer als die Angst vor der Gottesferne. Nur so kann er sagen: »Wenn nicht dein Angesicht mitgeht, dann laß uns nicht hinaufziehen«[21]. Daraus ist für die »anagogische« Auslegung der Überlieferungszeugnisse der Schluß zu ziehen: Ihr Sinn wird mißverstanden, wenn nicht zugleich der Mut weitergegeben wird, lieber dem Gericht Gottes standzuhalten, als auf die Zuwendung seines Angesichts zu verzichten. Das Bekenntnis zu Gottes Einzigkeit schließt, im Sinne der Bitte des Mose, die Gewißheit ein: Es gibt für den, der unter Gottes Gericht steht, keine andere Zuflucht als den gleichen Gott, der auch dem sündig gewordenen Volk sein »Mitgehen« auf seinen Wegen nicht verweigert, wenn er darum gebeten wird.

Ein solcher Monotheismus findet seine angemessene Auslegungshilfe in einer Philosophie, die den Gottesglauben nicht als

[20] Ex 33,3.
[21] Ex 33,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein Gefüge von theoretischen Feststellungen, sondern als Ausdruck einer postulatorischen Hoffnung begreift: Wenn in der Dialektik der Vernunft die Einheit des Ich und die geordnete Ganzheit der Welt zerbricht, kann der Kontext der Erfahrung nur durch Postulate der Hoffnung wiederhergestellt werden. Diesen Postulaten der Vernunft entspricht die spezifische Weise religiöser Erfahrung, die das Verständnis Israels von seiner Geschichte bestimmt: Nur das Vertrauen in das bleibende »Mitgehen des göttlichen Angesichts« verschafft dem Menschen die Fähigkeit, sich allen Erfahrungen auszusetzen, auch dort, wo diese Erfahrungen ihm die fraglose Selbstgewißheit rauben. Dann nämlich kann die Fähigkeit, alle Widerfahrnisse der Geschichte in die Kontinuität eines Erzählzusammenhangs aufzunehmen, sich nicht mehr auf die erschütterungslose Identität des individuellen oder kollektiven Ich stützen, sondern nur auf Gottes ungeschuldete Treue. Wenn man, mit dem Hebräerbrief, den Glauben als ein »Feststehen im Erhofften« versteht, wird dieser Glaube – ganz in jenem Sinne, in dem Franz Rosenzweig ihn beschrieben hat – zur Schule des »Zutrauens in die Erfahrung«. Und wenn dieses Zutrauen sich, angesichts der Erfahrungen von menschlicher Sünde und göttlichem Gericht, auf Gottes ungeschuldete Erhaltungsgnade richtet, findet das hymnische Bekenntnis der Seraphim »Plena est universa terra *gloria* eius« (die ganze Erde ist seiner *Herrlichkeit* voll), seine menschliche Entsprechung im Bekenntnis des Psalmisten »*Misericordia* Domini plena est terra« (die ganze Erde ist voll von der *Barmherzigkeit* des Herrn). Solches Feststehen in der Hoffnung bewährt sich in solchen Situationen, in denen das »Angesicht« des gnädigen Gottes sich schmerzlich verbirgt. Dann schließt das »Feststehen in der Hoffnung«, wieder mit dem Hebräerbrief gesprochen, das »Überführtsein von Tatsachen« ein, »die sich den Blicken entziehen«[22].

Ein solches Zutrauen in die Erfahrung, unter Einschluß der Erfahrung von Sünde und Gericht, findet im biblischen Erzählzusammenhang seine »archaiologische« Deutung in der Geschichte vom Ägyptischen Joseph, der durch die Schuld seiner Brüder in die Sklaverei verkauft worden war und dieses sein Schicksal auf die göttliche Erhaltungsgnade zurückführt: »Nicht ihr habt mich hierher geschickt, sondern Gott«[23]. »Bekümmert euch nicht und denkt nicht,

[22] Hebr. 11,1.
[23] Gen 45,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß ich darum zürne, daß ihr mich hierher verkauft habt. Denn um eures Lebens willen hat Gott mich vor euch her geschickt, […], damit er einen Rest von euch übrig behalte auf Erden und euer Leben errette für ein großes Entrinnen«[24]. »Archaiologisch« kann diese Erzählung deswegen genannt werden, weil sie von einem »Anfang« berichtet, der dem historischen Anfang, der Herausführung aus Ägypten, ermöglichend vorausliegt und zugleich ein Deutungsmuster vorgibt, in dem die späteren Generationen ihr eigenes Schicksal wiedererkennen sollen: Der Versklavung Israels durch die Ägypter geht die Versklavung Josephs durch die eigenen Brüder voraus. Aber diese Schuld der Brüder wird in der Hand Gottes zum Mittel der Erhaltung eines »Restes«, im vorliegenden Falle der Errettung aus der Hungersnot im Lande Kanaan. Und dieser »Rest« bleibt »für ein großes Entrinnen« aufgespart, im vorliegenden Falle für das Entrinnen aus dem ägyptischen Sklavenhaus. Im Vertrauen auf diese göttliche Erhaltungsgnade dürfen die Brüder, und mit ihnen deren Söhne und Töchter, sich vor dem verdienten »Zorn« bewahrt wissen, im vorliegenden Falle vor dem verdienten Zorn Josephs, aber damit zugleich vor dem Zorn Gottes, der die Schuldigen treffen könnte. So wird den Brüdern im Laufe ihrer Begegnungen mit ihrem unerkannten Bruder Joseph deutlich: »Das haben wir an unserem Bruder verschuldet […] Jetzt wird sein Blut von uns gefordert«[25]. Das »große Entrinnen« – aus Ägypten, aber auch aus allen »Sklavenhäusern« der kommenden Geschichte – ist nicht Folge menschlicher Gerechtigkeit, sondern göttlicher Vergebung.

Eine Überlieferungsgemeinschaft, in der diese Erinnerung weitergegeben wird, wird in einem ganz spezifischen Sinne zur *Schule der Fähigkeit zur Erfahrung*. Die weitergegebene Erinnerung stärkt zunächst ganz allgemein den Mut, sich den Erfahrungen der eigenen Geschichte auszusetzen. Sie schärft weiterhin den Blick für die Kontingenz des eigenen Lebens, auch für dessen moralische Kontingenz: Das »Ja« zum eigenen Leben ist nun nicht mehr in einem selbstverständlichen Selbstwert-Gefühl begründet, sondern im Vertrauen auf Gottes unverdiente Gnade. Darüber hinaus aber erzeugt die Weitergabe dieser Erinnerung zugleich eine »Forma Mentis«, kraft welcher die eigene Identität im Wechsel der Ereignisse nur in der Kraft der Hoffnung auf Gottes Treue gefunden wird. Die eigene Geschichte

[24] Gen 45,5–7.
[25] Gen 42,21 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fügt sich nur deshalb zu einem erzählbaren Zusammenhang, weil sie sich als die Geschichte immer neuer Gestalten dieser gnädigen Zuwendung Gottes erweist. Man könnte versuchen, den so gefundenen Einheitsgrund der Geschichte durch eine bewußt paradoxe Abwandlung einer Formulierung Kants zu beschreiben: Nicht »Das »Ich denke« muß alle meine Vorstellungen begleiten können«, sondern »Das Bewußtsein »Gott hat mich hierhergeschickt, damit er einen Rest übrigbehalte« muß alle meine Erinnerungen und Erwartungen begleiten können«. Es »muß« sie begleiten, wenn es gelingen soll, ihnen einen Ort im erzählbaren Kontext einer Geschichte anzuweisen. Und nur was sich in diesen Kontext einordnen läßt, gewinnt für die Erzählenden und für ihre Hörer »objektive Bedeutung«, d. h. wird zum Maßstab, an dem sie ihre theoretischen und praktischen Urteile messen können. Aber daß das Nötige auch möglich ist, daß also das Bewußtsein eines göttlichen Auftrags alle menschlichen Erinnerungen und Erwartungen auch wirklich begleiten könne, ist aus keinem Prinzip als dessen notwendige Folge abzuleiten, sondern nur im Vertrauen auf Gottes freie Treue zu erhoffen.

Das Bewußtsein von der Einheit des erzählenden Ich ist zwar die Voraussetzung allen Erzählens; im speziellen Falle des religiösen Erzählens aber ist dieses Bewußtsein seinerseits die Folge des Vertrauens auf die bleibende Zuwendung Gottes, der in seinen Taten als der Eine wiedererkannt werden kann, auch wenn der Erzählende zunächst in seinen eigenen Taten und Leiden sich selbst nicht wiedererkennt. In der Sprache rabbinischer Exegese gesagt: Die »Einung des Herzens« gelingt nur in der »Einung des Namens«, d. h. im Wiedererkennen dessen, der in allem, was geschieht, wiedererkannt und beim Namen gerufen werden kann. Dieser Name ist nicht ein Begriff, dessen Bedeutungsgehalt von allem historischen Wandel unberührt bliebe, sondern der sprachliche Ausdruck einer Begegnung, die jeweils neu inmitten der Geschichte vollzogen wird. In der Sprache der reformatorischen Theologie geprochen: Der Glaubende (d. h. der »in der Hoffnung Feststehende«) findet seine Identität stets als »Identitas extra se«, als Gegründetsein in der ungeschuldet freien Zuwendung Gottes in ihren immer neuen, unvorhersehbaren Gestalten.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

b) Das »historische« und »tropologische« Bedeutungsmoment

Ein Bewußtsein, das seine »Formatio« durch die Weitergabe solcher Erzählungen gewinnt, wird dadurch fähig, auch alle kommenden Erlebnisse in einen Erzählkontext einzuordnen, in welchem der »*Sensus historicus*« jeder einzelnen Erfahrung mit besonderer Deutlichkeit hervortritt. Das durch diese Überlieferung geschärfte Bewußtsein von der Kontingenz des eigenen individuellen und gemeinschaftlichen Ich entdeckt zugleich die Kontingenz aller einzelnen Widerfahrnisse des Lebens. Dadurch bleibt es vor der Versuchung bewahrt, die erzählbare Geschichte aus einem wie immer gearteten »Prinzip« abzuleiten und so in ein deduzierbares Wissen zu überführen. Es ist wohl kein Zufall, daß das an dieser Überlieferung geschulte Bewußtsein die Juden, auch in profanen Zusammenhängen, zu Meistern des Erzählens gemacht hat. Ein in dieser Überlieferung geformtes Denken widersteht auf solche Art allen Formen der geschichts-entfremdeten Gnosis (vgl. Band II, S. 120–156).

Die gleiche »Formatio Mentis« schärft den Sinn für den »*Sensus tropologicus*« jeder einzelnen Erfahrung. Denn die göttliche Erhaltungsgnade spart den »Rest« nicht nur »für ein großes Entrinnen« auf, sondern vor allem für eine künftige Umkehr. »Ein Rest kehrt um« lautet der symbolische Name eines Sohnes des Propheten Jesajah[26]. Damit aber wächst zugleich der Sinn für das Bedeutungsgewicht der Entscheidungs-Situationen, in denen eine solche Umkehr möglich und gefordert ist. Einem in dieser Überlieferung geschulten Bewußtsein zeigt die Flüchtigkeit der Zeit ein eigentümliches Doppelgesicht: Sie ist einerseits Anzeichen für die Hinfälligkeit alles Menschlichen: »Alles Fleisch ist Gras«[27]. Andererseits ist sie Anzeichen für die Kostbarkeit der Stunde, die nicht versäumt werden darf: »Heute, wenn ihr seine Stimme hört, verhärtet eure Herzen nicht«[28]. Soll aber die Stunde in ihrer Kostbarkeit nicht versäumt werden, so kommt es darauf an, in der jeweiligen Situation Handlungs-Alternativen zu entdecken, die so entschieden werden können, daß an dieser Entscheidung ein »bekehrtes« Herz sich von einem »verhärteten« unterscheidet. Ein Bewußtsein, das seine »Forma« durch das Grundgebot der »Einung des Herzens durch Einung des

[26] Jes 7,3.
[27] Jes 40,6.
[28] Ps 95,7 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Namens« gefunden hat, wird hellsichtig für den »Auftrag« (Mizwah), den es in der jeweils gegebenen Situation freizulegen gilt, und gewinnt die Freude daran, daß jeder erfüllte Auftrag neue Aufträge aus sich entläßt. »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«, sagt einer unter den »Sprüchen der Väter«, der im Morgengebet der Juden täglich rezitiert wird. Die »Freude am Gesetz«, der ein eigenes Fest im jüdischen Jahreslauf gewidmet ist, ist die Freude daran, daß die Liebe zum einen Gott sich in die Fülle konkreter Aufträge entfalten kann. Und wiederum kann hinzugefügt werden: Es ist wohl kaum ein Zufall, daß diese Überlieferung eine »Forma Mentis« hat entstehen lassen, durch die viele Juden auch in ganz profanen Zusammenhängen ein auffallend hohes Maß an »sittlicher Phantasie« an den Tag legen, die sich nicht mit gegebenen Situationen abfindet, als sei »eben nichts zu machen«, sondern in diesen Situationen Möglichkeiten entdeckt, die den Einsatz der ganzen Person lohnen. Darauf – und nicht nur auf der Unzufriedenheit mit ihrer besonderen Stellung in der Gesellschaft – beruht es wohl auch, daß bei politischen Umwälzungen nicht selten Juden zu den Protagonisten der sittlichen Bemühung um einen radikalen Neubeginn gehören.

Die allgemein philosophische Einsicht, daß die »Wahrheit der Dinge«, also die Weise, wie sie den Erfahrenden unter ihren Anspruch stellen, »stets größer« ist als die Weise, wie der Erfahrende diesen Anspruch in seinem Anschauen, Denken und Handeln beantwortet, gewinnt in diesem Überlieferungszusammenhang eine besondere Gestalt: Das Moment der Verheißung, das in unseren Erfahrungen impliziert ist, ist stets größer als die Möglichkeiten gegenwärtigen Begreifens und Handelns, die uns durch diese Erfahrungen eröffnet werden, und verweist uns so in eine Zukunft, von der uns die Begriffe noch fehlen: »Wer wir sein werden, ist noch nicht offenbar«[29]. Das so verstandene Bekenntnis zur »Veritas semper maior« ist nicht Grund zur theoretischen oder praktischen Resignation, als wäre es klug, mit der Bemühung des Erkennens und Handelns gar nicht zu beginnen, da dieses Bemühen dem Anspruch der Dinge ohnehin niemals gerecht zu werden vermag. Statt dessen wird dieser Überschuß des Anspruchs gegenüber der Weise, wie der Mensch ihn zu erfüllen vermag, zugleich als das Moment der Verheißung begriffen, durch das die gegenwärtig erfahrene Wirklichkeit über sich hin-

[29] 1 Joh 3,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

ausverweist und so die Hoffnung auf eine kommende Erfüllung begründet. Die Zuwendung Gottes zum Menschen, mag sie primär als »Erwählungsgnade« oder als »Erhaltungsgnade« verstanden werden, »wird neu mit jedem neuen Tag«. Und das menschliche Erkennen, das in allem Gegebenen dieses Moment der Verheißung entdeckt, verhält sich gegenüber dem Anspruch des Wirklichen umso angemessener, je vorbehaltloser es sich für die Überraschung durch diese »mit jedem Tag neu werdende Gnade« offenhält.

c) *Partikularität und universeller Weltauftrag – ein wichtiges Beispiel: Der jüdische Beitrag zur Entstehung und Geschichte der Theologie*

Betrachtet man, unter transzendentalphilosophischem Gesichtspunkt, die Überlieferung Israels als Schule der religiösen Erfahrung, dann wird zweierlei deutlich: Einerseits hat die Überlieferung Israels zu einer »Formatio Mentis« geführt, die die Begegnung mit der antiken Philosophie erleichterte. Man hat deswegen die »Weltbedeutung« des Judentums oft darin gesehen, daß in dieser Begegnung der Überlieferung Israels mit der griechischen Philosophie der Monotheismus eine Gestalt gewonnen hat, in der er zur Grundlage der europäischen Kultur werden konnte. Und in der Tat finden sich Juden in unterschiedlichen philosophischen Schulen der Spätantike: unter den Platonikern (Philo), den Pythagoräern (Numenios), aber auch unter den Aristotelikern und besonders den Stoikern. (Nach Leo Baeck ist der Stoiker Zenon ben Manasse sogar identisch mit Zenon, dem Gründer der Stoa).

Zunächst also ist auf die Affinität des jüdischen Denkens zur Philosophie hinzuweisen. Man hat den Grund dieser Affinität stets darin gesehen, daß das jüdische Bekenntnis zu Gott als dem Einen und Einzigen einen Konsensus mit denjenigen Philosophen begründete, die in der inneren Einheit (Simplicitas) und der alle Vielgötterei ausschließenden Einzigkeit Gottes das oberste Prinzip aller Welterklärung gefunden haben. Das Bekenntnis »Der Herr, unser Gott, ist einer (ächad)« läßt sich sowohl im Sinne der Einheit als auch im Sinne der Einzigkeit lesen. Doch gibt es einen weiteren Grund für diese Affinität, der freilich auch den Grund möglicher Konflikte zwischen jüdischem und griechisch-philosophischem Denken darstellt. Es hat sich gezeigt: Jene besondere Erfahrung, deren Zeugnisse in

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Überlieferung Israels weitergegeben werden, hat den Blick für das historische und das anagogische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung geschärft und damit diese Erfahrung gegen reduktionistische Deutungen geschützt. Dadurch konnte das Bekenntnis zu Gottes Einheit und Einzigkeit sich mit dem Bekenntnis zu seiner Freiheit und seinem geschichtsmächtigen Wirken verbinden und so an der Überzeugung von der Personalität des einen Gottes mit Entschiedenheit festhalten. Diese Überzeugung, von philosophierenden Juden deutlicher als von anderen Philosophen der Spätantike zum Ausdruck gebracht, ist sodann für Jahrhunderte zum Gemeingut der europäischen Philosophie geworden. Darin liegt ein wichtiger weiterführender Impuls, der von der besonderen Tradition der Ekklesia Israel ausging und zugleich universale Bedeutung gewann.

Andererseits hat gerade die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung, die in der »Schule« der Überlieferung Israels erworben wurde, die philosophisch Gebildeten unter den Juden der Spätantike in die Lage versetzt, in die Begegnung mit der Philosophie einen eigenen Beitrag einzubringen, der einer »Aufhebung der Religion in Philosophie« widerstand und die Entstehung einer Theologie möglich machte. Diese hat auch dort, wo sie den Anspruch erhob, die »wahre Philosophie« zu sein, gegenüber der vorgefundenen griechischen Philosophie ihren Eigenstand bewahrt und sich dabei auf die in der Bibel begründete Tradition berufen. Dabei liegt der wichtigste Grund dafür, daß die Religion, wie sie im Judentum verstanden wurde, sich der Aufhebung in Philosophie widersetzte, in der Betonung von Gottes geschichtsmächtiger Freiheit. Nur so konnte verhindert werden, daß der Gottesgedanke zu einer bloßen philosophischen Idee wurde. Das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen behielt, im Lichte der Überlieferung Israels verstanden, jenen dialogischen Charakter, der sich am deutlichsten in der göttlichen Anrede des Gebots und in der menschlichen Antwort des Gebets Geltung verschafft.

Es ist bezeichnend, daß die Schriften des Philo von Alexandrien, in denen man nur eine Variante des Platonismus hat sehen wollen, aus Vorträgen in der Synagoge hervorgegangen sind. Der jüdische Platonismus hat sich, wenigstens in wichtigen seiner Vertreter, weder von der jüdischen Gemeinde noch von ihrem Gottesdienst entfernt. (Entsprechendes ließe sich auch für den jüdischen Pythagoräismus oder Aristotelismus zeigen.) Während die griechische Philosophie dazu neigte, eine »philosophische Frömmigkeit« an die Stelle der überlieferten Religion zu setzen, ist aus der Begegnung des Judentums mit

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Philosophie eine Anleitung entstanden, die Überlieferung in ihrer unverwechselbaren Besonderheit neu zu verstehen, ohne sie zu verlassen. Die später entstehende christliche Theologie (vor allem der Kirchenväter) wäre ohne diesen jüdischen Beitrag zum Gespräch zwischen Glaubensüberlieferung und Philosophie nicht möglich gewesen. Die Tatsache, daß diese Theologie in der besonderen Tradition jüdischen Denkens entstand und zugleich über den Umkreis der jüdischen Gemeinden hinaus wirksam wurde, ist ein wichtiger Teilaspekt jenes universalen Weltauftrages, zu dessen Erfüllung das Judentum aufgrund seiner unverwechselbaren Besonderheit fähig wurde. Und gerade in dieser Hinsicht ist ein »philosophierendes Judentum« zum Vorbild der christlichen Theologie geworden.

Dieses Vorbild wirkte auch dann noch fort, als das vorher blühende hellenistische Judentum mit seiner erfolgreichen Predigt an die »Heiden« zu bestehen aufhörte. Vermutlich im Gegenzug gegen die christliche Theologie und die christliche Heidenmission hat sich in der ausgehenden Antike ein »hebraistischer« Zug im Judentum durchgesetzt. Nicht nur die innerhalb jüdischer Gemeinden entstandene griechische Übersetzung von »Gesetz und Propheten«, die »Septuaginta«, wurde fortschreitend zur »Bibel der Christen«, der die Juden mit Vorbehalten begegneten. Auch die Einflüsse der Philosophie auf das Verständnis dieser Schriften stießen auf wachsenden Widerstand innerhalb des Judentums. Insofern schien nun die christliche Theologie das Erbe des hellenistischen Judentums angetreten zu haben. Das Bild änderte sich erst dann wieder, als die griechische Philosophie den Juden nicht mehr in derjenigen Gestalt begegnete, in der die christlichen Theologen sie sich angeeignet hatten, sondern in einer durch die Araber geprägten Vermittlungsgestalt. Nun gewann innerhalb des Judentums erneut der Versuch an Bedeutung, die jüdische Überlieferung mit philosophischer Begrifflichkeit auszulegen und damit zugleich eine an die nicht-jüdische Umwelt gerichtete Apologie des Judentums zustandezubringen. Und wiederum ist diese jüdische Philosophie-Rezeption zum Vorbild für die christliche Theologie des Mittelalters geworden, wenn auch zu einem kritisch angeeigneten Vorbild. Als Beispiele dafür kann man Abälards »Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum«, aber auch die häufige Zitation des Moses Maimonides durch Thomas von Aquin anführen.

Um wenigstens ein Beispiel aus der jüngeren Theologiegeschichte zu geben, sei an die Beachtung erinnert, die die »Philo-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sophie des Ich und Du« bei christlichen Theologen gefunden hat. Man verbindet sie mit Recht mit den Namen Franz Rosenzweig und Martin Buber, sollte aber darüber nicht vergessen, daß die »Philosophie des Ich und Du« ihre Entstehung Hermann Cohen verdankt. Gerade bei ihm tritt der Zusammenhang zwischen spezifisch jüdischer Überlieferung und universal philosophischer Bedeutung besonders deutlich hervor.

Cohens Leitwort für die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen lautet »Korrelation«. Und sein Beharren auf dem Bekenntnis zur Personalität Gottes sowie sein Widerstand gegen die Verwandlung des Gottesbegriffs in eine bloße Idee, in der das Subjekt zu sich selber kommt, drückt sich in der Warnung aus: »Korrelation darf nicht zur Identität verschrumpfen«[30]. In diesem Zusammenhang hat Cohen auch, Jahrzehnte vor J. L. Austin, den Ausdruck »Sprachhandlung« geprägt. Denn die Korrelation zwischen Gott und dem Menschen kommt in sprachlichen Äußerungen zustande, die den Charakter wirksamer Handlungen haben: im göttlichen Gebot und in der menschlichen Antwort des Gebets. Es ist kein Zufall, daß Cohen seinen Begriff der personalen Korrelation in einer Analyse der Liturgie des Versöhnungstages gewinnt. Das göttliche Gebot »Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst nicht haben andere Götter mir ins Gesicht«, das antwortende Gebet des Menschen »Vor dir allein hab ich gesündigt« und die göttliche Vergebungszusage »Ich vergebe dir, wie du gesagt hast« sind durch den betonten Gebrauch der Vokabeln »Ich« und »Du« bestimmt. Und diese Wechselrede weist den Menschen in eine Geschichte hinein, die durch göttliche Berufung, menschliche Sünde und die göttliche Vergebung ihre Struktur erhält. Es ist diese Geschichte, in der Gottes Personalität und Freiheit für den Menschen erfahrbar wird, durch die Gott sich von einem »Prinzip« unterscheidet, aus dem der Geschichtsverlauf deduzierbar wäre.

Kaum irgendo kommt so deutlich wie bei Cohen die Bedeutung der beiden Leitbegriffe zum Ausdruck, die die jüdische Erfahrungswelt bestimmen: »Torah« und »T'schubah«. Nicht zufällig hat Cohen sich selber als »Ba'al t'schubah«, als »Meister der Umkehr« bezeichnet. Aus spezifisch jüdischer Quelle ergab sich so eine Sicht des Menschen und der Welt, die nicht nur für das Selbstverständnis Israels, sondern allgemein philosophisch für die Anthropologie und Ethik be-

[30] H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums 127.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

deutsam wurde. Darum läßt sich die universale Bedeutung der besonderen Überlieferung der Ekklesia Israel an diesem Beispiel besonderes deutlich aufzeigen. Der kritisch-vorantreibende Beitrag, den Israel aufgrund seiner besonderen Überlieferung in der Geschichte der Philosophie immer wieder leisten konnte, besteht nicht zuletzt darin, nicht nur abgrenzend einer Neigung der Philosophen zu widerstehen, die immer wieder den Gottesgedanken in ein apersonales Prinzip verwandelt haben. Er besteht darüber hinaus positiv darin, im Bekenntnis zu Gottes geschichtsmächtiger Freiheit die Geschichte der Menschen als einen Weg zu begreifen, der durch göttlichen Auftrag, menschliche Schuld und die göttliche Gabe der Umkehr bestimmt wird.

d) Ein Volk, das »nicht ist wie die anderen Völker«

So wichtig es ist, die universale Bedeutung der besonderen Überlieferung Israels in dem soeben beschriebenen korrektiv-vorantreibenden Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie zu sehen, so sollte man sich doch vor zwei Mißverständnissen hüten. Diese bestünden darin, einerseits den Einfluß dieser Philosophie-Rezeption auf das Leben der Ekklesia Israel zu überschätzen, andererseits die »Weltbedeutung« des Judentums auf seine theologiegeschichtliche Wirksamkeit zu beschränken. Es hat innerhalb der jüdischen Gemeinde stets eine rabbinische Exegese gegeben, die sich philosophischer Begriffe weitgehend enthielt und, vor allem in ihren »haggadischen« Auslegungen, ganz andere Methoden entwickelte, die überlieferten Texte zur Anrede an die jeweils gegenwärtig lebende und feiernde Gemeinde zu machen. Vor allem aber hat die Ekklesia Israel ihren Auftrag »an die Völker« nie darauf beschränkt gesehen, der gelehrten Theologie kritisch-vorantreibende Impulse zu vermitteln. Ihre pure Existenz als Minderheit, ihr Widerstand gegen die eigene Versuchung zur Anpassung, ihr Überleben über Zeiten der Verfolgung hinweg, wurde stets als Zeichen des Auftrags verstanden, auch den Völkern die Treue Gottes zur einmal gegebenen Bundes-Zusage zu bezeugen und auch ihnen die Notwendigkeit, aber auch die gottgegebene Möglichkeit der Umkehr zuzusprechen. Der Auftrag, »nicht zu sein wie die anderen Völker«, oft genug der eigentliche Anlaß zur Judenfeindschaft und Judenverfolgung[31], ist der Ek-

[31] Vgl. Esther 3,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

klesia Israel auch um dieser Völker willen gegeben: als Zeugnis für eine noch uneingelöste Verheißung, die die Anpassung an »diese Weltzeit« verbietet und erst im universalen Heil einer »kommenden Welt« eingelöst werden wird. Die Überwindung der Versuchung, sich »den Völkern« anzupassen, ist das Zeugnis dieser »größeren Hoffnung«, das die Ekklesia Israel auch eben diesen Völkern zu geben hat. »Uns ist es auferlegt, Fremde zu bleiben«: Mit diesen Worten hat Franz Rosenzweig diesen Auftrag der Ekklesia Israel zum Ausdruck gebracht[32].

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen zum Verhältnis von Überlieferung und je gegenwärtiger Erfahrung wird man diesen Widerstand gegen die Anpassung an »diese Weltzeit« so deuten dürfen: Der durch Überlieferung geschärfte historische Sinn bewahrt die Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft davor, sich vermeintlich auf irgendeinen Standpunkt »außerhalb der Geschichte« zu erheben – oder aber anstelle des »Standnehmens in der Hoffnung« die Gegenwart und ihren Weltzustand für den endgültig tragenden Boden zu halten.

Richtet sich das Zeugnis von Gottes geschichtsmächtiger Freiheit, die sich im Gebot und in der Gabe der Umkehr erweist, vorwiegend gegen jene Formen einer philosophischen Gotteslehre, die die zukunftsoffene, stets kontingente menschliche Geschichte in ein deduzierbares System verwandeln, so richtet sich das Zeugnis vom »Fremdsein in dieser Welt« weit mehr gegen solche Formen der religiösen Überlieferung, die dazu verführen, sich in der bestehenden Welt dauerhaft einzurichten. Dann nämlich wird, oft unbemerkt, das Standnehmen in der Hoffnung in den Versuch verwandelt, in dieser Welt eine »bleibende Stadt«, eine dauerhaft schützende Heimat, zu finden. Das Bekenntnis zu Gottes Treue, die allein die Ereignisse der Geschichte zu einem »Weg des Heils« zusammenschließt, verlangt zugleich jene Zukunfts-Offenheit, die kein Stadium des Weges mit dem Ziel verwechselt und deshalb das »Fremdsein in dieser Welt« als Zeugnis der Hoffnung begreift. An späterer Stelle, im Zusammenhang einer philosophischen Einübung in die Ekklesiologie der Christenheit, wird davon zu sprechen sein, daß auch die Christen eines solchen Zeugnisses bedürfen, wenn sie nicht vergessen sollen, was der Verfasser des Hebräerbriefes ihnen, ganz im Sinne der Überlieferung Israels, einschärfen will: »Wir haben hier keine bleibende

[32] Franz Rosenzweig, Kleinere Schriften 27.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Stadt; sondern nach der kommenden sind wir suchend unterwegs«[33]. Die universale Bedeutung der besonderen Überlieferung Israels tritt gerade in diesem Zeugnis für die Berufung hervor, der Gegenwart Gottes je neu inmitten von Zeit und Geschichte zu begegnen, gleichzeitig aber »Fremde in dieser Welt« zu bleiben.

4. Die Organe des Bundesvolkes – partikuläre und universale Bedeutung

Traditionen bleiben lebendig, sofern die überlieferten Inhalte von immer neuen Generationen angeeignet werden. *Institutionen* machen die Weitergabe solcher Inhalte möglich, indem sie Regeln dafür ausbilden, wie Hörer zu Sprechern, Empfangende zu Weitergebenden werden. Darum finden Institutionen Anerkennung, solange das von ihnen gehütete Überlieferungsgut jeweils neuen Generationen überlieferungswürdig erscheint. Traditionen und Institutionen sind aufeinander angewiesen[34]. Beide, die Tradition wie die Institution, sind auf die freie Zustimmung derer angewiesen, die bereit sind, »weiterzugeben, was sie empfangen haben«[35]. Auf diesem Appell an die Freiheit der Nehmenden und Weitergebenden beruht ihre Stärke, aber auch ihre Labilität. Die institutionellen Organe der Überlieferung haben die Aufgabe, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft, insbesondere deren nachwachsende Generationen, zur freien Übernahme des Überlieferungsgutes zu befähigen und zugleich dieser Überlieferung eine geprägte Form zu geben, die es gestattet, sie auch über solche Zeiten hinweg weiterzutragen, in denen die Fähigkeit oder der Wille zu ihrer freien Übernahme schwach geworden ist, um, über mögliche Traditionsbrüche hinweg, eine Wieder-Anknüpfung möglich zu machen.

Das alles gilt auch für religiöse Überlieferungsgemeinschaften. Sie bewähren sich, wie mehrfach bemerkt wurde, dadurch, daß sie in den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft eine »Forma Mentis« entstehen lassen, kraft derer diese zu spezifischen Formen der

[33] Hebr. 13,14.

[34] Dieses Wechselverhältnis darzulegen, war die Absicht des oft mißverstandenen Buches von Alfred Loisy »L'évangile et l'église«, dessen zentrale These lautet: »Die Kirche [als Institution] hat das Evangelium [als weitergegebenes Wort] ebenso nötig wie das Evangelium die Kirche«.

[35] Vgl. 1 Kor 11,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

religiösen Erfahrung fähig werden. Wenn Institutionen dazu dienen, Überlieferung möglich zu machen, dann liegt ein Maßstab (wenn auch keineswegs der einzige), an dem solche Institutionen gemessen werden müssen, darin, was sie zu jener »Formatio Mentis« beitragen, die solche spezifischen Formen der Erfahrung möglich macht.

Soeben wurde anzudeuten versucht, wie die besondere Erfahrungsfähigkeit geartet ist, zu der die »Ekklesia Israel« ihre Mitglieder führt. Im nun folgenden Teil der hier vorgelegten Untersuchung werden die Organe dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft von dieser ihrer Aufgabe her interpretiert und an ihr gemessen werden. Die leitende Frage der folgenden Überlegungen lautet daher: Wie müssen die Organe des Bundesvolkes beschaffen sein, wenn sie an je neue Generationen jene »Formatio Mentis« weitergeben sollen, die die »Ekklesia Israel« zu der für sie spezifischen Weise befähigt, ihre Geschichte und ihren Auftrag zu erfahren?

a) Die ursprünglichen Träger der Überlieferung: die Väter und Mütter

Wie in allen Überlieferungsgemeinschaften, so sind auch in der Ekklesia Israel die Väter und Mütter die ursprünglichen, aller Differenzierung der Ämter vorausliegenden Träger der Überlieferung. Sie sind, wie in allen Überlieferungsgemeinschaften, die wichtigsten »Diener des Wortes«, die Sprachlehrer der »Muttersprache« und die Mahner zur Einhaltung der »Vätersitte«. Und sie sind, wie in allen speziell religiösen Überlieferungsgemeinschaften, die wichtigsten »Sprachlehrer des Gebets« und »Lesemeister« der für die Überlieferungsgemeinschaft konstitutiven normativen Texte, vor allem die Lesemeister der Erzählungen, in deren Weitergabe die Gemeinschaft sich ihrer Eigenart und ihres Auftrags bewußt bleibt. Und da in vielen Religionen wichtige gottesdienstliche Riten auch im Hause vollzogen werden (so die als gottesdienstliche Handlung verstandene Pflege des »heiligen Herdfeuers« durch die Mutter oder der Kult der Haus- und Familiengottheiten durch den Vater), sind die Väter und Mütter auch die ersten Lehrmeister der gottesdienstlichen Praxis, durch die, wie an früherer Stelle ausgeführt worden ist, eine spezifisch religiöse Form der Anschauungsformen und des Kategoriengebrauchs sich ausbildet. Dadurch aber gewinnt der Kontext religiöser Erfahrung seine besondere Struktur (s. o. S. 50 ff.).

All dies gilt auch für die Ekklesia Israel. Aber für diese beson-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dere Überlieferungsgemeinschaft ist es charakteristisch, daß alle Vaterschaft und Mutterschaft durch die Erinnerung an die »Anfänge« gedeutet wird, in denen die physische Erzeugung von Kindern als der Erweis einer besonderen, den natürlichen Lauf der Dinge unterbrechenden göttlichen Zuwendung erscheint. Die Geburt des Isaak aus dem »erstorbenen« Leib der Sarah, sich abbildhaft wiederholend in der Geburt des »Richters« Simson und des »Propheten« Samuel, die beide von bis dahin »unfruchtbaren« Müttern geboren wurden, läßt die physische Elternschaft als Erweis einer freien Zuwendung Gottes begreifen. Und die gleiche Freiheit Gottes erweist sich in der »Erwählung« Jakobs schon im Mutterleibe der Rebekka, die sich ihrerseits abbildhaft wiederholt in der vorgeburtlichen Erwählung von Propheten wie Jeremia. »Schon ehe ich dich bildete im Mutterleibe, kannte ich dich; ehe du aus dem Mutterschoße hervorgingst, heiligte ich dich«[36].

Damit wird, im Verständnis Israels, jede Vaterschaft und Mutterschaft gedeutet. Mit der Weitergabe des leiblichen Lebens ist die Weitergabe einer göttlichen Berufung verbunden – nicht so, wie die Gottkönige der Heidenvölker an ihre Söhne und Töchter die »Gott-Natur« weitervererben, sondern in der unverwechselbaren Weise, wie die in ihrer physischen Zeugungskraft »erstorbenen« Urmütter und Urväter an ihre Söhne und Töchter die Berufung weitergeben, schon durch ihr physisches Leben die freie »Erhaltungsgnade« Gottes zu bezeugen. Denn daß Israel, von solchen Vätern und Müttern abstammend, im Wechsel der Generationen erhalten bleibt, wird nun als Zeugnis der göttlichen Erwählung verstanden, die sich immer neu einen »heiligen Rest« für kommende Gnadenerweise aufbewahren will. Dieser »heilige Rest« aber ist dazu bestimmt, Gottes Bundestreue auch über Zeiten menschlicher Untreue hinweg zu bezeugen und so Wege der Umkehr zu finden.

Um dieses Verständnis der Fortdauer Israels im Wechsel der Generationen weiterzugeben, reicht freilich die bloß physische Fortzeugung nicht aus. Die Väter und Mütter müssen zugleich zu Lehrern werden: zu Lehrern des Auftrags, unter den immer neue Generationen gestellt werden, und zu Lehrern der Umkehr, die, als göttliche Gabe verstanden, auch im Bewußtsein eigener Schuld Wege zum Neubeginn findet. »Gedenke, o Herr, meines Vaters und Lehrers, meiner Mutter und Lehrerin«, so lautet deshalb das Gebet der Kinder

[36] Jer 1,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

für ihre Eltern, das ihnen über ihre Lebenszeit hinaus jedesmal beim Besuch ihres Grabes zugesprochen wird.

Der ausgezeichnete Ort, an dem die Väter und Mütter zu Lehrern und Lehrerinnen ihrer Söhne und Töchter werden, ist die häusliche Feier des Pessach-Festes. Sie wurde, solange der Tempel noch stand, dadurch möglich gemacht, daß der zentraler Ritus dieses Festes, das Essen des Osterlammes, kein Opfermahl darstellte. Dazu wäre, jedenfalls nach der im Buch Deuteronomium angeordneten Konzentration aller Opferdienste auf den Tempel von Jerusalem, der Dienst von Priestern notwendig gewesen. Das Osterlamm wurde geschlachtet, aber nicht Gott dargebracht. Und selbst in Zeiten, in denen auch diese Schlachtung den Priestern vorbehalten wurde, blieb die »Anordnung« (»Seder«) der Mahlfeier Aufgabe des Hausvaters. Und diese Aufgabe blieb ihm auch dann erhalten, als nach Zerstörung des Zweiten Tempels die Schlachtung des Osterlammes unterbleiben mußte und für das Mahl, neben dem ungesäuerten Brot, andere Speisen verwendet wurden. Konstitutiv für diese gottesdienstliche Mahlfeier ist nun die Verbindung des Ritus mit der Erzählung (»Haggadah«) von der Herausführung aus Ägypten und damit die Aufgabe des Hausvaters, nicht nur Lehrmeister der gottesdienstlichen Praxis, sondern auch Lesemeister dieser rituell weitergegebenen Erzählung zu sein.

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen, die unter der Leitfrage stehen, auf welche Weise die Organe der Überlieferung die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zur aktiven und eigenverantwortlichen Teilnahme an der Geschichte dieser Gemeinschaft befähigen, sind nun einige Besonderheiten dieses rituellen Erzählens der Beachtung wert. Dazu gehört zunächst, daß der Hausvater nicht unvermittelt mit dem Erzählen beginnt, sondern dazu durch eine Frage des jüngsten Sohnes aufgefordert wird: »Warum ist diese Nacht nicht wie die anderen Nächte …?« Und der Sohn wird dazu angehalten, diese Frage nicht aus der Perspektive des unbeteiligten Betrachters, sondern aus der des aktiv Mitfeiernden zu stellen. Das Ritual vermerkt ausdrücklich: Nur ein »böser Sohn« fragt »Was tut *ihr* da …?«, während ein »einsichtiger Sohn« sich schon durch seine Frage in den Kreis der Feiernden einbezieht: »Was tun *wir*, wenn wir heute nicht wie in anderen Nächten, Gesäuertes und Ungesäuertes essen, sondern nur Gesäuertes, nicht beliebige Kräuter nehmen, sondern nur Bitterkräuter …?« Weiterhin gehört es zur rituellen Weise dieses Erzählens, daß der Hausvater die Tischgenossen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dazu auffordert, nicht nur den Bericht über Vergangenes anzuhören, sondern die ganze Geschichte der Ekklesia Israel bis zur Gegenwart im Lichte des Berichteten zu deuten: »Denn nicht nur einmal sind sie aufgestanden, uns zu vernichten, sondern von Generation zu Generation sind sie aufgestanden, um uns zu vernichten. Aber ER, sein Name sei gelobt, riß uns aus ihren Händen«. An dieser Stelle verweist das Ritual auf die Erzählung von den »Fünf Weisen von Benej Beraq«, die, als sie das Pessachmahl feierten, mit dem Erzählen derartiger Geschichten an kein Ende kamen, sodaß die Zeit des Morgengebets herbeikam, ehe sie den letzten Becher der Mahlfeier hatten trinken können. Und als der Diener darüber sein Erstaunen äußerte, antworteten sie: »Und wären wir allesamt Weise und allesamt Kenner der Thorah, so obläge es uns doch, zu erzählen«. Indem der Hausvater, im Anschluß an die Erzählung von der Herausführung aus Ägypten, auch diese Erzählung von den »Fünf Weisen« in Erinnerung ruft, gibt er zu erkennen, worin der »oikodometische« Auftrag des Erzählens besteht: Die »Ekklesia Israel« baut sich dadurch auf, daß sie ihre gesamte Geschichte in denjenigen Kontext einzeichnet, der durch die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten seine Struktur erhält. Und zur Erinnerung tritt die hoffnungsvolle Erwartung, die beim Trinkspruch zum letzten Becher ihren Ausdruck findet: »Dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als Freie, dieses Jahr hier, nächstes Jahr in Jerusalem«[37].

Das Beispiel mag genügen, um eine Regel deutlich zu machen: Alle Weitergabe des Lebens, aber auch der Lehre, ist dazu bestimmt, immer neue Generationen der Söhne und Töchter zu einem Leben zu befähigen, das in allen seinen Äußerungen die freie göttliche Erhaltungsgnade bezeugt. Die Geschichte Israels wird so schon von ihren Anfängen an als Berufung zu solchem Zeugnis gedeutet. Und alle Erfahrungen Israels bleiben dem Kontext eingeschrieben, der durch das Bewußtsein von dieser Berufung bestimmt ist. Nur so gewinnt die »Ekklesia Israel« die Fähigkeit, ihre Erlebnisse so zu »buchstabieren«, daß sie diese als Erfahrung zu »lesen« lernt.

[37] Vgl. R. Schaeffler, das Gebet – Schule des Glaubens und Schule des Lebens im Judentum, in: G. Kaufmann [Hrsg.] Lebenserfahrung und Glaube, Düsseldorf 1983, 73–90.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

b) Erbliche Ämter im Dienste der Überlieferung: Priester und Könige

In den meisten religiösen Überlieferungsgemeinschaften gehören die erblichen Ämter des Priesters und des Königs (oft in einer und der selben Hand vereinigt) zu den wichtigsten Institutionen der Traditions-Sicherung.

α) Das erbliche Priesteramt

Die Feier des Kults, die Weitergabe der Kultfähigkeit durch Unterweisung und eigene Riten der Initiation und vor allem das Amt, über die Einhaltung von Geboten der Reinheit (Kultfähigkeit) zu wachen und durch Reinigungsriten die verlorene Kultfähigkeit der Überlieferungsgenossen wiederherzustellen, gehören in Israel nicht weniger als in anderen Überlieferungsgemeinschaften zu den Aufgaben des Priesters.

Insoweit entspricht das erbliche Priestertum der Ekklesia Israel dem, was religionsgeschichtlich als der Regelfall gelten kann. Dies gilt, mit einer charakteristischen Abwandlung, auch für die Aussagen über seinen Ursprung: Das Priestertum ist so alt wie die religiöse Gemeinschaft selbst. Aber eben deshalb gilt es in Israel nicht, wie bei vielen anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaften, als ebenso alt wie die Welt, etwa als Folge davon, daß der Urvater der Menschheit von einer Gottheit zur Feier des Kultus berufen wurde. In Israel wurde vielmehr das erbliche Priestertum auf Aaron zurückgeführt, der als Bruder des Mose mit diesem zusammen berufen wurde, beim Pharao die Freilassung des Volkes zu erwirken[38].

Zu den vornehmsten Aufgaben des Priesters gehört, wie auch in anderen Kultgemeinschaften, die Feier des Gottesdienstes, vor allem die Darbringung der Opfer, verbunden mit der Belehrung der Gemeinde, insbesondere im Zusammenhang der Initiation neuer Kultgenossen, vor allem von jungen Menschen, die ins »kultfähige Alter« herangewachsen sind. Dabei aber zeigt sich: Die gleiche, für Israel charakteristische Wendung von der kosmogonischen zur historischen Erinnerung bestimmt nicht nur die Aussagen über die Entstehung des Priestertums, sondern auch die Inhalte der gottesdienstlichen Anamnese. Auch solche Feste, die durch ihren Zeitpunkt im Jahreslauf und durch manche Einzelheiten ihres Rituals erkennen

[38] Ex 4,14.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lassen, daß sie nach dem Vorbild agrarischer Feste gestaltet wurden, erhalten in Israel einen historischen Gedächtnisgehalt. So ist aus einem Fest der Gerstenernte das Fest des »Vorübergangs des Herrn« geworden, aus einem Fest der Weinlese das Laubhüttenfest, das an den Zug durch die Wüste erinnert und dessen Festperiode mit dem Fest der »Freude am Gesetz« ihre Krönung findet. Während die agrarischen Feste der »Völker« gewissen Fruchtbarkeitsgöttern galten, nicht selten verbunden mit der Erinnerung an ihren »lebenspendenden Tod«, kann man, mit Bezug auf Israel, mit Recht von einer »Historisierung des Kultus« sprechen. Und es kann kaum zweifelhaft sein, daß die Priester, denen die Feier dieser Feste aufgetragen war, dadurch wesentlich dazu beigetragen haben, daß in Israel ein geschärfter Sinn für das historische Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung sich ausbilden konnte.

Mit dieser Wendung von der kosmogonischen zur historischen Kult-Anamnese verbindet sich notwendigerweise eine Betonung der Partikularität: Die Herausführung aus Ägypten ist diesem besonderen Volk und keinem anderen widerfahren. Bezeichnend für die Weise, wie dieses Ereignisses kultisch gedacht wird, ist jedoch eine zweifache Verknüpfung: Die Erinnerung an das »Zur-Ruhe-Kommen Israels« bei der Herausführung aus dem Sklavenhaus gilt als das Ur-Geschehen, das in der Sabbathruhe abbildhaft wiederkehrt; und diese Ruhe des Sabbath-Tages gilt als Abbild der göttlichen Ruhe nach den sechs Tagen des Schöpfungswerks. Diese göttliche Ruhe aber wird als die Freisetzung der Welt in ihren Eigenstand verstanden. Damit gewinnt die Erinnerung an die eigene partikuläre Berufung zugleich eine universal-kosmische Weite. Ganz im Sinne dieser Deutungstradition nennt der Traktat »Rosch-ha-schanah« im Talmud den Sabbath »den Tag, an dem er die Erde schuf, sie verschenkte und gerade so über ihren Äon herrscht«. Deshalb enthält die Sabbath-Ruhe des Menschen den Auftrag, die Ruhe vom Knechtsdienst der sechs Wochentage weiterzugeben, nicht nur an Sohn und Tochter, sondern auch an den »Fremdling«. Israel wird so, im Lichte seiner besonderen historischen Erinnerung, zugleich zum Mittler der befreienden Freiheit Gottes auch an die, die nicht zu seiner besonderen Überlieferungsgemeinschaft gehören.

Eine ähnliche Verknüpfung kosmogonischer Inhalte mit historischen läßt sich bei der Deutung des Neujahrsfestes beobachten. Bei »den Völkern« verband es die Feier der Kosmogonie mit der der Geburt oder der Einsetzung des Ur-Königs. In Israel wurde es zum »Tag

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Gedenkens«, an dem alle Geschöpfe vor Gottes Angesicht erscheinen, aber nicht, um mit der Gabe der Fruchtbarkeit beschenkt zu werden, sondern um unter Gottes Entscheidung über den nächsten Abschnitt ihrer Geschichte zu treten: »Du bringst herbei das festgesetzte Gedenken, an dem bedacht wird jeder Geist und jede Seele […]. Über die Staaten wird an ihm der Spruch gefällt, ob zum Schwert, ob zum Frieden, ob zum Hunger, ob zur Sättigung. Und die Geschöpfe werden an diesem Tage geprüft, ihrer zu gedenken, ob zum Leben, ob zum Tode«. Der Typus dieses göttlichen Gedenkens aber, der in all diesen Entscheidungen seine abbildhafte Entsprechung findet, ist das gnädige Gedenken Gottes an Noah in der Arche und an den Bund »mit allem Fleisch« als Ausdruck der ungeschuldeten göttlichen Erhaltungsgnade. So wird Gottes partikuläres Gedenken an sein Volk[39] mit dem universalen göttlichen Gedenken an alle Geschöpfe verbunden. Beide Zusagen des göttlichen Gedenkens werden in der Liturgie des Neujahrstages zusammen zitiert. Und die Feiernden lernen, sich selbst aus dieser Verknüpfung von Partikularität und Universalität des göttlichen Gedenkens zu verstehen.

Bei der priesterlichen Belehrung der Gemeinde spielen Fragen der »Reinheit«, d. h. der Kultfähigkeit, eine zentrale Rolle, weil die Feiernden darüber belehrt werden müssen, welches Verhalten im profanen Alltag die Voraussetzung dafür bildet, zu den heiligen Handlungen des Gottesdienstes zugelassen zu werden (s. o. S. 53 f.). Entsprechend gab es auch im Tempelritual von Jerusalem ritualisierte Formen, diese Frage nach Zulassungsbedingungen zu beantworten, die sogenannte »Tempel-Thorah«, oft in einem geprägten Wechsel von Fragen und Antworten: »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen, und wer darf stehen an seiner heiligen Stätte?«[40]. Beachtet man jedoch die Antworten, die auf diese Frage gegeben werden, dann fällt auf: Obgleich es unter den Reinheitsgesetzen in Israel viele gibt, die die Kleidung, die Zubereitung der Speisen oder die körperliche Hygiene betreffen, werden an herausragenden Stellen moralische Verhaltensweisen genannt, von denen die Kultfähigkeit abhängt. In den soeben zitierten Psalmen, die vermutlich in Wechselrede zwischen Pilgergruppen und den Priestern des Tempels gesungen wurden, lautet die Antwort auf die gestellte Frage: »Wer unschuldige Hände hat

[39] »Ich gedenke dir der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstands, als du mir folgtest in die Wüste« – Jer 2,2.
[40] Ps 24,3, vgl. Ps 15,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und ein reines Herz«[41] oder »Wer ohne Tadel einhergeht und recht tut; wer von Herzen die Wahrheit redet und mit seiner Zunge nicht verleumdet, wer seinem Nächsten nichts Arges antut und ihn nicht schmäht«[42]. Die priesterliche Tempelthorah hat so zur Bildung des sittlichen Urteilsvermögens wesentlich beigetragen und den Blick für die sittliche Erfahrung, d. h. für die Entdeckung sittlich bedeutsamer Handlungs-Alternativen, geschärft.

Und in dieser »Ethisierung« des Reinheitsgesetzes verbindet sich wiederum das Bewußtsein partikulärer Erwählung mit dem Bewußtsein eines universellen Weltauftrags. Zu dem Bekenntnis: »Welche große Nation hat Götter, die ihr so nahe wären, wie der Herr, unser Gott, uns ist, wo auch immer wir ihn anrufen?« tritt das Bewußtsein, ein Zeichen und Vorbild für die Völker zu sein. »Wenn die Völker von allen diesen Vorschriften hören, werden sie alle zusammen sagen: … Welche große Nation besäße Gesetze und Vorschriften, die so gerecht sind wie dieses ganze Gesetz?«[43]. So übt die priesterliche Tempel-Thorah, die die Bedingungen der Kultfähigkeit festlegt, die Ekklesia Israel darin ein, sich in der Besonderheit ihrer Berufung zum Zeugnis vor den Völkern bewußt zu bleiben.

Gerade diese Funktion des Priesters, Verkünder und Wahrer der Thorah zu sein, ist im Laufe der Geschichte Israels fortschreitend in den Vordergrund der Aufmerksamkeit getreten. Der Priester ist der bevorzugte Mittler der göttlichen Weisung (Thorah), sodaß in Krisenzeiten der verläßliche Fortbestand des erblichen Priestertums auf die Formel gebracht werden konnte: »Nie wird die Thorah vom Priester weichen«[44]. In der Ekklesia Israel, die ihrem Selbstverständnis nach auf einem Wechselverhältnis göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit beruht, kommt der Frage nach dem jeweils konkreten Inhalt des göttlichen Willens zentrale Bedeutung zu und wird schließlich wichtiger als die Frage nach der rechten Feier des Gottesdienstes: »Gehorsam will ich, nicht Opfer«[45].

Die Weise, wie der Priester dem Volk den göttlichen Willen mitteilte, war nicht zu allen Zeiten in der Geschichte Israels die gleiche. Am Anfang scheint das Los-Orakel mit Hilfe von weißen und

[41] Ps 24,4.
[42] Ps. 15,2 f.
[43] Dt 4,6–8.
[44] Jer. 18,18 – dagegen freilich das Drohwort Ez. 7,26, das den Untergang von Tempel und Priestertum mit den Worten beschreibt: »Die Thorah wird vom Priester weichen«.
[45] 1 Sam 15,22.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schwarzen Steinen (»Urim und Tummim«) das bevorzugte Mittel gewesen zu sein; diese Steine wurden in einer Tasche geschüttelt, sodaß ein zuerst herausspringender weißer Stein als göttliches »Ja«, ein schwarzer als göttliches »Nein« und damit als Antwort auf eine gestellte Frage gedeutet wurde. In anderen Fällen trugen die Los-Steine die Namen der zwölf Stämme Israels und dienten dann dazu, zu entscheiden, welche konkreten Aufgaben einem dieser Stämme zugewiesen werden sollte[46]. Die Tasche mit den Los-Steinen gehörte zur Amtstracht des obersten Priesters[47]. In späterer Zeit trat die Aufgabe in den Vordergrund, aus der geschriebenen Thorah konkrete Folgerungen für konkrete Lebens-Situationen zu ziehen. Damit freilich rückte der Priester in die Nähe des Gesetzeslehrers, der sein Amt nicht auf dem Erbwege erhielt, sondern durch Ausbildung und einen eigenen Akt der Amts-Übertragung. Davon wird an späterer Stelle noch zu sprechen sein. Doch bleibt schon jetzt festzuhalten: Der Auftrag des Priesters, Mittler der göttlichen Weisung zu sein, entspricht der Eigenart der Ekklesia Israel, die sich als »Volk des Bundes« versteht und deshalb gerufen ist, der »Bundestreue« (Chesed) stets konkrete Gestalt zu geben.

β) Das Königtum

Neben dem Priester, und nicht selten in Spannung zu ihm, trägt in der Ekklesia Israel der König Verantwortung für den Fortbestand der Überlieferungsgemeinschaft. Der Schutz gegen äußere Feinde und die Sicherung des Rechts im Inneren gelten nicht nur als profane, sondern zugleich als sakrale Aufgaben, auch wenn in dieser königlichen Aufgabe nicht, wie bei den »Völkern«, die abbildhafte Wiederholung eines Sieges über die Chaos-Mächte »im Anbeginn« gesehen wird. Friede und Recht gelten als göttliche Gnadengaben. Darum bedarf der König zu seiner Amts-Einsetzung einer besonderen rituellen Zeichenhandlung, in der ihm sein gottgegebener Auftrag zugeteilt wird. Der dafür übliche Ritus ist die Salbung[48]. Der König ist »der Gesalbte« (Maschiach).

Der sakrale Charakter des Königtums wird auch dadurch deutlich, daß der König für den Gottesdienst Verantwortung trägt, bei

[46] So vermutlich bei den »Gottes-Befragungen«, von denen das Buch Josua berichtet, z. B. Jos 1,1.
[47] Ex 28,15 ff.
[48] Vgl. 1 Sam 10,1 und 1 Sam 16,13.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegebener Notwendigkeit Priester ein- oder auch absetzt, den Tempelbau veranlaßt und die Form des Gottesdienstes regelt: David gilt als »der Psalmist« im ausgezeichneten Sinne.

Dabei ist die Erblichkeit des Königtums ein besonderes Zeichen der göttlichen Bundestreue; und an manchen, hervorgehobenen Stellen der Bibel gilt dieses Zeichen als wichtiger gegenüber einem anderen: dem »Haus«, in dem Gott mitten unter seinem Volke wohnen will. Als David sich für verpflichtet hält, dem Gott Israels ein solches Haus zu bauen[49], antwortet der Prophet Nathan: »Der Herr wird dir ein Haus bauen: Wenn deine Zeit vorüber ist und du dich niederlegst, um bei deinen Vätern zu schlafen, werde ich nach dir einen Nachkommen erwecken, der aus deinem Leibe kommt … und ich werde den Thron seines Königtums festigen auf ewig«[50].

Doch wird gerade an der Gestalt Davids, der als Vater und Vorbild aller kommenden Könige gilt, die spezifische Differenz des biblischen Königtums gegenüber den Königen der »Völker« sichtbar. Die Ur-Könige der Völker sind Zeitgenossen der kosmogonischen Ereignisse gewesen. Ihre Thronbesteigungsfeste sind deswegen zugleich Feste der Welt-Erneuerung (besonders deutlich bei den Neujahrsfesten der Babylonier). Ihre sakrale Würde wird nicht nur von ihnen auf ihre Nachkommen vererbt, sondern sie ihrerseits haben sie von einem göttlichen oder gott-ähnlichen Ahnen geerbt. Und wenn ein neuer König seinen Thron besteigt, wiederholt sich im kultischen Zeichen die göttliche Geburt seines Ahnherrn durch einen Akt der Adoption, durch welchen der Gott ihn zu seinem Sohne erklärt. Deswegen fällt auffallend häufig das Königsamt ursprünglich mit dem Amt des obersten Priesters zusammen; und selbst in solchen Gesellschaften, in denen das politische Königtum durch andere Herrschaftsformen abgelöst wird (z. B. durch das Wahlamt der »Archonten« in Attika), bleibt der Titel »König« (Basileus) für den obersten Priester erhalten.

Das priesterliche Königtum der »Völker« ist also so alt wie die Welt und ein bleibendes Zeichen der Welt-Erneuerung. In Israel dagegen wird das Königtum mitten in der Geschichte gestiftet. Hier wiederholt, ja potenziert sich, was schon von der Ekklesia Israel als ganzer gesagt worden ist: Sie ist keineswegs »im Anbeginn« entstan-

[49] »Ich wohne in einem Palast aus Zedernholz, und die Lade Gottes soll unter Zeltplanen wohnen?« – 2 Sam 7,2.
[50] 2 Sam 11 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den, sondern mitten in der Zeit von Gott dadurch gestiftet, daß er sich »mitten aus einem anderen Volk sein Volk herausgeholt hat«. Nicht zufällig wird an der Stelle, an der von der unwiderruflichen Einsetzung des »Hauses David« die Rede ist, dieser Ursprung Israels »mitten aus einem anderen Volk« in Erinnerung gerufen[51]. Aber das Königtum reicht nicht einmal bis in die Ursprünge der Ekklesia Israel zurück. Während Aaron, der Stammvater der Priester, als Bruder des Mose an der Herausführung Israels aus Ägypten beteiligt war, gilt die Einsetzung eines erblichen Königtums in Israel zunächst als ein Abfall von Gott und seiner unmittelbaren Königsherrschaft. Darum weigert Samuel sich zunächst, dem Willen des Volkes zu entsprechen und einen König zu salben. Und Gott spricht zu ihm: »Nicht dich haben sie verworfen, sondern mich, daß ich nicht König über sie sein soll«[52]. Erst sekundär macht Gott sich diesen Willen des Volkes zueigen: »So gehorche nun ihrer Stimme«[53].

Das Königtum in Israel ist also von seinen Anfängen an das Ergebnis einer Geschichte von göttlichem Auftrag (im vorliegenden Fall handelt es sich um den Auftrag, unter einer unmittelbaren, keiner menschlichen Vermittlung bedürftigen göttlichen Herrschaft zu stehen), menschlicher Schuld und göttlicher Erhaltungsgnade. Und in der Folgezeit wird zwar ein bestimmter König, Saul, mitsamt seinem Hause verworfen, das Königtum als Institution aber bleibt erhalten, wird dem David übertragen und nun zum Zeichen der göttlichen Treue und Heilszusage: »Sein Thron wird auf ewig Bestand haben«. Zum Träger dieser Zusage aber – und auch dies ist bezeichnend für das Verständnis des Königtums in Israel – wird nicht einer der legitimen Söhne Davids, etwa Adonijahu oder Abschalom, sondern Salomon, der Sproß aus Davids Ehebruch mit Bathscheba.

So sind dem Königtum in Israel von seinem maßgeblich bleibenden Ursprung her die Merkmale eingestiftet, die für die gesamte Überlieferungsgemeinschaft charakteristisch sind: Inmitten der Zeit entstanden, ist dieses Königtum ein Zeichen der Treue Gottes auch gegenüber einem untreuen Volk und seinen sündigen Gliedern. Und seine Beständigkeit ergibt sich nicht aus einer naturhaften Gott-Ähnlichkeit des ganzen Königsgeschlechts, sondern aus einer göttlichen Erhaltungsgnade, die zugleich als Vergebungsgnade wirksam

[51] 2 Sam 7,23.
[52] 1 Sam 8,7.
[53] 1 Sam 8,3 und 8,22.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird und dadurch dem, dem sie gewährt wird, Wege der Umkehr offenhält. So wird die Zusage Gottes, durch die er dem »Haus Davids« Bestand verheißt, mit der Vorhersage verbunden: »Wenn er [dein Sohn] böse handelt, werde ich ihn schlagen mit Ruten der Menschen und ihn züchtigen mit Schlägen der Menschen. Aber meine Barmherzigkeit wird nicht von ihm weichen, wie ich sie von Saul abgewendet habe«[54].

c) *Die »Freude am Gesetz« und die Bedeutung des Rechts in der Ekklesia Israel*

Das Recht ist in der Überlieferung Israels weit mehr Priesterrecht als Königsrecht gewesen. »Die Thorah wird nie vom Priester weichen«[55]. Im Unterschied von anderen Nachbarvölkern werden Könige nicht für die Weisheit ihrer Gesetzgebung gerühmt – abgesehen von Josia, als dessen herausragende Leistung aber eine Reform des Kultrechts mit der strengen Konzentration des Gottesdienstes auf Jerusalem erwähnt wird. Dem priesterlichen Charakter des Rechts entspricht es, daß drei Rechtsgebiete ins Zentrum der Aufmerksamkeit rücken, die alle dem »Reinheitsrecht« zugehören: Speisegesetze, Kleidungsvorschriften und Ausfaltungen der »Tempel-Thorah«.

Dabei dienen die Speisegesetze vorwiegend der Vermeidung von Kult- und Mahlgemeinschaft mit den Verehrern fremder Götter. In diesen Zusammenhang gehört das Verbot des Blutgenusses, durch den sich manche Nachbarvölker einer Lebenskraft versichern wollten, die durch den lebenspendenden Tod einer Gottheit zunächst dem Acker, sodann aber den darauf weidenden Tieren mitgeteilt worden war. In den gleichen Zusammenhang gehört das Verbot, »Milchding und Fleischding« zu vermischen, weil es heidnischer Brauch war, »das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen«. Und aus der gleichen Abgrenzungs-Absicht ist es zu verstehen, daß der Genuß des Fleisches von Tieren, die bei den Nachbarvölkern bevorzugte Opfertiere waren, den Israeliten verboten wurde, vor allem der Genuß von Schweinefleisch. Auch manche Vorschriften, die als »sexualfeindlich« und spezieller als »frauenfeindlich« erscheinen, erklären sich aus der Abgrenzung gegen die Sakralisierung der Vorgänge von

[54] 2 Sam 7,14 f.
[55] Jer 18,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeugung und Geburt in den Kulten der Fruchtbarkeitsgötter bei den umliegenden Völkern.

Vorschriften über Kleidung und Haartracht gewannen vor allem für das Judentum in der Zerstreuung an Bedeutung, weil sie es ermöglichten, auch in fremder Umgebung den Angehörigen der eigenen Gemeinschaft rasch wiederzuerkennen.

Die Tempel-Thorah dagegen, die festlegte, durch welches Verhalten »in pro-fano« (im außer-gottesdienstlichen Alltag) der Israelit sich zur Teilnahme an den gottesdienstlichen Handlungen »in fano« (im heiligen Bezirk) tauglich mache (»Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen?«), konzentrierte sich auf Vorschriften, die wir heute »ethisch« nennen würden[56]. Unter diesen moralischen Bedingungen der Reinheit (Gottesdienstfähigkeit) werden vor allem die folgenden besonders betont: die Verpflichtung zur Redlichkeit des Wortes und zur Vertragstreue, vor allem aber zum Eintreten für die Armen und für die »Witwen und Waisen«, die im Konfliktsfall ihre Sache nicht selber vor Gericht vertreten können. Während also Speisevorschriften vorwiegend der Abgrenzung gegenüber den Fremden, Kleidervorschriften vorwiegend der Stärkung der Beziehung unter Gruppengenossen dienen, ist die »Ethisierung der Tempel-Thorah« ein zentrales Thema des Wettbewerbs mit den Edlen unter den Heiden, die lernen sollen, Israel wegen dieser weisen Gesetze zu bewundern und von da her auf die Weisheit seines göttlichen Gesetzgebers zu schließen[57].

Alle diese Vorschriften aber gelten als Ausfaltungen des einen, »großen Gebots«, in der Liebe zum einen Gott zur Ganzheit des Herzens, der Person und all ihrer Kräfte zu finden[58]. Die »Freude am Gesetz«, die ein Merkmal der Frömmigkeit Israels ist, ist also nicht nur Stolz auf das hochstehende Ethos, das aus diesem Gesetz spricht, sondern vor allem die Freude über eine Anleitung, die es gestattet, in den konkreten Situationen des Lebens immer neue Gelegenheiten zum Ausdruck dieser Gottesliebe zu finden – so wie ein Liebender sich an jeder neuen Entdeckung einer Möglichkeit freut, auch in sonst unscheinbaren Details des Alltags seiner Liebe Ausdruck zu geben. Daher wird auch die Fülle der Einzelvorschriften, die das Gesetz enthält, im Kontext israelitischer Frömmigkeit keineswegs als drük-

[56] »Wer unschuldige Hände hat und ein reines Herz« – Ps 24,3 f.
[57] Vgl. die schon zitierte Stelle Dt. 4,6–8.
[58] Dt. 6,4 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kende Last empfunden, von der der Mensch befreit zu werden wünschte, sondern im Gegenteil freudig begrüßt, weil sie es möglich macht, das ganze Leben mit einer Vielfalt von konkreten Ausdrucksgestalten der Gottesliebe zu durchziehen. Daraus erklären sich die Preislieder auf die Thorah, vor allem das »Goldene Alphabeth« des Psalms 119, von dem je eine Gruppe von Versen mit je einem Buchstaben des hebräischen Alphabeths beginnt. Der Gehorsam im Kleinen wird so zur »Schrift«, in der der »Text« der Gottesliebe buchstabiert werden kann. Der Tanz um die Thorah und mit der Thorah, bei dem die Vortänzer je eine Thorah-Rolle als »Braut« umfangen, ist ein bezeichnender Ritus am Fest »Gesetzes Freude«. Das »Joch der Gebote«, das der Fromme täglich auf sich nimmt und von dem deshalb im jüdischen Morgengebet die Rede ist, ist darum nicht weniger »süß« als das »Joch« des Liebesgebotes, von dem Jesus spricht[59], weil es das gleiche »große Gebot« zum Ausdruck bringt – wie das »Jugum«, von dem im Lateinischen die Ehe, das »Con-Jugium«, ihren Namen hat.

Damit ist freilich zugleich ein Kriterium angegeben, an dem die Gesetzesfrömmigkeit Israels sich messen lassen muß. Die Detail-Freudigkeit, mit der die Lehrer des Gesetzes dazu anleiten, in konkreten Lebens-Situationen Möglichkeiten des Ausdrucks menschlicher Liebe und Treue zu Gott zu entdecken, kann dazu umschlagen, daß sie verhindern, wozu sie verhelfen sollen: die freie Entfaltung einer sittlich-religiösen Phantasie, die in den alltäglichsten Verrichtungen und Unterlassungen Chancen freilegt, der »Ehre Gottes« zu dienen. Ein solches freies Spiel der sittlichen Phantasie ist ja überhaupt eine der Bedingungen sittlicher Praxis, während die phantasielose Feststellung, »hier sei nichts zu machen«, der geläufige Vorwand ist, sich jeder sittlichen Verpflichtung zu entziehen. Wird diese Phantasie durch die Fülle der Vorschriften nicht angeregt, sondern zum Schweigen gebracht, dann verwandelt sich das Gesetz tatsächlich zu einer »schweren Last«, die die Gesetzeslehrer auf die Schultern der Überlieferungsgenossen legen[60]. Der Bezug zum Großen Gebot der Gottesliebe gerät dann aus dem Blick. Und so bewährt sich auch mit Bezug auf das Gesetz die Regel, die im Verlauf der hier vorgetragenen Überlegungen mehrfach hinsichtlich anderer Organe der Überlieferung formuliert worden ist: Auch das Gesetz bewährt sich nur,

[59] Mt. 11,30.
[60] Vgl. die Kritik Jesu an den Gesetzeslehrern Mt. 23. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

indem es einen Kontext vorzeichnet, in den die Überlieferungsgenossen ihre eigenen Erlebnisse eintragen können, um sie als Erfahrung zu lesen, hier als religiös verstandene Inhalte ihrer sittlichen Erfahrung, vor allem in ihrer Begegnung mit dem notleidenden Nächsten. Auch das Gesetz ist in diesem Sinne eine Schule der Erfahrung – oder es verfehlt sein eigenes Ziel.

d) Charismatische Diener der Überlieferung: Das ausgezeichnete Beispiel: die Propheten

Alle Formen charismatischen Sprechens, Handelns und Sozialverhaltens, die in anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaften vorkommen und von denen an früherer Stelle die Rede war (s. o. S. 59 ff.), waren auch in der Ekklesia Israel bekannt. Und wenn die Propheten Israels die Bezeichnung »Nebi'ijm« trugen, ist dies wohl ein Anzeichen dafür, daß das Prophetentum in Israel seine historischen Wurzeln in jenen tanzenden und singenden Scharen geisterfüllter Männer hatte, »unter die Saul geraten war« und von denen »der Geist auf ihn übersprang«[61]. Aber gerade auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeit mit einem in vielen Religionen verbreiteten Phänomen der »Geistbegabung« tritt die spezifische Differenz des biblischen Prophetentums desto deutlicher hervor. Die Formen ekstatischen Verhaltens treten zurück; von einer willentlichen Herbeiführung solcher Zustände kann keine Rede sein. Gruppen von Prophetenmeistern und Prophetenschülern kommen zwar, wie das Beispiel von Elia und Elischa zeigt, noch vor. Aber der Akzent liegt so sehr auf dem einzelnen, von Gott zu König und Volk gesandten Boten, daß einer von ihnen, der Prophet Amos, sagen kann: »Ich bin weder ein Prophet (Nabi') noch ein Prophetenjünger (Ben-Nabi'), sondern … der Herr nahm mich von meiner Herde weg und sprach zu mir: Geh weg und sprich prophetisch (hinnabe') zu meinem Volk Israel«[62]. Unter allen Funktionen des Charismatikers ist es die des unmittelbar von Gott beauftragten Boten, die die Form und den Inhalt prophetischer Rede bestimmt. Und unter den Inhalten der Botschaft nehmen, ganz im Sinne der Überlieferung Israels, die Erinnerung an Gottes Weisung, die Aufdeckung der Schuld der Könige und des Volkes, die Ansage des göttlichen Gerichts und der Ruf zur Umkehr die zentrale Stelle

[61] 1 Sam 10,5–12.
[62] Amos 7,14 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein. Als ein Beispiel für viele sei an dieser Stelle die erste Prophetenrede aus dem Buche Jesaja zitiert: »Ein Ochse kennt seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn. Aber Israel kennt's nicht und mein Volk vernimmt's nicht … Höret das Wort ihr Fürsten von Sodom! Nimm zu Ohren das Gesetz unseres Gottes, du Volk von Gomorra! … Waschet euch, reinigt euch, tut euer böses Wesen fort von meinen Augen«[63]. Daß in Israel jenes Verständnis der Geschichte entstehen und sich festigen konnte, von dem an früherer Stelle die Rede war – ein Verständnis, dessen leitende Kategorien »Thorah« und »T'schubah« lauten – ist vor allem ein Verdienst der Propheten gewesen.

Wenn also gesagt werden konnte, die Überlieferung der Ekklesia Israel sei eine Schule der religiösen Erfahrung gewesen und diese besondere Art der Erfahrung habe durch das Hervortreten des historischen Bedeutungsmoments ihren unterscheidenden Charakter erhalten, dann kann jetzt hinzugefügt werden: In dieser Schule der Erfahrung sind die Propheten die wichtigsten Lehrer gewesen. Ihre unmittelbar Beauftragung durch Gott, ihre Visionen und Auditionen, ihre oft provokativen Zeichenhandlungen (etwa Hosea's Eheschluß mit einer Hure[64] oder das Auftreten des Jeremia mit einem auf seine Schulter gelegten und um seinen Hals verschlossenen Joch[65]), auch ihre Drohreden gegen Tempel und Königshaus dienen nicht dazu, an die Stelle der normativen Erinnerungen Israels andere, neue Inhalte zu setzen und so zum Verlassen der eigenen Geschichte aufzufordern. Sie sind von der Absicht geleitet, eben diese Geschichte so erfahren zu lassen, wie es der Überlieferung Israels entspricht: als die Geschichte von Auftrag, Sünde, Gericht und gnadenhafter Erhaltung, »damit Gott einen Rest übrigbehalte für ein großes Entrinnen«[66].

e) Erneuerungsbewegungen und Sonderbünde

Charismatiker können zu Begründern neuer religiöser Überlieferungsgemeinschaften werden; oder sie können, innerhalb bestehender religiöser Überlieferungsgemeinschaften, Schüler um sich sam-

[63] Jes 1, Vers 3, 10 u. 16.
[64] Hosea 1,2.
[65] Jer. 27,2.
[66] Vgl. die schon zitierte Stelle aus der Rede Josephs an seine Brüder in Ägypten Gen 45,7.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

meln und so zu Gründern von Erneuerungsbewegungen oder Sonderbünden werden, die nicht selten eine über die Überlieferungsgemeinschaft, aus der sie stammen, hinausgehende Missionstätigkeit entwickeln (s. o. S. 64 ff.). Unter den Propheten Israels ist nur von Elia die Gründung einer solchen Gemeinschaft berichtet, die offensichtlich an mehreren Orten »Niederlassungen« hatte und, über die Lebenszeit des Gründers hinaus, auf Dauer angelegt war. Der Bericht über die letzte Reise des Elia von Gilgal an den Jordan, auf der er in jeder Ortschaft am Wege eine Gruppe von Prophetenjüngern besucht[67], erinnert an Visitationsreisen späterer Mönchsväter zu ihren »Tochterklöstern«. Und die Erzählung von der Übergabe des Prophetenmantels an Elischa, von den Prophetenjüngern als Übertragung einer Vollmacht verstanden, liest sich wie der »Einsetzungsbericht« eines Amts-Übergabe-Ritus. Es ist auch kaum ein Zufall, daß sich in den Elischa-Erzählungen Motive finden, die später in den Legenden von Mönchsvätern wiederkehren, z. B. die Erzählung von der in den Fluß gefallenen Sichel, die Elischah auf wunderbare Weise wieder auftauchen läßt und dem Prophetenjünger zurückgibt. (Sie kehrt in der Benedictus-Legende wieder.)

Die Aufgabe derartiger Gemeinschaften von Prophetenjüngern scheint vor allem darin bestanden zu haben, den ebenfalls in Gruppen auftretenden Ba'als-Propheten wirksam entgegenzutreten. Ob sie darüber hinaus auf die »Formatio Mentis« der gesamten Überlieferungsgemeinschaft Einfluß gehabt haben, ist nicht überliefert. Vergleichbares gilt für die Sondergemeinschaft der »Rekabiter«, die sich von der Gesamt-Gemeinschaft der Israeliten dadurch absonderten, daß sie den Übergang vom Nomadentum zum Ackerbau verweigerten und keine alkoholischen Getränke zu sich nahmen. Als Beispiele der Sittenstrenge werden sie von Jeremia gelobt[68]. Möglicherweise hat ihr sittlicher Rigorismus auf Sondergemeinschaften der nachexilischen Zeit eingewirkt.

Sondergemeinschaften und Erneuerungsbewegungen hat es also in Israel gegeben. Aber erst nach dem Babylonischen Exil scheinen sie für die Überlieferungsgemeinschaft als ganze bedeutsam geworden zu sein.

---

[67] 2 Kön 2.
[68] Jer. 35,18 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

5. Die Ekklesia Israel und die »Fremdvölker«

Die Ekklesia Israel ist von ihrem Ursprung her und ihrem Selbstverständnis nach »ein Volk, das nicht ist, wie die anderen Völker«. Der Erinnerung an die »Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten« entspricht das Bewußtsein, daß das Verhältnis dieses Volkes zu seinem Gott auf einem Wechselspiel von göttlicher und menschlicher Wahlfreiheit beruhe und darum von vorne herein kein naturhaftes, sondern ein geschichtliches Verhältnis sei. Und der »Vorübergang Gottes«, der diese Herausführung möglich gemacht hatte, wurde als Gericht Gottes über die Götter Ägyptens verstanden und in der Rückschau als Gericht über alle Götter des Todes und der Fruchtbarkeit gedeutet. In diesem Gericht über die Götter erwies sich der befreiende Gott Israels als der Herr über die ganze Erde, der aus dieser universalen Herrschaft heraus sich in freier Entscheidung ein besonderes Volk als sein »Sondergut« erwählen konnte. Als »erwähltes Volk« lebt Israel in einer Welt, die fremden Göttern dient und sich dem wahren Gott, der auch das Schicksal der fremden Völker bestimmt, von den Ursprüngen her (seit Adam und Eva) entfremdet hat. Diese Welt verdankt ihren Fortbestand nur einer besonderen Erhaltungsgnade, die Gott »allen Kindern Noahs«, ja »allem Fleisch« in einem besonderen Bundesschluß zugesagt hat, obgleich er wußte, »daß des Menschen Herz Böses sinnt von Jugend auf«. Inmitten dieser gott-entfremdeten, zugleich aber von Gottes Erhaltungsgnade getragenen Welt hat das Volk den doppelten Auftrag: nicht »zurückzufallen in die alte Torheit«, vor der auch »die Väter jenseits des Stromes« nicht bewahrt geblieben waren, zugleich aber in dieser »Welt nach Babel« ein »Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein.

Daraus ergab sich ein spannungsreiches Verhältnis Israels zu den »Völkern«: Einerseits wird es in der Begegnung mit ihnen, ihren Gottkönigen und Fruchtbarkeitskulten immer neu an seine eigene Herkunft aus der Verehrung »fremder Götter« erinnert, denen die Väter jenseits des Stromes gedient haben, und erfährt zugleich die Versuchung, in den Dienst solcher Götter zurückzufallen, den eigenen Gott mit einem solchen Gott des Sieges und der Fruchtbarkeit gleichzusetzen und ihn deshalb unter dem Bild des »goldenen Jungstiers« zu verehren. Die Begegnung mit den Fremdvölkern wird dann vor allem als Quelle der Versuchung gesehen, »zu werden wie die anderen Völker«. Um dieser Versuchung entgegenzutreten, wird die Abgrenzung gegenüber den Völkern zur strengen Pflicht – bis hin zu

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem Gebot, überwundene Fremdvölker auszurotten[69]. Andererseits sind diese Völker die Adressaten, denen »die Herrlichkeit des Herrn zu verkünden« ist[70], damit sie ihn als den erkennen, denen auch sie ihre Existenz und ihren Fortbestand verdanken. Insbesondere soll ihnen deutlich gemacht werden, daß Gottes Weisung das heilsamste aller Gesetze ist[71], bis sie schließlich erkennen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, sich unter diese Weisung zu stellen, die »vom Zion ausgeht«[72].

Drittes Teilergebnis

Die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten und an das damit verbundene »Gericht über die Götter Ägyptens« bestimmt die Eigenart und das Selbstverständnis der Ekklesia Israel. Diese besondere religiöse Überlieferungsgemeinschaft weiß sich durch die freie Entscheidung eines Gottes, der von sich sagen kann »Mein ist die ganze Erde«, und der sich in einem Akt des Gerichts als Herr über die Völker und ihre Götter erwiesen hat, zum »Sondergut« dieses Gottes erwählt. So ist die Ekklesia Israel nicht nur aus dem »Sklavenhaus«, sondern im gleichen Akt aus einer gott-entfremdeten Welt herausgeführt worden, um ein Volk zu sein, das »nicht ist wie die anderen Völker«, zugleich aber dazu bestimmt ist, ein »Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein.

Die erste Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Wie kann die freie Erwählung durch Gott an kommende Generationen weitergegeben werden, ohne daß dadurch dieser Gott wieder zum Stammesgott wird, der seinem Volk ebenso zugehört, wie die Königs- und Landesgötter der Völker? Das setzt voraus, daß auch die rein physische Weitergabe des Lebens von den Vätern und Müttern zu den Söhnen und Töchtern zugleich als Ausdruck einer freien und ungeschuldeten »Erhaltungsgnade« verstanden wird, durch die Gott in allen Wechselfällen der Geschichte sich immer neu einen »Rest für ein großes Entrinnen« bewahren will.

Ist aber schon die rein physische Fortexistenz des Volkes eine

[69] Jos Kap. 23, sowie 1 Sam Kap 15.
[70] Ps 96,6.
[71] Dt. 4,7 f.
[72] Jes 2,2 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Äußerung dieser Erhaltungsgnade, dann muß die Ekklesia Israel von Generation zu Generation zur Schule einer besonderen Weise der Erfahrung werden, die es den Einzelnen gestattet, einen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen alles, was sie erleben, als eine Fülle von Gestalten dieser Erhaltungsgnade begriffen werden kann. Dies war möglich, weil die vier Bedeutungsmomente, die zu jeder Erfahrung gehören, im Lichte der Erinnerung an den »Vorübergang« des richtenden Gottes eine spezifische Gestalt gewonnen haben. Das »anagogische« (auf einen nach oben führenden Weg leitende) Bedeutungsmoment der Erfahrung wurde zur Quelle des Mutes, sich dem Gott anzuvertrauen, dessen »Angesicht mitgeht«, sodaß er sich mitten im Gericht immer neu als der rettende erweist. Das »tropologische« (immer neu eine Umkehr fordernde) Bedeutungsmoment, das in immer neuen Erfahrungsinhalten entdeckt werden konnte, wurde nun nicht mehr bloß als verpflichtender Anspruch, sondern zugleich als Zusage der »Gabe der Umkehr« verstehbar, in deren Kraft der Mensch auch aus der Verstrickung in Schuld immer neue Möglichkeiten finden kann, »Wege des Lebens« zu gehen. Damit gewann auch das »historische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, seine bleibende Denkwürdigkeit, eine neue Gestalt: Als Stunde der Entscheidung zwischen Tod und Leben konnte jede neue Gegenwart ihre unverwechselbare Kostbarkeit bewahren und blieb davor geschützt, als bloße »Wiederkehr des Gleichen« mißverstanden zu werden. Diese bleibende Denkwürdigkeit jeder einzelnen Stunde schließt nicht aus sondern ein, daß den Zeugnissen aus der eigenen Geschichte in jeder Situation auf neue Weise entnommen werden muß, auf welche Weise die Zusage göttlicher Treue vom Menschen in der jeweiligen Gegenwart beantwortet sein will. Darum kommen die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft mit dem Erzählen solcher Erfahrungen an kein Ende, weil die einmal erfahrenen Gnadenerweise Gottes in jeder neuen Situation neu von Gottes geschichtsmächtiger Treue sprechen werden: Sie sagen von diesem treuen Gott in neuen Lebenssituationen jeweils etwas Neues und Anderes – »alla agoreuousin«.

Die Kontinuität der so verstandenen Geschichte aber ließ sich nicht aus einem »Prinzip« nach einer Regel der Notwendigkeit deduzieren, sondern beruhte allein auf dem freien Vertrauen in Gottes ungeschuldete Treue, auf die der Mensch mit der ebenso freien Bereitschaft antwortet, immer neu in jeder seiner Lebenssituationen den Auftrag (Mizwah) zu entdecken, der seinen Lohn in sich selber enthält: »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auf-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

trag«. Nur so kann es gelingen, der göttlichen Weisung (Thorah) in den konkreten Situationen des Lebens Folge zu leisten. Als Anleitungen der Überlieferungsgenossen dazu, in ihrer eigenen religiös verstandenen sittlichen Erfahrung immer neu derartige Aufträge zu entdecken, in deren Erfüllung das Große Gebot der Gottesliebe sich konkretisiert, gewinnen auch die detaillierten Regelungen des Gesetzes ihre für die Ekklesia Israel typische Bedeutung.

Es scheint den Dienern an der Überlieferung Israels gelungen zu sein, auf solche Weise den Blick ihrer Hörer für das »anagogische, »tropologische«, »historische« und »allegorische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung zu schärfen. An der Aufgabe, in solcher Weise zu einer »Schule der Erfahrung« zu werden, ist die Überlieferung der Ekklesia Israel zu messen. Deshalb ist diese Aufgabe auch der Bewährungsmaßstab für alle Organe dieser Überlieferung, von den Vätern und Müttern über die Inhaber erblicher Ämter (vor allem den Königen und Priestern) bis zu den charismatischen Dienern dieser Überlieferung (vor allem den Propheten).

An diese Darstellung der Eigenart und des Selbstverständnisses der Ekklesia Israel schließt sich die zweite Frage an, wie diese besondere Überlieferungsgemeinschaft ihr Verhältnis zu »den Völkern« begreifen müsse. Dieses Verhältnis ist auf charakteristische Weise spannungsreich. Einerseits ist Abgrenzung von den Völkern verlangt, vor allem deshalb, weil sie für die Mitglieder dieser Überlieferungsgemeinschaft zu Quellen der Versuchung werden können, »in die alte Torheit zurückzufallen«[73]. Diese Versuchung wurde immer wieder in der Geschichte Israels durch die Neigung deutlich, den Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, nach dem Vorbild der Königs- und Landesgötter der Völker zu deuten, deren Symbol die Stierbilder sind, unter denen diese Völker ihre Götter verehren (z. B. der Apis-Stier der Ägypter oder der Baals-Stier der Kanaanäer). Die Erzählung vom »Tanz um den goldenen Jungstier« hat den Mitgliedern der Ekklesia Israel die Gefahr dieses Rückfalls bleibend vor Augen gestellt.

Andererseits hat der Gott Israels sich schon durch die Herausführung aus Ägypten als Herr auch über die Fremdvölker und ihre Götter erwiesen. Daraus ergab sich die Aufgabe, auch sie zum Lobe dieses Gottes einzuladen (»Lobet den Herrn, alle Völker, preiset ihn, alle Nationen«). Und Israels Zeugnis für die Vorzüglichkeit des Ge-

[73] Ps. 85,9.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

setzes sollte dieser Einladung Glaubwürdigkeit verleihen. Es gehört zu den bleibenden Aufgaben aller Organe der Ekklesia Israel, diese beiden Erfordernisse zu einem Ausgleich zu bringen, damit das von Gott erwählte »Sondergut« zugleich zu einem »Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

D Das Judentum, oder: Die neue Gestalt Israels nach der Babylonischen Gefangenschaft

Das, was wir religionshistorisch »Judentum« nennen, ist das Ergebnis einer tiefen Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel, aus der eine neue Gestalt dieser Überlieferungsgemeinschaft hervorging. Es handelt sich nicht, wie zuweilen behauptet wird, um eine ganz »neue Religion«, die an die Stelle der Religion des alten Israel getreten wäre, sondern um Israel in einer neuen Gestalt. Und diese aus der Krise des Exils hervorgegangene Gestalt war alsbald weiteren, tiefgreifenden Krisen ausgesetzt. Die Aufgabe der religiösen Institutionen war es nun, die Kontinuität der Geschichte über derartige Krisen hinweg aufrechtzuerhalten. Und eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie hat auch diese neue Aufgabe aus dem Wechselverhältnis von normativen Erinnerungen und immer neuen Erfahrungen neuer Generationen verständlich zu machen.

1. Der Untergang von Tempel und Königtum und das »Wunder« der Fort-Existenz Israels

a) Die Zerstörung von Samaria und Jerusalem als »horizont-verändernde Erfahrung«

Mit der Zerstörung Jerusalems ist ein Ereignis eingetreten, an dem der gesamte bisherige Erfahrungskontext der Ekklesia Israel zunächst zerbrach und nur in veränderter Gestalt wiederhergestellt werden konnte. Daß die Ekklesia Israel über diesen drohenden Traditionsbruch hinweg als Überlieferungsgemeinschaft erhalten bleiben konnte, machte eine Deutung nötig, die als geradezu exemplarischer Anwendungsfall und als ausgezeichnete Bewährungsprobe einer Theorie gelten kann, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht. Denn eine solche Theorie kann deutlich machen, auf welche Weise bestimmte Inhalte der Erfahrung die Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

samtstruktur des Erfahrungszusammenhangs verändern kann. Deshalb verspricht gerade hier eine solche Theorie einen fruchtbaren Ertrag für die philosophische Einübung in das Verständnis der Ekklesia Israel.

Zunächst nämlich ist die Zerstörung Samarias und Jerusalems für die Ekklesia Israel zum ausgezeichneten Fall einer Paradoxie-Erfahrung geworden, d. h. einer solchen, die sich der »Aufnahme«, dem »Déchesthai« in den bisherigen Erfahrungskontext, widersetzte und ihn dadurch zerbrach. Eine philosophische Theorie der Paradoxie-Erfahrung kann für deren Zustandekommen folgende Bedingungen benennen: »Ein ungeordnetes Bewußtsein wird durch nichts überrascht. […] Ein Bewußtsein dagegen, das sich über seine eigene Struktur im Unklaren ist, wird durch alles überrascht. … Nur ein geordnetes und seine Ordnungsprinzipien präzise formulierndes Bewußtsein ist fähig, die paradoxe Qualität des Erfahrenen recht zu ermessen«. Und daraus ist die Folgerung zu ziehen: »Das »alte Denken« macht durch seine Form diejenige Erfahrung vom Paradoxen möglich, die ihrerseits diese alte Form des Denkens für die Zukunft unmöglich macht«[1]. »Das Paradoxe ist so in den Erfahrungszusammenhang verwoben, daß es von dem gleichen Denken als wirklich bestätigt wird, vom dem es als unmöglich beurteilt wird. In solcher Beurteilung des Paradoxen aber spricht das »alte Denken« das Urteil über sich selbst«[2]. Soll daraus etwas anderes als bloße Verwirrung entstehen, dann muß aus der Erfahrung des Paradoxen das Anschauen und Denken in verwandelter Gestalt hervorgehen. Die Erfahrung des Paradoxen wird dann nicht nur zur horizont-aufsprengenden, sondern zugleich zur horizont-verändernden Erfahrung. Die so verstandene, horizontverändernde Erfahrung aber ist im ausgezeichneten Sinne das, was man »Erfahrung« nennt. »Erfahrung ist die an Inhalten sich vollziehende Verwandlung unseres Denkens im Ganzen«[3].

Wendet man diese Regel auf die Erfahrung von der Zerstörung Samarias und Jerusalems an, dann ergibt sich: Für die Ekklesia Israel, aber auch nur für diese, zeigte diese Erfahrung alle Merkmale, durch die eine Paradoxie-Erfahrung bestimmt ist. Paradox, d. h. horizont-aufsprengend, war die Erfahrung von der Zerstörung Samarias und

[1] R. Schaeffler, Die Wahrheit des Zeugnisses, in: P. W. Scheele und G. Schneider [Hrsg.] Das Christuszeugnis der Kirche, Essen 1970, 162 f.
[2] A. a. O. 166.
[3] R. Schaeffler, Die Vernunft und die Tatsachen, in: Catholica, Jahrg. 42 [1969] 285.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jerusalems nur für ein Anschauen und Denken, das durch die Erinnerung an das »Gericht über alle Götter Ägyptens« geprägt war, das die Herausführung Israels aus Ägypten möglich gemacht hatte. In diesem Gericht nämlich hatte der Gott Israels sich als der Herr auch über die fremden Völker und ihre Götter erwiesen. Nur so konnte sein Verhältnis zu seinem Volke als Ausdruck einer freien Erwählung verstanden werden. »Denn mein ist die ganze Erde, euch aber habe ich mir erwählt als ein Sondergut«. Dann aber wurden alle Wendungen in der Geschichte Israels (z. B. die Errettung aus der Übermacht der Philister) als immer neue Gestalten der göttlichen Treue zu seiner einmal getroffenen Wahl-Entscheidung deutbar. Die Zerstörung Samarias und Jerusalems und das Ende des davidischen Königtums konnten, in diesem Kontext verstanden, zunächst nur auf zweifache Weise verstanden werden: entweder als Aufkündigung der göttlichen Bundestreue oder als Anzeichen von Gottes Machtlosigkeit gegenüber Assur bzw. Babel und seinen Göttern. In beiden Fällen aber ging der Kontext verloren, in den bisher alle Widerfahrnisse in der Geschichte Israels eingetragen werden konnten, um sie »als Erfahrung zu lesen«. Was bisher als das »Bleibende im Wandel« und als das »Identische im Wechsel seiner Erscheinungsgestalten« gegolten hatte: die Bundestreue des »Herrn über die ganze Erde«, schien verloren; oder philosophisch gesprochen: Die religiös verstandene Kategorie der »Substanz« war unanwendbar geworden. Und Gleiches galt von der Kategorie der Kausalität, religiös verstanden als jene »ermächtigende Macht«, durch die Gott sein Volk zum freien Subjekt seiner Geschichte gemacht hatte, während es jetzt zum bloßen Objekt der Fremdbestimmung durch die Sieger geworden zu sein schien.

Diese Konsequenz ließ sich nur unter einer zweifachen Voraussetzung vermeiden: Die erste dieser Voraussetzungen bestand darin, daß auch noch die neue, paradoxe Erfahrung sich als Ausdruck der universalen Herrschaft des Gottes Israels verstehen ließ, der sich eines fremden Volkes als eines Werkzeugs bediente, durch das er das Gericht über sein sündig gewordenes Volk vollstreckte. Die zweite Voraussetzung aber bestand darin, daß auch dieses Gericht sich als eine, freilich sehr befremdliche, Erscheinungsgestalt der Bundestreue jenes Gottes begreifen ließ, der durch das Gericht sein Volk »reinigt wie das Silber im Schmelzofen«.

Diese beiden Voraussetzungen bildeten zugleich den Kern der Verkündigung der Exilspropheten. »An jenem Tag wird der Herr mit dem Messer, das er jenseits des Stromes gekauft hat, mit dem

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

König von Assur, euch den Kopf kahlscheren und die Schamhaare abrasieren; auch den Bart schneidet er ab«[4]. Das setzte freilich voraus, daß das Werkzeug des göttlichen Gerichts nicht wußte, daß es vom Gott Israels zu diesem Werk berufen war: »Doch Assur meint es nicht so, sein Herz plant es nicht so. Es spricht: Ich habe es ausgerichtet durch meine Kraft und durch meine Weisheit, denn ich bin klug«[5]. Darum wird das Werkzeug des Gerichts selber gerichtet, sobald es sein Werk getan hat. »Wehe dir, Assur, du Stock meines Zornes, du Knüppel meines Grimms in meiner Hand … Prahlt denn die Axt gegen den, der mit ihr hackt, oder brüstet die Säge sich vor dem, der mir ihr sägt?«[6]. Und rückschauend vom Gericht über dieses Werkzeug des Gerichts erweist auch die Zerstörung Samarias sich als Teil im göttlichen Heilsplan, der darauf ausgerichtet ist, sein unrein gewordenes Volk zu reinigen. »Ich will dich läutern, mehr als Silber, dich auserwählt machen im Schmelzofen des Elends«[7]. Damit war am Beispiel Samarias eine Deutungsweise gewonnen, die auch nach der Zerstörung Jerusalems angewandt werden konnte, um den Untergang von Stadt und Königtum als eine Phase in der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu begreifen und so die Kontinuität der eigenen Überlieferungsgeschichte wiederzugewinnen.

Erst dadurch wird es möglich, die Götter der Völker, denen diese ihren Sieg über Israel zuschreiben, zu »Nichtsen« zu erklären; nicht sie haben den Verlauf der Ereignisse bestimmt, sondern allein der Gott Israels. Die Völker aber haben, indem sie diesen Göttern zu dienen meinten, die Produkte ihrer eigenen Theoplasía angebetet – zunächst die Produkte ihrer religiösen Einbildungskraft, dann aber die Produkte ihrer Herstellung von Götterbildern. »Der Heiden Götzen sind nur Gold und Silber, ein Gemächte von Menschenhand«[8]. Der Übergang von der ausschließlichen Verehrung eines einzigen Gottes (Monolatrie) zur Behauptung von der Nicht-Existenz anderer Götter (Monotheismus) ist eine Frucht der horizontverändernden Erfahrung, die Israel in der Zerstörung von Samaria und Jerusalem gemacht hat.

Für das Selbstverständnis der Ekklesia Israel ergibt sich daraus eine bezeichnende Konsequenz: Sie hat das läuternde Gericht Gottes

[4] Jes 7,20.
[5] Jes 10,13.
[6] Jes 10,6.
[7] Jes 48,10.
[8] Ps 115,4 = Ps 135,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon durchlitten, das die Werkzeuge dieses Gerichts noch vor sich haben. Sie wird in beiderlei Hinsicht zum »Zeichen unter den Völkern«: Ihr durchlittenes Elend sagt den Völkern das ihnen bevorstehende Gericht an; und ihr Fortbestehen wird auch für die Völker zum Zeichen des Heils, das auch ihnen, im Durchgang durch das Gericht, zugedacht ist. Darum kann das neue Jerusalem, das der »Rest des großen Entrinnens« aufbauen wird, auch ihnen als Ziel der »Völkerwallfahrt« vor das Auge gestellt werden[9].

b) *Aufgaben der Überlieferung in der Zeit nach der Babylonischen Gefangenschaft und die Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung«*

Für das Judentum als die neue Gestalt der Ekklesia Israel nach dem Ende der assyrischen bzw. babylonischen Gefangenschaft stellte sich, wie für jede Überlieferungsgemeinschaft, die Aufgabe, ihre neue Situation im Lichte der Überlieferung zu verstehen, aber auch die Inhalte der Überlieferung im Lichte neuer Erfahrungen neu zu deuten. Angesichts des radikalen Einschnitts in der Geschichte der Ekklesia Israel, den die Zerstörung von Samaria bzw. Jerusalem bedeutet hatte, gestaltete sich diese Aufgabe besonders schwierig. Einerseits wurde der Neubeginn als so radikal erlebt, daß, anstelle einer bloß wehmütigen Erinnerung an das Vergangene, das Vergessen zum Gebot der Stunde werden konnte. »Gedenket nicht mehr des Früheren und erinnert euch nicht mehr des Vorigen. Denn siehe, ich schaffe ein Neues«[10]. Andererseits sollte Israel in dem Neuen, das nun geschah, nicht das Wirken eines bisher unbekannten Gottes erkennen, sondern die Macht und Herrlichkeit des Einen, der sich »der Erste und Letzte« nannte[11]. Das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes, das sich während der Exilszeit von der Weigerung, fremden Göttern zu dienen, zu der Behauptung von der Nicht-Existenz aller fremden Götter entwickelt hatte, wurde nun zum Grund der Gewißheit, daß die Geschichte Israels, ja die Geschichte der ganzen Welt, über alle Katastrophen und Neu-Anfänge hinweg, eine Einheit bilde. Und der Erweis dieser Einheit der Geschichte wurde vor allem darin gesucht,

[9] Jes 2,3.
[10] Jes 43,19.
[11] Jes 44,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß das Frühere auf eine zunächst verborgene Weise die Verheißung des Kommenden schon in sich enthielt.

An früherer Stelle – bei der Beschreibung jener religionshistorischen Krisen, aus denen neue Religionsformen im entstehenden Europa hervorgegangen sind – wurde gesagt: Die Entdeckung, daß die bestehende Welt sich in einem unhaltbaren Zustand befindet, hat die Aufgabe entstehen lassen, inmitten »dieser Welt« als »Bürger der kommenden« zu leben, zugleich aber in der bestehenden Welt die Antizipationsgestalten eines Hoffnungszieles zu entziffern, die die Frommen ihres Weges in die kommende Welt gewiß sein lassen (s. o. S 104 ff.). Das gilt, wie sich gezeigt hat, auch für die Ekklesia Israel. Sie findet in allen Inhalten ihres Gedenkens, aber auch in allen neuen Erfahrungen immer neuer Generationen, jene Treue Gottes bezeugt, dessen »Angesicht mitgeht« und so das »wandernde Gottesvolk« auch auf ganz unvorhersehbaren Wendungen seines Weges der Kontinuität seiner zukunftsoffenen Geschichte gewiß sein läßt. Diese auf Gottes Treue gegründete Einheit der Geschichte ist der umfassende Kontext, in den alle Erinnerungen und gegenwärtigen Erlebnisse eingetragen werden müssen, um als Erfahrung gelesen werden zu können (s. o. S 140 ff.). Nun aber, in der Erfahrungswelt des Judentums als einer neuen Gestalt der Ekklesia Israel, gewinnen jene Hoffnungszeichen, die es in Geschichte und Gegenwart zu entziffern gilt, den besonderen Charakter eschatologischer Verheißungen. Im Lichte dieser Verheißungen sollen die »Zeichen der Zeit« als Anzeichen der nahe bevorstehenden Vollendung gelesen werden.

So wurde die Befreiung der Väter aus dem Sklavenhaus Ägypten und ihre Hineinführung in das ihnen verheißene Land als die vorausweisende Gestalt der Befreiung ihrer Söhne und Töchter aus Assur und Babel und der Erbauung des »neuen Jerusalem« verstanden. Und die Bundesschlüsse mit den Vätern, vor allem der Bundesschluß am Sinai, verwiesen, so verstanden, über sich hinaus auf den »neuen und ewigen Bund«, von dem Jeremija gesprochen hatte. Dieser »neue Bund« setzte den alten nicht außer Kraft, sondern brachte ihn zur Vollendung, und dies durch ein Gesetz, das »in die Herzen der Menschen geschrieben« wurde, sodaß »keiner mehr der Belehrung durch einen anderen bedarf«[12]. Und was von den göttlichen Taten in der Geschichte galt, daß sie nämlich die Verheißung kommender Taten einer nicht mehr überbietbaren Endzeit schon in sich

[12] Jer 31,33 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

enthielten, das galt auch von den göttlichen Worten. Das einmal gesprochene Wort mußte zugleich als die Verheißung des endzeitlich Kommenden gelesen werden. Darum konnte an der schon zitierten Stelle, an der Gott sich als der »Erste und Letzte« bezeichnet, fortgefahren werden: »Habe ich es nicht vorhergesagt und angekündigt vor euren Ohren? Ihr selbst seid meine Zeugen.«[13].

Die zentrale Aufgabe der Überlieferung bestand in dieser Situation darin, die normative Erinnerung an Gottes Taten und Worte in der Geschichte so auszulegen, daß sie als Verheißungen des Kommenden gedeutet werden konnten, und damit zugleich Kriterien an die Hand gaben, an denen des Verständnis der Gegenwart sich bewähren mußte. Die Inhalte des gegenwärtigen Erlebens erhielten ihre Stelle in einem Erfahrungs-Kontext, in welchem sie, als »Zeichen der Zeit«, auf eine Zukunft bezogen werden konnten, die durch Gottes Taten und Worte in der Vergangenheit verheißen war. Wer in den Schriften forscht, ohne daraus eine Anleitung zu gewinnen, die es ihm gestattet, die »Zeichen der Zeit« zu deuten, wird nun zum »Toren«, der noch hinter die Alltagsklugheit zurückfällt, die die Anzeichen kommender Witterung zu entziffern vermag[14].

Die Kategorien von Verheißung und Erfüllung wurden so zu den zentralen Kategorien für den Aufbau eines Kontextes, in welchem die einzelnen Erlebnisse buchstabiert werden mußten, um als Erfahrung gelesen zu werden. Daraus freilich entstand ein besonders schwer lösbares Methodenproblem. Die Anwendung der Kategorien von Verheißung und Erfüllung auf überlieferte Texte leitete dazu an, in diesen Texten eine Bedeutung zu entdecken, die deren ersten Hörern und Lesern noch verborgen war. Diese hatten in diesen Texten nicht die Vorhersage einer Zukunft, sondern die gegenwärtige Zuwendung Gottes bezeugt gefunden. Daraus entstand für die neuen Leser, die das »Ende der Tage« nahe glaubten, die Gefahr, den »historischen« Sinn der Texte zugunsten des »allegorischen« zu vernachlässigen. Was an diesen Texten zur Zeit ihrer Entstehung verstanden werden konnte, erschien, so verstanden, eher als die Verhüllung eines Bedeutungsgehalts, der erst zur Zeit des nahe bevorstehenden Endes erkennbar wurde. Daraus aber ergab sich nicht nur ein Problem für die gelehrte Schriftauslegung, sondern vor allem eine Gefahr für das Selbstverständnis der Ekklesia Israel. Denn das Bekenntnis zu dem

[13] Jes 44,8.
[14] Vgl. Mt 16,1–7.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einen Gott, der »der Erste und der Letzte« ist, verlangte ein Verständnis der Geschichte, in der der gleiche Gott zu jedem Zeitpunkt sich den Menschen zugewandt hat, den Vätern nicht weniger als ihren spätesten Söhnen und Töchtern. Und dieses Verständnis der Geschichte mußte verlorengehen, wenn eine Auslegung der Worte und Taten Gottes sich darauf ausrichtete, in ihnen nichts anderes als eine Verheißung zu finden, die als solche den Früheren noch verborgen geblieben wäre. Versuche einer solchen Auslegung sind immer wieder in der jüdischen Geschichte unternommen worden, am deutlichsten in der »Kabbalah«, deren Ursprünge bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurückreichen und dort u. a. in manchen der »Qumran-Texte« bezeugt sind. Schon jetzt aber darf darauf hingewiesen werden, daß die bei manchen christlichen Vätern leitende Vorstellung »Novum in Vetere latet [!], Vetus in Novo patet« die Neigung begünstigt hat, die heilschaffende Zuwendung Gottes zu *jeder* Generation der Geschichte Israels zu einem bloß verschlüsselten »Vorzeichen« abzuwerten, das erst die *letzte* Generation zu entziffern vermag, die dem Ende der Tage nahe ist.

Ein für das Selbstverständnis der Ekklesia Israel dringliches Problem bestand also darin, wie der Verheißungs-Charakter des Früheren mit der Kostbarkeit jeder Stunde in der Geschichte Israels zusammenzudenken sei, weil jede dieser Stunden auf unverwechselbare und zugleich bleibend denkwürdige Weise die Stunde der Begegnung mit dem einen und stets gleichen Gott gewesen ist. Nicht das Begriffspaar »Verhüllung/Enthüllung«, sondern der an früherer Stelle in der hier vorgelegten Untersuchung vorgeschlagene Begriff der »antizipatorischen Präsenz« scheint geeignet, den Verheißungscharakter jeder historischen Stunde mit der ungeteilten Heilsgegenwart Gottes zusammenzudenken. Nur so wird es zugleich möglich, den »Sensus historicus« der Überlieferungszeugnisse mit ihrem »Sensus allegoricus« zu versöhnen, d. h. mit dem in jedem dieser Zeugnisse implizierten Impuls, sie in jeder neuen Stunde neu zu lesen. Das im Neuen Testament überlieferte Jesuswort, Abraham habe den Tag des Messias gesehen und sich gefreut, geht (nach einem Hinweis, den ich Jakob Petuchowski verdanke) vermutlich auf ein Lied zurück, das zum Fest »Gesetzes Freude« gehört, und gibt im Kontext dieses Liedes der Überzeugung Ausdruck, daß jeder der Väter und unter ihnen vor allem Abraham auf antizipatorische Weise ein Zeitgenosse der Vollendung gewesen ist: Am Festtag »Gesetzes Freude« sind die frühesten Väter mit ihren spätesten Söhnen und Töchtern zu einer ein-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zigen Festversammlung vereint. Die Identität des einen Gottes hebt, so verstanden, die Differenz der historischen Stunden nicht auf, verleiht aber jeder von ihnen und damit jedem Zeugnis aus der Geschichte eine bleibende Denkwürdigkeit, deren Eigenart freilich in jeder neuen Stunde neu entdeckt werden muß.

c) Der Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik

An früherer Stelle wurde deutlich: Es bedurfte der Wirksamkeit besonderer charismatischer Diener an der Überlieferung, wenn es gelingen sollte, die Erfahrung von der Zerstörung Samarias und Jerusalems nicht zu einer horizont-zerstörenden, sondern zu einer horizont-verändernden Erfahrung werden zu lassen und in diesen neuen Erfahrungs-Horizont die alte Erfahrung von der Herausführung aus Ägypten gemeinsam mit der neuen Erfahrung von der Fortexistenz Israels auch nach dem Verlust von Tempel und Königtum aufzunehmen. Die Anleitung dazu, einen solchen Erfahrungshorizont aufzubauen, ist die Aufgabe der Exils-Propheten gewesen. Nun aber hat sich gezeigt: Für diesen neuen Erfahrungs-Horizont sind die Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung« konstitutiv. Diese finden sich schon in den Texten der Exilspropheten, z. B. an der schon erwähnten Stelle bei Deutero-Jesaja. Aber jene Auffassung von der Geschichte, die in diesen Kategorien impliziert ist, wurde erst entwickelt, als die Prophetie in die Apokalyptik überging.

Den Anlaß dazu bot die gleiche Erfahrung, von der auch die Exils-Propheten ausgegangen waren, die Zerstörung von Stadt, Tempel und Königtum, und die von den Propheten dafür gegebene Deutung, diese Katastrophe sei ein Gericht gewesen, zu dessen Vollstrekkung Gott sich der Heidenvölker bedient habe. Der weiterführende Gedanke, der den Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik bildete, besagte nun: Diese Indienstnahme der Völker und ihrer Könige für das Gericht Gottes über ein ungetreues Volk war der Inhalt eines göttlichen »Ratschlusses«, der geheim gehalten werden mußte, um sein Ziel zu erreichen. Hätte Nebukadnezar gewußt, daß er mit der Eroberung Jerusalems den Willen des Gottes Israels vollstreckt, dann hätte er sich dafür nicht zur Verfügung gestellt, weil er dann zugleich gewußt hätte, daß die »Zuchtrute« verbrannt werden wird, wenn sie ihren Dienst getan hat. Erst »am Ende der Tage« konnte dieser »geheime Ratschluß« den Völkern und ihren Königen durch die dazu erwählten Zeugen offenbar gemacht werden. Darum gehört das Auf-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

treten des Apokalyptikers selbst zu den Anzeichen dafür, daß das »Ende der Tage« nahe ist.

Diese Überzeugung, daß dieses Ende der Tage nahe herbeigekommen sei, entsprang zunächst der Erfahrung Israels, jenes Gottesgericht schon durchlitten zu haben, das den Völkern noch bevorsteht; zugleich aber wurde diese Überzeugung zum Rechtfertigungsgrund dafür, den bisher geheimgehaltenen Gottesplan nun auch den Fremdvölkern kundzumachen. In diesem Bewußtsein konnte Daniel die Aufgabe übernehmen, sich vom König der Babylonier zum »Obersten der Sterndeuter« einsetzen zu lassen[15]; freilich nahm er diesen Auftrag nur an, nachdem er durch seine Traumdeutungen bewiesen hatte, daß ihm, im Gegensatz zu den »Weisen und Sterndeutern« der Babylonier, der geheime Ratschluß Gottes bekanntgemacht worden sei[16].

Damit aber verändert sich auch das Verhältnis Israels zu den Fremdvölkern. Indem der Apokalyptiker kraft seines besonderen Auftrags, auch die Heiden dazu befähigt, die »Zeichen der Zeit« zu verstehen, macht er ihnen zugleich deutlich, daß auch sie ihre Geschichte nur begreifen, wenn sie darin das Wirken des Gottes erkennen, den sie bisher nicht kannten. Da aber dieser Gott, auf eine ihnen zunächst verborgene Weise, auch ihr Geschick in seinen Händen gehalten hat, werden sie zugleich lernen, sogar ihre bisherige Verehrung fremder Götter als Ausdruck eines Suchens nach dem für sie bisher »unbekannten Gott« zu begreifen. Auf solche Weise konnten jüdische Gelehrte in der Zerstreuung das Gespräch mit den hellenistischen Philosophen suchen, um ihnen zu zeigen, daß all ihre »Liebe zur Weisheit« erst durch das Studium der Thorah an ihr Ziel gelangen kann. Wie Daniel der »wahre Sterndeuter« gewesen ist, so war Mose der »wahre Philosoph«, und die Philosophie der Völker ist ein bloß tastender Versuch gewesen, zu entdecken, was ihnen nur durch die Auslegung der Thorah bekanntgemacht werden kann. (Auf die Bedeutung dieses Gesprächs zwischen dem jüdischen Rabbi und dem griechischen Philosophen für die Entstehung der Theologie ist an früherer Stelle schon hingewiesen worden, s. o. S 147 ff.). Es liegt ganz auf der Linie dieser Tradition, wenn Jesus im Johannesevangelium zu der Samariterin sagt. »Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen«[17], oder wenn Paulus zu den Athenern

[15] Dan 2,48.
[16] Dan 2,27 ff.
[17] Joh 4,22.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sagt: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkündige ich euch«[18]. Solchen neutestamentlichen Formulierungen scheint eine geprägte Form jüdischen Sprechens aus der Zeit des Zweiten Tempels zugrundezuliegen, die das nach-exilische Verständnis vom Verhältnis Israels zu den Völkern zum Ausdruck bringt.

An der Gestalt des Daniel wird nicht nur der Übergang von der Exils-Prophetie zur Apokalyptik deutlich, sondern auch der neue Kontext, in den die Ekklesia Israel nun alle ihre Erlebnisse einordnete, um sie »als Erfahrung lesen« zu können. Alle Widerfahrnisse, denen diese Ekklesia in ihrer leidvollen Geschichte ausgesetzt war, aber auch die Ereignisse in der gesamten Geschichte der Völker und ihrer entstehenden und wieder vergehenden Königreiche, wurden nun als »Zeichen« verstanden, an denen mit wachsender Deutlichkeit der göttliche Ratschluß abzulesen war. Und der Rückblick in die Vergangenheit wurde zur Schule, in der gelernt werden konnte, in der jeweiligen Gegenwart »die Zeichen der Zeit« zu erfassen und zu verstehen. Erst im Lichte der so gedeuteten Gegenwart konnte die Vielfalt der überlieferten Zeugnisse von den Erfahrungen früherer Generationen dem einen, umfassenden Gesamtzusammenhang eingeschrieben werden, in welchem auch sie sich als Phasen in der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes verstehen ließen. Im Lichte dieser Deutung aber veränderte sich das Verständnis der Zeit. Erst jetzt wurden »die Zeiten« zu Abschnitten der einen, auf ein vorgegebenes Ziel hin verlaufenden Zeit.[19].

d) Die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts

Die veränderte Struktur des Erfahrungshorizonts, der aus der »horizont-verändernden Erfahrung« der Zerstörung von Stadt, Tempel und Königtum und aus der weiteren Erfahrung von der Fortexistenz der Ekklesia Israel im Durchgang durch diese Katastrophe hervorging, hat erst durch die Deutung der Apokalyptiker seine dauerhafte Gestalt gewonnen. Die besondere Struktur dieses Kontextes wird an der Eigenart der Anschauungsformen und Begriffe ablesbar, insbesondere an der Anschauungsform der Zeit, am Begriff des Bleibenden im Wandel und des Wesens in den wechselnden Gestalten seines

[18] Apg 17,23.

[19] Zur Bedeutung der Apokalyptik für die entstehende Geschichtsphilosophie in Europa vgl. R. Schaeffler, Einführung in die Geschichtsphilosophie, [1]1971, [2]1980, [4]1991.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Erscheinens (der Kategorie der Substanz) und am Begriff jener Gesetzmäßigkeit, die die Vielfalt der Ereignisse zur geordneten Einheit eines Geschehnis-Zusammenhanges verbindet (der Kategorie der Kausalität).

Wird die Geschichte am Leitfaden der Begriffe von »Verheißung« und »Erfüllung« gedeutet, und wird das Verhältnis zwischen beiden auf Gottes Treue zurückgeführt, dann gewinnt die Zeitanschauung eine besondere Gestalt. Erst jetzt wird sie als die eine, allumfassende Ordnung aller Ereignisse begriffen, und zwar primär der unvorhersehbaren Ereignisse der Geschichte, nicht der gesetzmäßig-notwendigen Ereignisse des Naturgeschehens. Erst im Judentum entstehen deshalb die Versuche einer »absoluten Chronologie«, in die auch die Geschehnisse in der Geschichte der fremden Völker eingetragen werden kann. Diese Zeit aber ist, im Unterschied vom Zeitverständnis der »Völker«, endlich, ja ihr Ende steht nahe bevor und verleiht der jeweils gegenwärtigen Stunde eine besondere Kostbarkeit. Die Auffassung von einer linearen und zugleich endlichen Zeit, die von einem Anfang zu einem Ziele läuft, ist erst durch den Übergang von der Prophetie zur Apokalyptik möglich geworden.

Innerhalb der so verstandenen Zeit kommt es darauf an, die »Stunde« nicht zu versäumen. Wer die »Zeichen der Zeit« nicht erkennt, gerät in die Gefahr, jene heilbringende Anrede Gottes zu überhören, die den Hörer dazu einlädt, »Anteil an der kommenden Welt« zu gewinnen. Zugleich aber erweist sich in der Rückschau auch jeder vergangene Augenblick transparent für die gleiche heilschaffende Zuwendung Gottes, und zwar nicht nur für die gott-gewirkten Ursprünge (das gehört zu den allgemeinen Eigenschaften der religiös erfahrenen Zeit), sondern auch und vor allem für die antizipatorische Real-Präsenz der Vollendung. Wer an der kommenden Welt Anteil gewinnt, wird dort zugleich allen früheren Generationen wiederbegegnen, denen Gott sich auf je besondere Weise zugewandt hat, und so »mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen«. In der eschatologischen Zukunft versammeln sich »die Zeiten« zu einer einzigen Gegenwart.

Die Kategorie der Substanz, der Begriff des Bleibenden im Wandel und des Wesens im Wechsel seiner Erscheinungsgestalten, leitet nun dazu an, in allen Worten und Taten Gottes an seinem Volk, ja an der ganzen Menschheit, die immer neue Zusage des kommenden Heils ausgesprochen zu finden. Dieses Verheißungswort ist in allen Tat- und Wort-Offenbarungen Gottes ausgesprochen worden, auch

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn seine volle Bedeutung erst »am Ende der Tage« hervortreten wird. Die jüdische Mystik, deren Ursprünge schon bis in das vorchristliche »Buch der Jubiläen« zurückreicht, hat dieses Verständnis des Bleibenden im Wandel in dem Gedanken zum Ausdruck gebracht, allen Geschöpfen, die durch Gottes Wort geschaffen sind, seien die Buchstaben des göttlichen Namens eingeschrieben, der dem Mose am Brennenden Dornbusch offenbar gemacht worden ist und dennoch für diese ganze Weltzeit der »abgetrennte«, unaussprechliche Name (Schem mephorasch) bleibt und erst am Ende der Tage ausgesprochen werden kann[20]. Aber auch außerhalb des speziell mystischen Verständnisses machte das Begriffspaar »Verheißung – Erfüllung« es nötig, in immer neuen Situationen die Zeugnisse der Überlieferung neu zu lesen, um ihnen die eine, bleibende und dem Bundesvolk Bestand gewährende Verheißung zu entnehmen, in deren Licht die Gegenwart verstanden werden mußte.

Damit aber verändert sich auch das Verständnis von Kausalität. Die Entscheidungen über den Verlauf der Geschichte stehen allein in Gottes Hand; er bedient sich zur Verwirklichung seines Ratschlusses gleichermaßen der Einsichtigen und der Toren, der Frommen und der Frevler. Was später die Theologen die »Allein-Ursächlichkeit« des göttlichen Heilswirkens nennen, ist in dieser Geschichtsdeutung der Apokalyptiker begründet. In dieser Hinsicht vollzieht sich, nach diesem neuen Verständnis, Gottes weltmächtiges Wirken nicht mehr als freimachende Freiheit, die den Menschen zu einer eigenverantwortlichen Gestaltung seiner Lebensverhältnisse tauglich macht, sondern als die Realisierung eines Plans, dem die Menschen gerade durch ihre Unwissenheit und auch durch ihre bösen Absichten dienen. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß die törichten und bösen Menschen dem göttlichen Gericht verfallen. Aber es schließt ein, daß keine menschliche Torheit und Bosheit der göttlichen Geschichtslenkung widerstehen kann.

e) Die neue Bedeutung der »Schriftgelehrsamkeit« und ein neues Organ der Überlieferung: der Rabbi

Wird die Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft am Leitfaden der Begriffe »Verheißung« und »Erfüllung« erzählt, dann macht dies

[20] Vgl. Gerschom Scholem, Studien zur jüdischen Mystik, Judaica 3, Frankfurt a. M. 1950, 17 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eine stets neue »relecture« der überlieferten Zeugnisse nötig, weil sich nicht nur der »Verheißungsgehalt« vergangener Ereignisse, sondern auch der »Verheißungsgehalt« solcher Zeugnisse immer neu darin bewähren muß, daß er es möglich macht, in der Gegenwart die »Zeichen der Zeit« zu erkennen. Aus dieser Aufgabe wird es verständlich, daß der Stand der »Schriftgelehrten« zur Zeit des Zweiten Tempels eine früher so nicht gekannte Bedeutung für die jüdische Überlieferungsgemeinschaft gewann.

Der jüdische Rabbi – ein Organ der Überlieferung, das in dieser Form erst zur Zeit des Zweiten Tempels auftritt – ist Inhaber eines besonderen Amts innerhalb der Ekklesia Israel. Er hat in anderen religiösen Überlieferungsgemeinschaften zwar Analogien, aber kein Äquivalent. (Die vergleichbare Stellung des Rechtsgelehrten im Islam erklärt sich wohl daraus, daß die Ekklesia Israel in mancherlei Hinsicht zum Vorbild für die islamische »Umma« geworden ist.) Darum ist in denjenigen Teilen der hier vorgelegten Untersuchung, die sich mit religiösen Traditionen und Institutionen im Allgemeinen befaßt haben, von diesem besonderen Stand nicht die Rede gewesen. Denn er unterscheidet sich von jenen Spezialisten der Interpretation und hermeneutischen Argumentation, die in vielen Überlieferungsgemeinschaften vorkommen, durch eine besondere rituelle Form der Amts-Übertragung. Darum sollen im Folgenden, durch Vergleich mit anderen Überlieferungsgemeinschaften, die Eigenart dieses besonderen Amtes und die Voraussetzungen für seine Entstehung wenigstens kurz skizziert werden.

α) Die Eigenart des jüdischen Rabbinats

Auch in solchen Gemeinschaften, deren wichtigste Ämter erblich sind, gibt es nicht nur Charismatiker, die sich auf eine unmittelbare Beauftragung durch Gott berufen, sondern auch Träger von Funktionen, die ihnen auf andere Weise als durch den Erbgang übertragen werden, vor allem durch Ernennung (von seiten der übergeordneten Autorität) oder durch Wahl (von seiten derer, denen der künftige Funktionsträger dienen soll). In religiösen Gemeinschaften tritt als dritter Modus der Loswurf hinzu, durch den die Gottheit befragt werden soll, wem sie eine bestimmte Aufgabe und die dazu erforderliche Vollmacht übertragen will. Alle drei Verfahren gestatten mannigfache Formen der Kombination, etwa die Wahl aus einem von der übergeordneten Autorität bestimmten Kandidatenkreis, die Ernennung aus einem Kreis vorher gewählter Kandidaten, aber auch den

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Loswurf, der zwischen mehreren vorher gewählten Kandidaten entscheidet. Derartige Kombinationen von Wahl und Loswurf sind etwa aus der Verfassung der Athener bekannt. Wo aber Ernennungen und Wahlen stattfinden, wird die Entscheidung vom Urteil über die Qualifikation der Kandidaten abhängen, so beispielsweise dann, wenn ein König nach geeigneten Personen Ausschau hält, die er zu Beratern ernennen und denen er bestimmte Entscheidungs-Vollmachten übertragen will, aber auch dann, wenn einem Wahlgremium Kandidaten zur Auswahl vorgestellt werden. Dann spielt für die Übertragung solcher Ämter der Nachweis spezieller Kenntnisse und Fähigkeiten eine wichtige Rolle, die teils durch Ausbildung, teils durch einschlägige Erfahrung erworben worden sind.

All dies gilt auch für religiöse Überlieferungsgemeinschaften. Auch hier wird ernannt, gewählt und nach Qualifikationen gefragt. Und auch hier ist der Nachweis, bei einem bestimmten Meister die entsprechenden Kenntnisse erworben und unter seiner Anleitung einschlägige Erfahrungen gemacht zu haben, für die Wählenden und Ernennenden eine wichtige Entscheidungshilfe. Besonders wichtig wird dieser Nachweis dann, wenn innerhalb einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft bestimmte Schriften kanonische Geltung besitzen, d. h. als traditionsbegründend gelten und zugleich als Kriterien zur Beurteilung der Tradition anerkannt sind. Dann nämlich müssen sich bestimmte Formen der Überlieferung, die sich herausgebildet haben, durch ihre Übereinstimmung mit derartigen kanonischen Schriften als legitim ausweisen (s. Band I, 2. Teilerg., S 320 ff. u. 3. Teilerg., S 389 ff.). Der Gebrauch solcher kanonischer Schriften setzt deren Auslegung voraus; und zur Abwägung divergierender Auslegungs-Vorschläge müssen Argumentationsverfahren entwickelt werden. Weil aber dazu besondere Kenntnisse und Fertigkeiten erforderlich sind, bildet sich innerhalb solcher religiöser Überlieferungsgemeinschaften die Sondergruppe der Auslegungs- und Argumentations-Spezialisten heraus, die später »Schriftgelehrte« oder, vor allem im Christentum, »Theologen« genannt werden – ein nicht-erbliches, aber für die Überlieferungsgemeinschaft unentbehrliches Amt[21].

Einen wichtigen, in der Religionsgeschichte nicht sehr häufig

[21] Zu den Bedingungen, unter denen innerhalb religiöser Überlieferungsgemeinschaften diese besondere Gruppe entstehen kann, vgl. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument, 223 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vollzogenen Schritt in der Geschichte dieser Gruppe von Amtsträgern stellt es nun dar, wenn ein Lehrer oder eine Gruppe von Lehrern den Schülern nicht nur die notwendigen *Voraussetzungen* zur Erfüllung dieser Aufgabe vermittelt und dies erforderlichen Falles durch ein mündliches oder schriftliches Zeugnis bescheinigt, sondern den Anspruch erhebt, auch die *Vollmacht* zur Ausübung dieses Dienstes zu übertragen, und wenn sie für diesen eigenen Akt der Übertragung die Anerkennung der religiösen Überlieferungsgemeinschaft findet. Der neu entstandene Stand der »Schriftgelehrten« gewinnt damit das Recht zur Selbstergänzung. (Daß in Europa seit dem Mittelalter die Universitäten dieses Recht in Anspruch nehmen, erklärt sich wohl daraus, daß sich die »Büchergelehrten« in mancherlei Hinsicht am Vorbild des Rabbi orientierten, der »im Gesetz des Herrn forscht bei Tag und bei Nacht«.)

Eine solche Übertragung der Vollmacht setzt in der Regel voraus, daß sie in einem rituell geregelten, für die Gemeinschaft eindeutigen Akt vollzogen wird. Die Schriftgelehrten in Israel haben diesen Schritt vollzogen und übertrugen nun ihr Amt vom Lehrer auf den Schüler durch einen eigenen Ritus, vor allem durch Gebet und Handauflegung vor Zeugen. Auf solche Weise ist in der Ekklesia Israel in der Zeit des Zweiten Tempels das Rabbinat als ein eigenes, selbständiges Amt entstanden. Der Rabbi ist weder König noch Priester, sondern gewinnt seine Funktion durch die »Kette der Handauflegungen«, die sich gewöhnlich auf ein besonders angesehenes Schul-Haupt zurückführt.

β) Historische Voraussetzungen seines Entstehens

Es waren nun besondere historische Bedingungen, unter denen dieses Amt innerhalb der Ekklesia Israel seine herausragende Bedeutung erlangt hat: Eine wichtige Voraussetzung bestand in der »Kult-Zentralisation«, die in den Königsbüchern der Bibel mit dem Namen des Königs Josia verbunden wird, auch wenn Ansätze dazu vermutlich weiter zurückreichen. Der Tempel in Jerusalem wurde zur einzig legitimen Stätte des Opferkultes erklärt – allem Anscheine nach um gewissen Gefahren der Religionenvermischung entgegenzutreten, die sich an anderen »heiligen Stätten« im Lande eingeschlichen hatten. Damit verloren zugleich auf dem flachen Lande die Priester ihre Bedeutung und wurden dafür nur in recht bescheidenem Ausmaße dadurch entschädigt, daß ihnen das Recht eingeräumt wurde, reihum am Tempel in Jerusalem gewisse gottesdienstliche Funktionen aus-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuüben[22]. Für das »Volk auf dem Lande« (am ha-arez) hatte dies zur Folge, daß sie nur unter erschwerten Bedingungen, durch eine Reise nach Jerusalem, einen Priester aufsuchen konnten, um die Weisung Gottes (Thorah) zu erfragen. Ihr Gottesdienst war nun ein opferloser und priesterloser Lese- und Gebetsgottesdienst geworden. Und da der Versammlungsleiter dieser gottesdienstlichen Versammlung (»Rosch ha-Knessiah« – »Synagogenvorsteher«) gewöhnlich nicht über eine spezielle Schrift-Gelehrsamkeit verfügte, blieb das »Volk auf dem Lande« ohne ausreichende Unterweisung. Diese Lücke wurde durch den, oft von Ort zu Ort ziehenden, Rabbi geschlossen. Ihm legte man nun Zweifelsfragen über die Auslegung der kanonischen Texte und der darin enthaltenen göttlichen Weisung vor[23]. Und in Jerusalem wurden sie, neben den Priestern, zu sachkundigen Mitgliedern des »Hohen Rates«[24].

Weit wichtiger als für die jüdische Landbevölkerung in Palästina wurde das Rabbinat für die Juden in der Zerstreuung. Sie konnten selbst in der Zeit, in der der Zweite Tempel stand, nur mit großer Mühe und zumeist nur einmal oder wenige Male im Leben zu den großen Festen nach Jerusalem pilgern, so bedeutend diese Wallfahrt auch gewesen ist[25]. Der Regelfall für das Diaspora-Judentum war, daß ein Rabbi als Gesetzeskundiger befragt wurde, nicht identisch mit dem Synagogenvorsteher, auch kein Priester, aber in größeren Gemeinden mehr und mehr zum festen Amtsträger werdend. Aus dem Wander-Rabbi war der Gemeinde-Rabbiner geworden. Und entsprechend stieg in der Diaspora die Bedeutung der großen Rabbinenschulen. Sammlungen rabbinischer Schriftauslegungen wurden, neben der Bibel, zu der wichtigsten Mitteln, die jüdische Lehre (Talmud) überlieferungsfähig zu erhalten. Das Studium der Lehre, nun verstanden als das Studium der Zeugnisse solcher Schrift-Gelehrsamkeit, wurde zur Pflicht nicht nur für angehende Rabbiner, sondern

[22] Vgl.dazu im Neuen Testament den Bericht über Zacharias, der, obgleich er nicht in Jerusalem wohnte, durch Loswurf dazu bestimmt wurde, bei einer bestimmten Gelegenheit in Jerusalem das Rauchopfer darzubringen – Luk 1,5 f.

[23] Vgl dazu im Neuen Testament die an Jesus gerichteten Fragen: »Rabbi, welches ist das große Gebot im Gesetz?« – Mt. 22,36 – oder »Rabbi, was muß ich tun, um das ewige Leben zu haben?« – Luk 10,25.

[24] Daher im Neuen Testament die Redewendung. »Da versammelten sich die Hohen Priester und Schriftgelehrten« – Mt 26,3 et alibi.

[25] Vgl. im Neuen Testament die Bemerkung: »Es waren aber in diesen Tagen Juden in Jerusalem … aus allen Völkern unter dem Himmel … Parther, Meder, Elamiter … – Apg. 2,5 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

für jeden Juden. Neben der regelmäßigen Mitfeier des Gottesdienstes wurde der jahrelange Besuch eines »Lehrhauses« zum wichtigsten Mittel jener »Formatio Mentis«, die nötig war, um normative Erinnerungen und gegenwärtiges Erleben zum einen Kontext der Erfahrung zu verknüpfen.

Durch diese Entwicklung wurde die Ekklesia Israel befähigt, auch die Zerstörung des Zweiten Tempels zu überleben. Die Legende, wonach während der Belagerung Jerusalems durch die Römer ein Rabbi namens Jochanan, in einem Sarg versteckt, aus der Stadt gebracht wurde, um nach der Zerstörung der Stadt an der »Synode von Jamnia« teilzunehmen, bringt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß das Rabbinat es gewesen ist, das nach dem Ende des Tempel-Dienstes die Sammlung des »Restes für ein großes Entrinnen« übernehmen konnte. Die göttlichen Gaben von Thorah und T'schubah, von Zuspruch der göttlichen Weisung und von Aufruf zur Umkehr, blieben so der Ekklesia Israel erhalten und bestimmten weiter die Weise, wie sie ihren Auftrag und ihre Geschichte verstehen konnte.

Während der Zeit des Zweiten Tempels aber fiel der rabbinischen Schriftauslegung eine besondere Aufgabe zu: In den schweren inneren und äußeren Krisen, denen sich das Judentum in dieser Periode seiner Geschichte ausgesetzt sah, mußten aus der Auslegung biblischer Zeugnisse Kriterien gewonnen werden, um den erhofften »Wiederhersteller Israels« von »Verführern des Volkes« zu unterscheiden. Und ein besonders wichtiges Kriterium bestand darin, herauszufinden, ob auf eine bestimmte Person, von der die Wiederherstellung Israels erhofft wurde, die Verheißungen zutreffen, die sich aus den biblischen Zeugnissen erheben lassen. Diese Fragestellung lag, wie an späterer Stelle zu zeigen sein wird, auch den Konflikten Jesu mit den »Schriftgelehrten« zugrunde.

2. Das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels und die neu aufbrechenden Krisen seiner Geschichte

a) Das »Neue Jerusalem« und der »Neue Bund«: Die Erwartung ihrer Unzerstörbarkeit und ihre Enttäuschung

Das »Judentum« ist nicht einfach das Fortleben eines der zwölf Stämme Israels, des Stammes Juda, nach den Katastrophen von 722 (Zerstörung Samarias durch die Assyrer) und 586 (Zerstörung Jerusalems

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die Babylonier). Es ist eine neue Gestalt der »Ekklesia Israel« als ganzer, der auch Teile der übrigen Stämme Israels angehörten, vor allem der Stamm Benjamin, aber auch Teile der Nordstämme im erst jetzt so genannten »Galiläa« und eine Vielzahl verstreuter Gemeinden »unter allen Völkern unter dem Himmel«. Und diese neue Gestalt ergab sich aus dem doppelten Bewußtsein: daß der Untergang beider Königreiche von »Juda« (mit der Hauptstadt Jerusalem) und »Israel« (mit der Hauptstadt Samaria) Ausdruck eines göttlichen Gerichts über ein »ungetreu« gewordenes Gottesvolk gewesen sei, und daß ein »Rest des Entrinnens« dieses Gericht aufgrund einer besonderen göttlichen Erhaltungsgnade überlebt habe, während das gleiche Gericht den »Heidenvölkern« noch bevorstehe.

Die Rückkehr eines Teiles der Verbannten in die alte Heimat, der Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels, beschrieben in den Büchern Esra und Nehemija, konnte deswegen nicht als einfache Wiederherstellung des früheren Zustands begriffen werden, sondern wurde als etwas »Neues«, ja »Unerhörtes« verstanden, das Gott »im Angesicht aller Heidenvölker« gewirkt habe[26]. Das wiedererbaute und in diesem Sinne »zweite« Jerusalem und in ihm der »zweite Tempel«, ihrer *Erscheinungsgestalt* nach bescheidener als das »erste Jerusalem« und der »erste Tempel«[27], trugen nun ihrem *Bedeutungsgehalt* nach die Verheißung ewigen Bestandes an sich, weil das Feuer des Gerichts schon hinter ihnen lag. Ein zweites Gericht über das neue Jerusalem galt nun als ebenso ausgeschlossen wie eine zweite Sintflut über die ganze Welt[28]. Darum galt der neue Tempel im neuen Jerusalem zugleich das als Zeichen eines »neuen Bundes«, der im Unterschied zum alten nie mehr gebrochen werde und deswegen auch nie wieder zum Rechtsgrund eines göttlichen Gerichts werden könne[29].

Nun kann es als eine allgemeine Regel der Religionsgeschichte gelten: Je mehr eine bestimmte religiöse Überlieferung dazu führt, eine bestimmte gegenwärtige oder nahe bevorstehende Lebensgestalt der Überlieferungsgemeinschaft »eschatologisch aufzuwerten«, d.h für die unüberbietbare Weise zu halten, wie ein »Letztes« inmitten

[26] Von den Königen dieser Völker wird deshalb gesagt: »Was sie nie gehört haben, das sehen sie nun« Jes. 52,15.
[27] Vgl. Esra 3,12.
[28] Vgl. Jes. 54,9–14.
[29] Vgl. Jer 31, 31–34.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

der Geschichte gegenwärtig wird, desto anfälliger wird eine solche religiöse Überlieferung für Krisen. Diese ergeben sich, wenn neue Erfahrungen dieses Bewußtsein erschüttern, die Vollendungsgestalt des Verhältnisses zu Gott oder dem Heiligen schon erreicht zu haben[30]. Solche Krisen brachen nun in der Geschichte des Judentums auf und erzwangen erneut eine Re-Interpretation der gesamten Geschichte der Ekklesia Israel.

Schon das Eindringen Alexanders des Großen in das Allerheiligste des Tempels, von den Juden als dessen »Schändung« empfunden, noch mehr aber die Aufstellung von Bildern fremder Götter im Heiligen Bezirk durch die Seleukiden, schließlich die Gewalt, mit der hellenistische Könige die Bewohner aller ihrer Provinzen, auch der Satrapie »Jehud«, zur Verehrung ihres Gott-Königtums zwingen wollten, gewannen in dieser Situation den Charakter eines religiösen Skandals. Denn nun schien wirklich einzutreten, was der Verheißung widersprach, die dem »zweiten Jerusalem« und dem »zweite Tempel« gegeben war.

b) *Eine neue Deutungs-Aufgabe und die Entstehung neuer Sondergemeinschaften*

In dieser Lage konnte der Versuch nicht gelingen, die neuen Katastrophen-Erfahrungen allein mit denjenigen Mitteln zu deuten, mit denen die Exils-Propheten den Untergang des »ersten Jerusalem« und des »ersten Tempels« gedeutet hatten. Den Königreichen Juda und Israel hatte vorgeworfen werden können, durch den Dienst an fremden Göttern das göttliche Gericht auf sich gezogen zu haben, mochte es sich dabei um Fruchtbarkeitskulte gehandelt haben, die »neben« dem Tempelgottesdienst »unter jedem grünen Baum« geübt worden waren[31], oder auch nur um die Duldung des Kults fremder Götter durch die Vertreter auswärtiger Großmächte im Lande (auf dem »Berg des Ärgernisses« vor den Toren von Jerusalem) oder durch ausländische Königstöchter, die zu Frauen jüdischer Könige geworden waren[32]. Wenn dagegen zur Zeit des Zweiten Tempels von einer neuen »Sünde des Volkes« und von einem drohenden oder

[30] Vgl. R. Schaeffler, Religions-immanente Gründe religionshistorischer Krisen, in: H. Zinser [Hrsg.] Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 243–261, insbes. 253 ff.
[31] Vgl. Jes 57,5; Jer 3,6 u. 3,13.
[32] 1 Kön 11,1–8.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schon geschehenden neuen göttlichen Gericht gesprochen werden sollte, dann konnte der Grund dafür nicht in einem Rückfall in den Götzendienst der Heiden gesucht werden. Von ihnen hielt man sich nun nicht nur im Gottesdienst, sondern auch im Alltag sorgfältig fern, betrat ihre Häuser nicht, nahm mit ihnen keine gemeinsamen Mahlzeiten ein und setzte sich bis in Haartracht und Kleidung hinein von ihnen ab. Neue Unheilserfahrungen schienen nun nur noch eine einzige Deutung zuzulassen: mangelnde Treue des Volkes zum göttlichen Gesetz in all seinen Einzelbestimmungen.

Die Rettung aus dem göttlichen Gericht konnte deswegen nur dadurch gesucht werden, daß sich innerhalb der Ekklesia Israel zunächst Sondergruppen bildeten, die sich vom »Volk im Lande« durch immer strengere Einhaltung des Gesetzes unterschieden und von diesem »abtrennten«. (Von dem Verbum »Parasch« = »Abtrennen«, haben die »Peruschijm« = »Pharisäer« ihren Namen.) In einem zweiten Schritt wollten derartige »abgetrennte« Sondergruppen die radikale Erneuerung der ganzen Ekklesia Israels vorbereiten. Ein Ausdruck dieses Selbstverständnisses sind die Erzählungen von den »Makkabäischen Brüdern«, die bereit waren, für die Einhaltung von Speisegesetzen das Martyrium zu erleiden. Nur solchen »Liebhabern der Reinheit« (Ohabej Kashruth) konnte die Abschüttelung des neuen Jochs heidnischer Könige und die neue Weihe des geschändeten Tempels gelingen (vgl. die neue Tempelweihe durch Judas Makkabäus und ihre bleibende gottesdienstliche Gedächtnisfeier am Channukah-Fest).

Das freilich schloß die Überzeugung ein, daß das wiedererbaute Jerusalem und selbst das durch die Makkabäer wiedererrichtete Königtum nicht mit jenem »neuen Jerusalem« identifiziert werden konnte, das vor aller Gefahr des Rückfalls in die Sünde und des göttlichen Gerichts für immer bewahrt bleiben sollte. Das »neue Jerusalem« galt nun, in der jüdischen Apokalyptik, als ein »himmlisches Jerusalem«, das, von Gott selbst im Himmel erbaut, noch darauf wartet, zur Erde niederzusteigen (so etwa beim »syrischen Henoch«). Und diese Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen »irdischen« und dem kommenden »himmlischen Jerusalem« wurde noch dringlicher, als, durch die Fremdherrschaft der Römer, die Gefahr einer neuen Zerstörung von Stadt und Tempel sich abzeichnete. Nun entstanden innerhalb des Judentums neue Sondergruppen (die Essener, aber auch die schon erwähnten Pharisäer), die den Nachfahren der Makkabäer, die sich nach Hasmon, dem Großvater der »Makkabäi-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

schen Brüder«, »Hasmonäer« nannten, allzu große Bereitschaft zu Kompromissen mit den Römern vorwarfen und deshalb auf einen anderen »Wiederhersteller Israels« warteten und sich durch strengste Gesetzestreue auf dessen Ankunft vorbereiteten. In manchen Kreisen wurde der wiederkommende Elia als dieser »Wiederhersteller« erwartet[33], andere erwarteten diese Wiederherstellung vom kommenden Messias[34].

Da jedoch in dieser Situation nacheinander oder auch gleichzeitig mehrere charismatische Führer auftraten, die den Anspruch erhoben, der erwartete »Wiederhersteller« zu sein, wurde es zur leitenden Frage, auf welchem Wege Kriterien zu finden seien, an denen die Frage entschieden werden konnte: »Bist du es, der da kommen soll, oder haben wir einen anderen zu erwarten?«. Und um ein solches Kriterium zu gewinnen, wurde es notwendig, »Zeichen zu fordern«, an denen der wahre Heilsbringer von »Verführern des Volkes« unterschieden werden konnte. (Schon an dieser Stelle sei ein vorwegnehmender Hinweis gestattet: Wenn der Apostel Paulus feststellt »Die Juden fordern Zeichen«, dann beschreibt er diese aus der Situation der Ekklesia Israel heraus entspringende Notwendigkeit, ebenso wie es für die »Griechen« notwendig war, »nach Weisheit zu suchen«, um nach dem Verfall der politisch-moralischen Autoritäten in der Konkurrenz der Volksredner, die sich um die Zustimmung der Bürger bewarben, die wahren von den falschen »Führern des Volkes« – »Demágogoi« – zu unterscheiden.) In der Entscheidung der Volksmassen zwischen Jesus von Nazareth, der Gott seinen Vater nannte, und dem gleichnamigen »Jesus Sohn des Vaters« (Jesus Bar-Abba), der als »Aufrührer« (Widerstandskämpfer) aufgetreten war, tritt diese Situation, die nach Entscheidungs-Kriterien verlangte, auf besonders dramatische Weise hervor. (Daß auch »Barabbas« – »Sohn des Vaters« – den Namen Jesus trug, ist freilich nur in einigen Matthäus-Handschriften bezeugt, während die meisten den Eigennamen dieses »Aufrührers« fortgelassen haben, vermutlich weil die Namensgleichheit mit Jesus von Nazareth ihnen skandalös erschien.)

Ein weiterer vorwegnehmender Hinweis sei an dieser Stelle erlaubt: Die Frage nach Unterscheidungszeichen, an denen der wahre Wiederhersteller erkannt werden kann, blieb innerhalb des Judentums weit über die Zeit Jesu hinaus aktuell. Denn immer wieder tra-

[33] Vgl. Mt. 17,11.
[34] Vgl. Apg 1,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten Personen auf, die diesen Anspruch erhoben, Anhänger um sich sammelten und dann freilich neue Katastrophen in der jüdischen Geschichte heraufführten, am deutlichsten »Bar Kochba«, dessen Aufstand gegen die Römer zur neuen Zerstörung Jerusalems durch Hadrian führte, der auf den Trümmern der Stadt die römische Kolonie »Aelia Capitolina« errichtete. Aber noch im 17. Jahrhundert konnte Sabbatai Zwi solche Erwartungen erregen – und enttäuschen. Aus solchen Erfahrungen entstand schließlich der wachsende Zweifel, ob die Heilserwartung sich überhaupt auf eine bestimmte Person richten dürfe, oder ob der Begriff des »Messias« als das personifizierte Ideal einer kommenden Zeit der Gerechtigkeit und des Friedens zu verstehen sei. Ein solcher »Messianismus ohne Messias« hat vor allem in jüngerer Zeit im Judentum viele Anhänger gefunden.

Das am Leitfaden der Kategorien von »Verheißung« und »Erfüllung« gewonnene Verständnis der Überlieferung gab nun auch die Kriterien an die Hand, an denen die oben erwähnte Frage entschieden werden konnte, welcher gegenwärtig auftretende Charismatiker der erwartete »Wiederhersteller« sei: Wer diesen Anspruch erhob, mußte sich an den normativen Texten der Überlieferung als der Verheißene ausweisen können[35]. Wer diesen Anspruch eines bestimmten »Prätendenten« zurückwies, mußte umgekehrt aufzeigen, daß sein Auftreten den aus der Schrift zu erhebenden Verheißungen widersprach[36]. Insoweit spiegeln die Reden und Gegenreden, von denen die Evangelien berichten, eine Argumentationslage, die durch die Situation der Ekklesia Israel zur Zeit des Zweiten Tempels notwendig geworden war.

c) Die Einheit des Judentums in der Differenz zwischen den »Juden im Lande« und den »Juden in der Zerstreuung«

So sehr die Rückkehr eines »Rest des Entrinnens« (Sch'erith ha-pletha) aus dem babylonischen Exil in das Land der Väter einen wichtigen Einschnitt in der Geschichte der Ekklesia Israel darstellte, so wenig darf doch vergessen werden, daß ein großer Teil der Zerstreuten nicht von der Möglichkeit der Rückkehr Gebrauch machte, sondern weiterhin in der Zerstreuung lebte. Auch sie wurden nun »Juden« genannt, ohne Rücksicht auf ihre Herkunft aus dem einen oder an-

[35] Vgl. Joh 5,39.
[36] Vgl. Joh 7,52.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

deren der zwölf Stämme. Auch sie wußten sich Jerusalem verbunden, unternahmen gelegentliche Wallfahrten dorthin und entrichteten Beiträge zum Unterhalt des Tempelkults. Aber diese Gemeinsamkeit hob eine bleibende Differenz nicht auf: Das »Diaspora-Judentum« entwickelte eigene Formen des religiösen wie des profanen Lebens. Das wichtigste Unterscheidungsmerkmal war die Ausgestaltung eines Gottesdienstes ohne Opfer, den es zwar auch im Lande, in räumlich von Jerusalem weiter entfernten Gemeinden gab, der aber in der Diaspora auch an den hohen Festen weitgehend den Tempel-Gottesdienst ersetzte. Entsprechend trat dort die Bedeutung des Priestertums zurück. Sofern Angehörige priesterlicher (kohanitischer) Familien anwesend waren, spendeten sie den »aaronitischen Segen«; aber auch wo dieser nicht gespendet werden konnte, wurde der Gottesdienst als vollgültig erachtet. Dieser wurde teils als »Haus-Liturgie« an den Sabbathen und den Festen gefeiert, teils als »synagogale Liturgie« in den Versammlungshäusern (Synagogen). Das zweite Unterscheidungsmerkmal war eine andere Weise des Umgangs mit den »Heiden«. Während die Juden im Lande den Umgang mit Nicht-Juden nach Möglichkeit vermieden, entwickelte das Diaspora-Judentum eine erfolgreiche Mission, gewann »Proselyten«, die sich der jüdischen Gemeinde anschlossen und sich beschneiden ließen, aber auch »Gottesfürchtige«, die, ohne Mitglieder der Gemeinde zu werden, deren Versammlungen besuchten und die jüdische Verehrung eines einzigen Gottes, oft aus philosophischen Gründen, als die angemessene Form der Frömmigkeit anerkannten. Der Dialog mit Proselyten und Gottesfürchtigen war auch der soziale Ort, an dem eine jüdische Philosophie sich entwickeln konnte, die die Überlieferung der Väter auf eine Weise dolmetschte, die auch für gebildete Nicht-Juden verständlich und zustimmungswürdig erschien.

Wiederum sei eine vorwegnehmende Bemerkung gestattet: Die Heidenmission der jungen christlichen Gemeinde fand ihren Weg weitgehend auf den Spuren der jüdischen Missionstätigkeit; die Predigt vor »Proselyten und Gottesfürchtigen« stand nicht selten am Anfang der christlichen Gemeindebildung. Und selbst die ersten »Christenverfolgungen« sind, in den Augen der Verfolger, eher Judenprogrome gewesen, weil man die jungen christlichen Gemeinden nicht von den Gruppen jüdischer Proselyten unterschied.

Für das Judentum als Überlieferungsgemeinschaft bedeutete dies: Es gab von nun an das »eine Judentum« nur in der Gestalt unterschiedlicher »Judentümer«. Denn das Diaspora-Judentum entwik-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kelte, je nach seiner gesellschaftlichen und kulturellen Umgebung, unterschiedliche Weisen des Lebens und der Frömmigkeit. Die Aufgabe, die Einheit des Judentums in der Verschiedenheit seiner regionalen Ausprägung zu sichern und einer Entfremdung zwischen den jüdischen Gemeinden in den verschiedenen Ländern entgegenzuwirken, hat, so lange der Zweite Tempel stand, die Entstehung eigener Organe der Überlieferungs-Sicherung notwendig gemacht: das Amt des »Sendboten« (Meschullach – Apóstolos), der im Auftrag des Hohen Rates von Jerusalem Gemeinden in der Diaspora besuchte und, oft mit jurisdiktioneller Vollmacht ausgestattet, auftretende Streitfragen über die Legitimität oder Illegitimität »neuer Wege« des Glaubens und Lebens entschied. (Saulus, der vor seiner Bekehrung ein solcher »Sendbote« gewesen war und die Christen als Anhänger eines »neuen Weges« verurteilte, ist nach seiner Bekehrung ein solcher »Meschullach« geblieben und konnte deswegen, obgleich er nicht zu den »Zwölfen« gehörte, auch bei ihnen Anerkennung als »Apóstolos« finden.)

Nach dem Ende des Zweiten Tempels entfiel auch das Amt des »Sendboten«, und auch die Institution des Synhedrium hat nur noch kurze Zeit fortbestanden. Künftig fehlte dem Judentum jede mit Rechtsvollmacht ausgestattete Zentralinstanz. Desto wichtiger war für die Einheit des Judentums in der Verschiedenheit seiner regionalen Ausprägungen die Gemeinsamkeit der Liturgie, die es jedem Juden gestattete, an jedem Orte, an dem er eine jüdische Gemeinde antraf, aktiv am Gottesdienst teilzunehmen. Deshalb wurden nur mit großer Vorsicht in die Texte und Riten der Liturgie regionale Sonderformen eingefügt. (Die Bildung unterschiedlicher »sephardischer« und »aschkenasischer« Gemeinden am gleichen Ort und erst recht die Gründung von »Reform-Synagogen« mit eigener, oft in der jeweiligen Landessprache gefeierter Liturgie, sind in der Geschichte des Judentums sehr junge Phänomene. Und erst im wiedererrichteten Staate Israel ließ das Nebeneinander solcher Gemeinden Probleme entstehen, zu deren Lösung eine eigene Religionsbehörde, die »Halle Salomos« [Hejchal Schelomoh], mit paritätischer Besetzung ihrer Spitzenfunktionen, notwendig wurde.)

Die Existenz und die Eigenart des Diaspora-Judentums war eine wichtige Voraussetzung dafür, daß das Judentum die Zerstörung Jerusalems und des Zweiten Tempels und die Erklärung der »Aelia Capitolina« zu einer für Juden »verbotenen Stadt« überleben konnte. Andererseits scheint das »hellenistische Judentum« weitgehend in

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der sich ausbreitenden Christenheit aufgegangen zu sein, sodaß diejenigen, die Jesus von Nazareth nicht als den Messias anerkannten, ihre Identität durch eine weitgehende »Re-Hebraisierung« des religiösen Lebens sicherten. Diese Abgrenzung führte dazu, daß der »alexandrinische Kanon« Heiliger Schriften, wie sie in der »Septuaginta« enthalten sind und zur Bibel des hellenistischen Judentums, aber auch zum »Alten Testament« der Christen wurden, zugunsten des Kanons der »hebräischen Bibel« verworfen wurde – eine Differenz, die Jahrhunderte später innerhalb der Christenheit konfessionsbildend wurde, weil die Reformatoren allein die Bücher der »hebräische Bibel« als Bestandteile des »Alten Testaments« anerkannten und diejenigen Schriften, die nur im »alexandrinischen Kanon« enthalten waren, als »Apokryphen« bezeichneten.

d) Die besonderen Aufgaben der jüdischen Überlieferung in der Diaspora

Für eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie ist die Entstehung des Diaspora-Judentums nicht nur deswegen belangvoll, weil hier wesentliche Merkmale der christlichen Ekklesía vorgebildet worden sind. Ebenso wichtig ist die Frage, wie die Überlieferung der Väter in der speziellen Gestalt, die sie im Judentum angenommen hatte, gerade unter den Bedingungen der Diaspora zu einer »Schule der Erfahrung« werden konnte. Der Erfahrungskontext des Judentums ist, wie sich gezeigt hat, wesentlich durch den Gedanken bestimmt, daß die überlieferten Zeugnisse der Vergangenheit eine Verheißung enthalten, die erst in einem »neuen Bund« und im »neuen Jerusalem« ihre eschatologische Erfüllung finden werden. Nun zeigte aber die Erfahrung der Zeit des Zweiten Tempels: Der »neue Bund«, der ohne Gesetzeslehrer auskommt, weil er den Menschen »ins Herz geschrieben« ist, und das »neue Jerusalem«, dem die Zusage endgültiger Unzerstörbarkeit gilt, konnten auch in der erneuerten Treue zum Gesetz und im wieder errichteten Zweiten Tempel von Jerusalem nur ihre verheißungsvolle Antizipation, nicht ihre Vollgestalt gefunden haben. Darum entwickelte gerade das Diaspora-Judentum eine besondere Art der Jerusalem-Frömmigkeit, für die ein Moment eschatologischer Hoffnung charakteristisch war. Und es war und blieb diese eschatologische Jerusalem-Frömmigkeit, die es auch nach der Zerstörung des Zweiten Tempels gestattete, den Verheißungsgehalt der Überlieferung mit der gegenwärtigen Diaspora-Erfahrung zu einem

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kontext zusammenzuschließen, innerhalb dessen alle immer neuen Wendungen der jüdischen Geschichte ihren Ort und ihre Bedeutung erhielten.

Man hielt, auch nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, an der Erinnerung an den Opferkult fest, rezitierte, vor allem im »Mincha-Gebet«, die zu diesem Opferkult gehörigen Texte und wurde nicht müde, um die Wieder-Errichtung des Tempels zu beten, »rasch, in diesen unseren Tagen«. Aber die Hoffnung auf das neue Jerusalem und den neuen Tempel war nun eng mit der Hoffnung auf »einen neuen Himmel und eine neue Erde« und auf die »Herausführung aller Verstorbenen aus ihren Gräbern« verbunden (besonders deutlich im Kaddisch-Gebet am offenen Grabe der Verstorbenen). Und der Abschiedsgruß beim Trinken des letzten Bechers am Pessach-Fest »Dieses Jahr als Knechte, nächstes Jahr als Freie, diese Jahr hier, nächstes Jahr in Jerusalem« wurde jahrhundertelang nur von Wenigen als Aufforderung an die Mitfeiernden empfunden, sich sofort auf die Reise nach Palästina zu machen, von allen Beteiligten aber als die Zusage, in der bald anbrechenden »kommenden Welt« zu Mitfeiernden der eschatologischen Liturgie zu werden. Diese wird freilich, der herrschenden Erwartung gemäß, an dem gleichen Ort stattfinden, an dem der Tempel Salomons stand. Aber die Errichtung des »neuen Jerusalem« und seines »Neuen Tempels« wird mit der Heraufführung des »neuen Himmels und der neuen Erde« zusammenfallen. Deshalb kann auch den Verstorbenen ins offene Grab zugerufen werden: »Und ihr werdet's erleben und ganz Israel wird's erleben. Dazu sprechen wir: Amen«.

Das schloß nicht aus sondern ein, daß das »dieser Weltzeit« zugehörige Jerusalem als Zeichen und Unterpfand dieser eschatologischen Hoffnung gewertet wurde. Auch für diejenigen, die nicht die Absicht hatten, ihren Wohnsitz in den »Ländern der Heiden« zu verlassen, war es wichtig zu wissen, daß dem Land der Väter in keinem Jahrhundert jüdische Bewohner fehlten, auch wenn Jerusalem selbst für einige Zeit den Juden unzugänglich war. Beim Gebet nahm man eine Gebetsrichtung ein, die der geographischen Lage von Jerusalem entsprach. Der »Misrach«, die Marke dieser Gebetsrichtung in jüdischen Häusern, war nicht nur Ausdruck einer »Ostung« (»Misrach« heißt wörtlich »Ostrichtung«), sondern einer »Orientierung«, die alle Orte und Bahnen des Lebens um die Richtung nach Jerusalem sammelte. Aber diese Orientierung ging über ihr bloß geographisches Bedeutungsmoment stets zugleich hinaus und war Ausdruck

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Bestrebens, dorthin ausgerichtet zu sein und zu bleiben, wo die Schofar des letzten Tages die Ankunft des messianischen Reiches ankündigen wird. Und in diesem Sinne sind alle Widerfahrnisse des individuellen und gemeinsamen Lebens als Schritte auf Wegen zu deuten, die zu dem in einem eschatologischen Sinne »neuen« Jerusalem führen. Bis zum Erreichen dieses Zieles sind alle Juden, ja alle Menschen »Fremdlinge und Gastsassen vor Gott«[37] und haben ihr Bürgerrecht in einer »kommenden Stadt«[38]. Die Zeugnisse der Überlieferung und die immer neuen Erfahrungen immer neuer Generationen schließen sich für das Diaspora-Judentum zu einem Kontext zusammen, indem sie die gesamte Geschichte als Weg der »Fremdlinge in dieser Welt« zu diesem Ziele, zu ihrer »alten«, schon den Vätern geschenkten und doch den Söhnen und Töchtern erst für die Zukunft verheißenen Heimat verstehen lassen. Jene Wege der *Umkehr*, die Gott in seiner Erhaltungsgnade dem erwählten Volk offenhält, sind in dieser Lage stets zugleich Wege der *Heimkehr*, und zwar in einem topographischen, aber zugleich in einem eschatologischen Sinne, Wege ins »alte« und darin zugleich ins eschatologisch »neue Jerusalem«.

e) Nochmals eine Veränderung des Erfahrungs-Horizonts

Fragt man wiederum, wie es der hier vorgeschlagenen transzendentalphilosophischen Betrachtungsart entspricht, nach der Struktur des Erfahrungskontextes, in den Erinnerungen und Inhalte je gegenwärtigen Erlebens eingeordnet werden mußten, dann fällt insbesondere die Eigenart der Raum-Anschauung und die Verwendung der Kausalkategorie in die Augen. Der Raum hat, wie in den meisten Religionen, eine Mitte, auf die alle Wege und Bahnen des menschlichen Lebens bezogen werden: das zentrale Heiligtum der religiösen Überlieferungsgemeinschaft. (Der Ort dieses Heiligtums galt in manchen Religionen als die Geburtsstelle der Welt, als der »Nabel«, der ihre Herkunft aus dem Reich der Götter erkennen läßt – so wurde etwa in Delphi ein solcher »Nabel der Welt« gezeigt.) Aber für das Judentum handelt es sich um eine Mitte, die man als »transparent« bezeichnen kann: Durch sie hindurch wird eine kommende Welt sichtbar; und alle »Orientierung« (Misrach) auf das geographische Jerusalem ist

[37] Ps 38,13.

[38] Das Neue Testament wird diesen Gedanken des Diaspora-Judentums aufgreifen und von ihm her das Leben und den Auftrag der »Ekklesia kyríou« deuten – 1 Petr. 2,14.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zugleich auf diese kommende Welt ausgerichtet. Auch wer im geographischen Jerusalem oder in dessen Nähe wohnte, hielt damit für die gesamte Gemeinschaft der Juden in aller Welt die Stelle offen, an der der Einbruch der kommenden Welt erhofft werden konnte. Deshalb war nun – im Unterschied zur Zeit des Babylonischen Exils – das Wohnen in den »Ländern der Völker« nicht mehr eindeutig ein Zeichen der Gottesferne, sondern an jedem Orte der Welt konnte die »Einwohnung des göttlichen Namens« erfahren werden. Jeder Ort, an dem Juden sich im Gebet versammelten und bis heute versammeln, kann zur Antizipationsgestalt des »kommenden Jerusalem« werden, auch wenn unter allen Orten der göttlichen »Einwohnung« (Schechinah) das geographische Jerusalem die Verheißung des kommenden am deutlichsten und wirksamsten bezeugt.

Eine jüdische »Lese-Anweisung« bringt diese Überzeugung auf besonders deutliche Weise zum Ausdruck. Sie knüpft daran an, daß der Gottesname, um sein unbeabsichtigtes Aussprechen zu verhindern, oft nur mit zwei von den vier Buchstaben dieses Namens geschrieben wird, durch ein zweifaches Jod (JJ statt JHWH), sodaß er als »Jod bei Jod« gelesen werden kann, während am Ende jedes Satzes eine Art von Doppelpunkt steht, der als »Jod über Jod« gelesen werden kann. Die Lese-Anweisung aber lautet: »Wo Jud bei Jud steht, da ist »Ha-Schem« (der Name als anrufbare Gegenwart Gottes); aber wo Jud über Jud steht, da ist er nicht«. (Das Wort Jesu »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen« scheint an eine derartige Lese-Anweisung des Judentums anzuknüpfen.) Der gesamte Raum ist voll von Orten der Gegenwart Gottes, freilich, im Sinne des Exilsjudentums, so, daß er dadurch an der unverwechselbaren Würde des einen Ortes zeichenhaft Anteil gewinnt.

Die Kausalkategorie aber, mit deren Hilfe die Frage beantwortet wird, warum die Ereignisreihen unserer Erfahrungswelt gerade so verlaufen, wie wir es tatsächlich beobachten können, erfordert nun eine zweifache Anwendung: Der Weltlauf als ganzer, aber auch alle einzelnen Ereignisverknüpfungen innerhalb seiner, sind durch einen göttlichen Ratschluß (raz) bestimmt und bringen eine göttliche Wahl-Entscheidung (Chaphäz – beneplacitum) zum Ausdruck. Das Tun des Menschen aber ist nur wirkkräftig, sofern diese göttliche Entscheidung »durch die Hand des Menschen« ins Werk gesetzt wird. Wirksam handeln kann nur der, den Gott durch eine eigene Wahl-Entscheidung zum Werkzeug seiner weltwirksamen Wahlentscheidungen gemacht hat. Nur der Erwählte, an dem Gott »sein

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wohlgefallen hat«, ist Werkzeug der göttlichen freien Wahl-Entscheidungen. Von diesem Erwählten Gottes kann daher gesagt werden: »Die Wahlentscheidung Gottes kommt durch seine Hand an ihr Ziel«[39].

f) Eine neue Deutungs-Kategorie: Der »Leidende Gottesknecht«

Für die Juden in der Zerstreuung, die ihre politische Machtlosigkeit erfahren haben und daher wußten, wie wenig sie auf den Lauf der Dinge Einfluß gewinnen können, entstand daher die Frage, ob sie von dieser Erwählung zu Werkzeugen des göttlichen Heilswirkens ausgeschlossen seien. Und es ist dieser Zusammenhang, in welchem das Lied vom »leidenden Gottesknecht«, dessen historische Auslegung bis heute manche Rätsel aufgibt, zu einem Schlüssel werden konnte, um die Leid-Erfahrungen der Juden in allen Ländern einem umfassenden Kontext einzufügen: Wie der seinem Namen nach unbekannte Prophet durch sein Leiden die Schuld der »Vielen« seines Volkes auf sich genommen hat, so scheint das Judentum insgesamt dazu »erwählt«, daß der sündhafte Zustand der ganzen Welt von ihm stellvertretend durchlitten wird. Dieser Gedanke rechtfertigt die Bosheit der Verfolger ebensowenig, wie der Gedanke, Assur und Babel seien »Zuchtruten« in der Hand Gottes gewesen, deren Vergehen an Volk und Tempel gerechtfertigt hat. (Die »Zuchtrute« war, nach vollbrachtem Werk, von Gott zum Verbrennen bestimmt.) Aber für die Leidenden selbst wurde der Gedanke, alle Schuld der Welt sei stellvertretend auf ihre Schultern gelegt, zur Anleitung, auch in ihrer Not und Machtlosigkeit ein Zeichen ihrer Berufung zu erkennen[40].

Die Frage, ob das im Buche Jesajah[41] überlieferte Lied vom »leidenden Gottesknecht« auf die Ekklesia Israel bezogen werden dürfe, vor allem in deren Zustand der Zerstreuung, ist nicht nur unter christlichen Exegeten strittig, sondern auch und vor allem unter Juden. Aber in den Bedrängnissen der Diaspora, aber auch unter den »Juden im Lande« zu der Zeit, als die Katastrophe des Zweiten Tempels sich abzuzeichnen begann, gewann die Frage des »murrenden

[39] Jes 53,10.

[40] Vgl. dazu in jüngerer Zeit Margarethe Susmann, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Zürich 1946, insbes. Sätze wie diese: »Daß nur so: als Urbild und Stellvertretung der Menschengeschichte, die Geschichte Israels in ihrer Wahrheit zu verstehen ist, bezeugt die gesamte Prophetie«, a. a. O. S 60.

[41] Jes 53.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Volkes« in der Wüste neue, unabweisliche Aktualität: »Warum hast du uns aus Ägypten herausziehen lassen, um uns, unsere Kinder und unser Vieh verdursten zu lassen?«[42]. War die Ekklesia Israel dem göttlichen Gericht »über alle Götter Ägyptens« nur dazu entronnen, durch die Hand neuer Bedränger unterzugehen? Eine erste Antwort auf diese Frage gaben die Lieder vom leidenden Gottesknecht, die immer wieder in den Krisen der jüdischen Geschichte als Deutung der Berufung Israels gelesen wurden. Der »Rest für ein großes Entrinnen«, der nach der den Vätern gegebenen Zusage in allen Krisen der Geschichte Israels erhalten geblieben ist, bleibt dazu bestimmt, in der ungeteilten Hingabe an Gott zum »Löseopfer« für die Menschheit zu werden und gerade dadurch, in seinem Leiden nicht weniger als in seinen Errettungen, die Rettung der Völker stellvertretend zu antizipieren. Die jüdische Volksfrömmigkeit hat diesen Zusammenhang zuweilen deutlicher gesehen als die Gelehrsamkeit der Rabbinen. Das jiddische Lied vom »Kälbel«, das auf dem Weg zur Schlachtbank »in den Himmel arein« die Frage ausruft: »Muß dos aso sein?«, berichtet von der vom Himmel her ergehenden Antwort »Es muß aso sein« – nicht etwa weil das Kälbel von Gott verworfen wäre, sondern weil das Leiden seine besondere Berufung ist.

Das Bewußtsein von einer so paradoxen Gestalt der Berufung konnte, unter dem Eindruck erfahrener Bedrängnis, nur deswegen Überzeugungskraft gewinnen, weil diese Erfahrung im Lichte der Überlieferung vom »Gericht über die Götter Ägyptens« gedeutet wurde. Israel lebt als »ausgesondertes Volk« in einer gott-entfremdeten Welt (so S. 110 ff.). Diese Gott-Entfremdung aber besteht primär nicht in moralischen Verfehlungen – diese sind schon Strafe, Folge davon, daß Gott die Menschen »der Torheit ihres Herzens überlassen« hat[43] – sondern im Dienst an fremden Göttern. Unter diesen nehmen, nach den Worten des Josua auf dem »Landtag von Sichem«, die Götter der Sippe und die Götter des Landes – des Blutes und des Bodens; der Gesellschaft und der Wirtschaft – den ausgezeichneten Rang ein. Ihre wirkkräftigsten Gestalten sind die Götter des fruchtbringenden Todes (Osiris, Adonis), symbolisiert durch den fruchtbaren und zugleich siegreichen Stier (Ser-Apis; Ba'al), um den die Feiernden nicht nur tanzen, wie Israel in der Wüste um den Goldenen Jungstier, sondern dem sie ihre Fruchtbarkeitsopfer bringen, vor

[42] Ex 17,3, vgl. 16,3.
[43] Röm 1,24.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

allem das Opfer der Erstgeburt. Über diese Götter ist Gottes Gericht in Ägypten ergangen; aus ihrem Herrschaftsbereich hat Gott die Väter herausgeführt (s. o. S. 107–120 und 2. Teilerg. 125–129). In der historischen Lage kurz vor der Zerstörung des Zweiten Tempels, unter der Erfahrung der neuen Übermacht götzendienerischer Mächte, wird dieses »Gericht über die Götter Ägyptens« auf neue Weise verstanden: Auf diese Götzen und ihre Diener richtet sich der »Zorn Gottes vom Himmel her«[44]. Alle sittlichen Perversitäten der Völker sind schon die Folge dieses göttlichen Zorns. Aber im Zeitalter der Weltreiche, vor allem des Römischen, gibt es kein räumliches Entrinnen vor der feindlichen Übermacht in ein anderes, »gelobtes Land«. Unter der zweifachen Gefährdung des Assimilationsdrucks und der Progrom-Drohung gegenüber denen, die diesem Druck widerstehen, überlebt jeweils nur derjenige »Rest«, der bereit ist, mitten unter den Völkern anders zu leben als diese. In dieser neuen Situation aber hat die Ekklesia Israel in besonderem Maße unter der gewissenlosen Gewalttätigkeit der Völker zu leiden, vor allem wegen ihrer Weigerung, am Götzendienst der Heiden teilzunehmen[45]. An ihr wird auf immer neue Weise der Zustand der Welt, in der sie lebt offenbar; die selbstverschuldeten Krisen dieser Welt entladen sich gleichsam an diesem andersartigen Volk. Und so sind die Leiden dieses Volkes ein Anzeichen dafür, daß dieses eine Volk den Preis dafür zahlt, daß alle Völker unter diesem Zorn Gottes stehen. Und zuletzt werden auch die Völker erkennen: »Der Herr hat unser aller Missetat auf ihn [den leidenden Knecht] gelegt«[46].

Daß unter der Last und Würde solcher Erwählung das stellvertretende Leiden die wirksamste Tat sein kann, ist eine eigentümliche Umkehrung des Begriffs von »Wirken« und »Wirksamkeit«, die gerade das »Unerhörte« ausmacht, das die Könige der Völker nach [Deutero-]Jesajah am Elend und an der Wiederherstellung Israels zu erfahren bekommen. In der Redaktion des Jesajah-Buches schließt sich an diese Erwähnung des »Unerhörten« das Bekenntnis an, das ursprünglich wohl einer Sühnopfer-Liturgie im Tempel von Jerusalem zugehört, sich im jetzigen Kontext aber (über die willkürliche Kapitelgrenze hinweg) wie ein Bekenntnis dieser Könige liest: »Was uns zu Ohren kam, wer hat es geglaubt, und der Arm des Herrn,

[44] Vgl. Röm. 1,18.
[45] Vgl. dazu die exemplarische Darstellung dieser Situation im Buche Esther 3,8 f.
[46] Is 53,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wem ist er offenbar geworden? … Unsere Krankheit, er hat sie getragen, und unsere Schmerzen, ihm wurden sie aufgeladen … Der Herr hat ihm aufgebürdet unser aller Sünde«[47]. Zur Vermeidung von Mißverständnissen darf noch einmal hinzugefügt werden: Indem, in der redaktionellen Verknüpfung zwischen dem 52. und dem 53. Kapitel des Jesajah-Buches, die Könige der Völker in einen Bußpsalm Israels einstimmen, suchen sie keine Rechtfertigung für die Gewalt, die sie Israel angetan haben, sondern erkennen an, daß wider allen Augenschein das Leid des Geschlagenen ihnen zum Heil geworden ist, sodaß gerade in der Machtlosigkeit des jüdischen Volkes »Gottes Arm offenbargemacht« ist. Aber der Erwählte ist dadurch nicht zum Mittel gemacht, das im Dienste Anderer verbraucht würde; er ist der Erwählte geblieben und wird »satt« an der Einsicht in die Würde seiner Berufung. »Nachdem seine Seele die Last getragen hat, wird er sehen und satt werden an Einsicht. Denn mein Knecht, der Gerechte, macht die Vielen gerecht«[48]. Und im Licht dieser Einsicht wird ihm – und den Lesern des Liedes, das von ihm singt – der Kontext deutlich, in welchem sein Leiden seinen Sinn, d. h. seine Verständlichkeit und Akzeptabilität, gewinnt.

Diese Antwort konnte freilich, für sich genommen, das Problem nicht lösen: War die Ekklesia Israel nur dazu aus dem Feuerofen des göttlichen Gerichts über die Götter Ägyptens errettet worden, um im neuen Feuerofen eines stellvertretenden Leidens unterzugehen? Würde nicht der Sinn der Herausführung aus Ägypten in sein Gegenteil verkehrt, wenn die »Befreiung aus dem Sklavenhaus« nur in immer neue Sklaven- und Todeshäuser hineinführt und der »Rest für ein großes Entrinnen« jedesmal nur für einen neuen Untergang aufgespart wird? Fragen dieser Art sind, angesichts der Geschichte der Ekklesia Israel, keineswegs willkürlich ersonnen. Und sie lassen die Frage entstehen: Worauf kann die zweifache Hoffnung sich gründen, (1) daß Israel die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchleidet, sondern damit zugleich wirksam überwindet, und (2) daß auch die, für die in den Krisen der Geschichte Israels kein »Weg des Entrinnens« offenstand, nicht aus der göttlichen Erwählung herausgefallen sind?

Wiederum darf vorwegnehmend hinzugefügt werden: Wenn die Christologie des Neuen Testaments die Aussagen über den »leiden-

[47] Jes 52,15 und 53,6.
[48] Jes. 53,11.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Gottesknecht« auf Jesus bezieht[49], dann knüpft sie ausdrücklich an exegetische Fragestellungen des Exilsjudentums an und stellt Jesus nicht auf einen Ort außerhalb der jüdischen Geschichte, sondern in deren Zentrum hinein: Die Berufung des Volkes zum heilswirksamen Leiden hat, nach dieser neutestamentlichen Deutung, in der Berufung Jesu zum »leidenden Gottesknecht« ihre unüberbietbare Vollgestalt erlangt, weil erst das Leiden dieses einen Gottesknechts auch dem Leiden des ganzen Volkes seine Heilswirkung für »die Völker« gerantiert – ein weiteres Beispiel dafür, daß die neutestamentliche Christologie nur im Rahmen einer Ekklesiologie der Ekklesia Israel angemessen verstanden werden kann.

Viertes Teilergebnis

Das Judentum ist jene besondere Gestalt, die die Ekklesia Israel nach dem Ende der »Babylonischen Gefangenschaft« angenommen hat. Sie verstand sich als die Gemeinde derer, die »durch den Feuerofen des Gerichts« schon hindurchgegangen sind, das »den Völkern« noch bevorsteht.

Der Wiederaufbau der Stadt Jerusalem und die Wieder-Errichtung des Tempels wurden nicht einfach als Wiederherstellung eines früheren Zustandes erfahren, sondern als ein »Neues«, demgegenüber »des Alten nicht mehr gedacht werden« sollte[50]. Aber die Identität des einen Gottes, der sich nun ausdrücklich als »der Erste und der Letzte« bezeichnete, wurde zugleich als Grund für die Einheit einer Geschichte verstanden, die über alle Krisen und Neu-Anfänge hinweg auf die Verwirklichung einer Heilsabsicht ausgerichtet ist, zu deren Verwirklichung auch die Völker und ihre Könige, ohne es zu wissen, als Mittel dienen. Darum galt es nun, in allen früheren Taten und Worten Gottes die Verheißung ausgesprochen zu finden, die im nahe bevorstehenden Ende der Geschichte, am »letzten der Tage«, ihre Erfüllung finden soll. Diese Folgerung haben die Apokalyptiker gezogen.

Im Wechselverhältnis zwischen dieser Verheißung und ihrer nahe bevorstehenden Erfüllung sollten nun alle Inhalte des gegenwär-

[49] Am deutlichsten in der Belehrung des Eunuchen [»Kämmerers«] der äthiopischen Königin Kandake durch den Diakon Philippus – Apg 8,27 ff.
[50] Jes 43,19.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tigen Erlebens als »Zeichen der Zeit« gedeutet werden, die ein im eschatologischen Sinne »neues«, d. h. endgültig unzerstörbares Jerusalem ankündigen, über das Gott niemals mehr ein Gerichtsurteil sprechen wird – ebensowenig wie er die Welt in einer zweiten Sintflut richten wird. Das aber schloß die Erwartung ein, daß die Bundesschlüsse mit den Vätern sich in einem »neuen Bund« vollenden werden, der jedem Einzelnen so sehr »ins Herz geschrieben« sein wird, daß niemand mehr der Belehrung durch einen anderen bedarf, und der von seiten des Menschen niemals mehr gebrochen wird, von seiten Gottes niemals mehr zum Anlaß der Gerichtes werden kann.

Auf solche Weise kam ein neuer Kontext zustande, in den alle Erinnerungen und gegenwärtigen Erlebnisse eingetragen werden mußten, um als Erfahrung gelesen werden zu können. Das kommt in einer neuen Weise der Anschauung von Zeit und Raum, aber auch in einem neuen Verständnis der Kategorien von Substanz und Kausalität zum Ausdruck.

Die Zeit wird erst jetzt zur allumfassenden Ordnung der Geschichte. Darum entsteht erst jetzt die Aufgabe, eine »absolute Chronologie« zu entwickeln, in die alle Ereignisse in der Geschichte aller Völker eingetragen werden können. Weil aber diese Universalzeit nicht durch den Naturprozeß garantiert ist (z. B. durch den stetigen Umschwung der Himmelskuppel, wie dies in der aristotelischen Physik gedacht wird), sondern durch die ungeschuldete Treue Gottes, der nichts von dem, was er gesagt und getan hat, widerruft, verliert in dieser Universalzeit kein einzelner Augenblick seine unbedingte Bedeutung. In jeder Weise der göttlichen Zuwendung zu den Menschen, auch zu den frühesten Vätern, hat die verheißene Zukunft antizipatorische Präsenz gewonnen. Darum haben auch die Väter nicht nur auf ein für die Zukunft verheißenes Heil gehofft, sondern sind, je auf ihre Art, schon Zeitgenossen der Vollendung gewesen (haben »den Tag des Messias gesehen und sich gefreut«).

Der Raum aber hat (wie bei vielen Religionen) eine Mitte, auf die alle Wege und Bahnen in der Geschichte Israels und sogar der Völker sich sammeln. Aber für das Judentum handelt es sich um eine »transparente Mitte«: Die topographische Ausrichtung (»Misrach«) nach Jerusalem ist zugleich Ausdruck dafür, daß das Leben des »Orientierten« (»Misrachi«) auf ein kommendes, ewiges Jerusalem ausgerichtet ist, dessen Erbauung durch Gott mit der »Öffnung aller Gräber« und der »Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde« zusammenfallen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der Begriff der Substanz, der das Beständige im Wandel und zugleich das Wesen der Dinge im Verhältnis zu ihren wechselnden Erscheinungsgestalten bezeichnet, gewinnt seine neue Bedeutung nun darin, daß der Schöpfer jedem seiner Geschöpfe eine verläßliche Verheißung eingestiftet hat und es so zur Antizipationsgestalt der Erfüllung hat werden lassen. Die Kausalkategorie aber, die die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen beschreibt, findet ihre primäre Anwendung im Hinweis auf die All-Wirksamkeit der göttlichen Willens-Entscheidung (Chaphäz – beneplacitum); sekundär deutet sie dann auch das menschliche Wirken durch den Hinweis auf diejenigen, die Gott selbst sich erwählt hat, sodaß sein »Wohlgefallen« (beneplacitum) »auf ihnen ruht« und die göttliche Wahlentscheidung »durch ihre Hand an ihr Ziel gelangt«.

Neue Krisen in der Geschichte des Judentums haben eine weitere Veränderung des Erfahrungshorizonts notwendig gemacht. Die Erfahrung der neuen Bedrohung durch die Seleukiden und später durch die Römer, aber auch innere Krisen des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels machten deutlich, daß auch der wiedererrichtete Tempel und das Königtum der Hasmonäer noch nicht die endgültige Erfüllung dieser Verheißungen darstellten, sondern nur deren neue Antizipationsgestalt. Die erhoffte »Wiederherstellung Israels« mußte als noch bevorstehend gedacht werden; und die »Erforschung der Schriften« sowie die dadurch mögliche werdende Deutung der »Zeichen der Zeit« dienten dazu, die Kriterien zu gewinnen, an denen der »wahre Wiederhersteller« von den »Verführern des Volkes« unterschieden werden konnte. Als ein Kennzeichen dafür galt, daß er eine Sondergruppe von »Liebhabern der Reinheit« um sich sammeln werde, die dem kommenden zweiten Gericht durch rigorose Gesetzes-Erfüllung entgehen werden.

Als jedoch die Zerstörung des Zweiten Tempels sich abzuzeichnen begann, bildete sich in manchen Kreisen sowohl der jüdischen Diaspora als auch der »Juden im Lande« die Überzeugung aus, daß auch das Leiden des Volkes eine Weise sei, an dieser göttlichen Heilswirksamkeit teilzunehmen: Das Volk ist dazu berufen, die Sünde der Welt stellvertretend zu tragen und gerade dadurch zu überwinden. Das Lied vom »leidenden Gottesknecht« konnte so zu einer Deutung der jüdischen Existenz in einer feindlichen Welt werden – freilich so daß die heilswirksame Berufung dieses Knechtes erst am Ende der Tage auch den Völkern und ihren Königen offenbar werden wird. Auf solche Weise wurde das Unrecht der Verfolger keineswegs ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtfertigt; aber das Leiden der Verfolgten gewann eine neue Weise der Verstehbarkeit und der Akzeptabilität, also einen »Sinn«.

Es ist dieses jüdische Verständnis von Zeit und Raum, von Substanz und Kausalität, das jenen Erfahrungskontext bestimmt hat, in den auch die christliche Verkündigung von Jesus als dem Christus und spezieller davon, daß er »leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen«, eingetragen werden konnte.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

E »Der Christus« – Anzeichen und Wende einer eschatologischen Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel

Der hier vorgelegte Versuch, mit philosophischen (und näherhin transzendentalphilosophischen) Mitteln die Eigenart der Ekklesia Israel zu beschreiben, ist von folgenden Leitfragen bestimmt: Wie muß ein Erfahrungskontext strukturiert sein, wenn innerhalb seiner bestimmte Inhalte der Erinnerung und des gegenwärtigen Erlebens objektive Geltung erlangen sollen, d. h. zu Maßstäben werden, an denen Aussagen als wahr oder falsch beurteilt werden können? Welche spezielle Struktur hat jener Erfahrungskontext, innerhalb dessen solche Inhalte des Erinnerns und des gegenwärtigen Erlebens jene spezielle Weise objektiven Geltens gewinnen sollen, die für die religiöse Erfahrung charakteristisch ist: die Weise einer Wahrheit, an der sich im religiösen Sinne Heil oder Unheil entscheidet? Und da ein solcher Kontext nur durch eine »Formatio Mentis« zustandekommt, an deren Zustandekommen eine Überlieferungsgemeinschaft beteiligt ist, die die Generationen übergreift, nimmt die zuletzt gestellte Frage folgende Gestalt an: Welche Eigenart hat eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft, wenn sie zur »Schule der religiösen Erfahrung« werden und zugleich gewissen Inhalten des Erinnerns und des je gegenwärtigen Erlebens den Charakter von spezifisch religiösen »Denkwürdigkeiten« geben soll? Denn nur das Zeugnis solcher spezifisch religiöser »Denkwürdigkeiten« muß weitergegeben werden, wenn kommende Generationen die Fähigkeit zur religiösen Erfahrung nicht verlieren, sondern fähig werden sollen, im Wechselspiel von überlieferten Zeugnissen und eigenen, neuen Erfahrungen zu »Zeugen der religiösen Wahrheit« zu werden. Unter diesen Leitfragen wurde im vorangehenden Kapitel die Eigenart der Ekklesia Israel und das Judentum als eine besondere Gestalt dieser Ekklesia beschrieben; nun aber gilt es, das Auftreten »des Christus« in diesen Überlieferungszusammenhang einzuordnen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

1. Jesus als »der Christus« und seine Erkennungszeichen

Das Bekenntnis »Jesus ist der Christus« gilt als der Kern der christlichen Verkündigung[1]. Aber die Bedeutung dieser Bekenntnisaussage ändert sich je nach der Frage, die sie beantwortet. Für den Jüngerkreis beantwortete sie die Frage »Wer ist Jesus?« bzw. die Frage Jesu selbst: »Für wen haltet ihr mich?« Dann lautete die Antwort »Du bist nicht Elia oder Jeremia oder sonst einer der Propheten, sondern der Christus«[2]. Für die Juden, denen Jesus begegnete, lautete die Frage »Wer ist der Christus?« Dann lautete die Antwort, die die christliche Verkündigung ihnen gab: »Nicht dieser oder jener, der mit messianischem Anspruch auftrat oder künftig auftreten wird, sondern Jesus ist der Christus«. Grammatisch kann man diese Differenz in folgender Weise ausdrücken: Für die Jünger ist das Subjekt des Satzes bekannt: »Jesus«; gesucht wird das diesem Subjekt angemessene Prädikat »… ist der Christus«. Für diejenigen Juden, die dem Jüngerkreis nicht angehörten, war das Prädikat des Satzes bekannt: »Christus«; gefragt war, welchem Subjekt dieses Prädikat zugesprochen werden solle: »Welcher ist der Christus?« Und die Antwort, die ihnen gegeben wurde, lautete »Jesus«.

Aber in beiderlei Verwendungen gewinnt der Satz »Jesus ist der Christus« seine Bedeutung nur in einem Erfahrungskontext, in welchem die gesamte Überlieferung der Ekklesia Israel »von Mose und den Propheten an« als Verheißung gelesen wurde, die zugleich dazu anleitete, die Inhalte des gegenwärtigen Erlebens als »Zeichen der Zeit« zu verstehen, an denen derjenige erkannt werden konnte, durch den diese Verheißung ihre Erfüllung findet sollte. Oder kurz: Nur im Kontext jüdischen Erfahrens zur Zeit des Zweiten Tempels konnten die beiden Fragen entstehen, durch deren Beantwortung der Satz »Jesus ist der Christus« seine Bedeutung erhielt: die Fragen »Wer ist Jesus?« (Frage nach dem Prädikat) und die Frage: »Welcher ist der Messias?« (Frage nach dem Subjekt). Und die Deutung der »Zeichen der Zeit« sollte es gestatten, die erste Frage durch Angabe des angemessenen Subjekts (»Jesus«), die zweite durch Angabe des angemessenen Prädikats (»ist der Messias«) zu beantworten.

Als Unterscheidungsmerkmal des Christus werden Zeichen angegeben, die er wirkt und die das nahe herbeigekommene Gottesreich

[1] Vgl. J. R. Geiselmann: Jesus der Christus, Stuttgart 1951.
[2] Mt 16,13–16.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

ankündigen[3]. Da aber Jesus nicht der einzige Wundertäter war, gewannen die Krankenheilungen und Totenerweckungen ihre Eindeutigkeit zunächst nur durch den Zusammenhang mit dem zuletzt genannten Zeichen: »Den Bettlern wird die Frohe Botschaft verkündet«. An diesem Zeichen sollen Johannes und seine Jünger erkennen, daß sie nicht »auf einen anderen zu warten haben«. Und dieser Zeichenhandlung entsprach die erste unter den Seligpreisungen der »Bergpredigt« bzw. der »Feldrede«: »Selig sind die Bettler«[4]. Zu den Bettlern aber gesellen sich, als Adressaten der Botschaft Jesu vom Gottesreich, die Sünder, denen die Zuwendung Gottes zugesagt wird, die sie zur Umkehr fähig macht. Ergreifen sie diese Möglichkeit, dann ist »im Himmel mehr Freude über einen von ihnen als über neunundneunzig Gerechte«[5].

Damit wird ein Merkmal deutlich, durch das Jesus sich und seinen Anspruch, der Christus zu sein, von anderen »Messias-Prätendenten« unterschied. Zwar predigte auch er, wie manche von diesen, eine »größere Gerechtigkeit«: »größer« nicht nur gegenüber der Gerechtigkeit großen Menge, sondern auch gegenüber der »der Schriftgelehrten und Pharisäer«[6], eine Forderung, die nicht nur die nach außen sichtbar werdenden Taten, sondern vor allem die verborgenen Gesinnungen der Menschen betraf. Aber er wandte sich mit dieser »größeren« Forderung gerade an die, die schon vor der »kleineren« Forderung der äußeren Gesetzes-Erfüllung versagt hatten, die Sünder und die Zöllner (Kollaborateure mit dem heidnischen Landesfeind). Mit ihnen hat er gegessen und getrunken, in ihre Häuser ist er eingekehrt, wie in das Haus des »Oberzöllners« Zachäus[7].

Die Forderung nach einer »größeren Gerechtigkeit« entsprach, wie an früherer Stelle schon angedeutet wurde, der Erfahrung, daß auch der wiedererrichtete Tempel und das Priester-Königtum der Makkabäer und ihrer Nachkommen (der »Hasmonäer«), entgegen der daran geknüpften Erwartung, noch nicht der Gefahr von Sünde und Gericht enthoben waren, wie dies vom »Neuen Bund« und vom

[3] Mt. 11,2–6.
[4] Mt. 5,3; Luk 6,20.
[5] Luk. 15,10.
[6] Mt. 5,20.
[7] Freilich sollte in diesem Zusammenhang nicht verschwiegen werden, daß er den Umgang mit Heiden sorgfältig mied und in ihre Häuser nicht einkehrte, nicht einmal in das Haus des »Hauptmanns von Kapharnaun«, obwohl er gerade ihm bezeugte: »Einen solchen Glauben habe ich bei niemandem in Israel gefunden« – Mt 8,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»ewigen Jerusalem« erwartet wurde. Aber während diese Forderung zur Zeit Jesu vor allem zur Bildung von Sondergruppen (»Peruschim«) führte, die die Berührung mit allen »unrein« gewordenen Mitgliedern der jüdischen Gemeinschaft mieden[8], wurde gerade die Gemeinschaft mit Sündern und Zöllnern zum Unterscheidungsmerkmal Jesu und seines Jüngerkreises[9], zugleich freilich zum Anlaß des Konflikts mit den Pharisäern. Diese sahen darin das deutlichste Anzeichen dafür, daß Jesus nicht der erhoffte »Wiederhersteller« Israels sein könne. Jesus nämlich hat die geforderte Umkehr zur größeren Gerechtigkeit nicht als eine Leistung angesehen, die durch verschärfte Gesetzestreue zu erbringen wäre, sondern als eine Gabe Gottes, die nur mit der Erweckung von Toten zu vergleichen war (vgl. die wiederholte Aussage des »Vaters« im Gleichnis vom »verlorenen Sohn«: »Dieser mein Sohn« bzw. »Dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden«[10]). Mit der von Gott gewirkten und von Jesus angesagten Bekehrung der Sünder hat jene »Öffnung der Gräber« und damit jene »kommende Welt« schon begonnen, für die das wiedererbaute Jerusalem und der wiedererrichtete Tempel nur das vorausweisende Verheißungszeichen gewesen sind. Das von Jesus den Sündern wirksam zugesprochene Wort der Sündenvergebung und damit der Befähigung zur Umkehr wurde, so verstanden, zum entscheidenden »Zeichen der Zeit«, durch das er sich als der Wiederhersteller Israels ausgewiesen hat und das allen anderen von ihm gewirkten Zeichen erst ihre Eindeutigkeit verlieh[11].

2. Gründe des Konflikts mit dem Judentum

Fragt man nun nach den Gründen des Konflikts zwischen Jesus und »den Juden«, der schließlich zu seiner Verurteilung geführt hat, dann scheinen sie, je nach den unterschiedlichen Gruppen innerhalb des Judentums, sehr verschiedener Art gewesen zu sein. Der Vorwurf, er habe das Volk zum Aufruhr gegen die Römer verleitet, indem er sich von seinen Jüngern »Messias« nennen ließ und damit den Anspruch erhob, »der König der Juden« zu sein, scheint eher ein vor-

[8] Vgl. dazu die sogenannte »Sektenrolle« aus den Höhlen von Qumran.
[9] Luk 15,5.
[10] Luk. 15,24 und 32.
[11] Vgl. Mt 9,3ff = Mk 2,6ff = Luk 5,21 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschobener Grund gewesen zu sein, um von der römischen Besatzungsmacht ein Todesurteil zu erwirken, das der Hohe Rat aus ganz anderen Gründen beantragt hatte. Und diese Gründe konvergierten in dem Vorwurf der »Gotteslästerung«. Aber auch dieser Vorwurf scheint von unterschiedlichen Kreisen innerhalb des Judentums auf unterschiedliche Weise begründet worden zu sein. Diejenigen, die die Verheißung der Unzerstörbarkeit schon auf »diesen«, nicht erst auf einen »kommenden« oder gar »himmlischen« Tempel bezogen, beurteilten die Vorhersage einer Zerstörung des zweiten Tempels[12] als Blasphemie; andere, die diese Verheißung auf ein »kommendes« oder gar »himmlisches Jerusalem« bezogen, (u. a. die Essener, aber nicht nur diese) konnten durch die Vorhersagung, »dieser« Tempel werde zerstört werden, nicht überrascht werden. Wieder andere führten das Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem Messias auf eine blasphemische Anmaßung Jesu zurück, weil sie durch »Erforschung der Schriften« zu dem Urteil gekommen waren, daß er die Kriterien nicht erfülle, an denen der wahre Messias von »Verführern des Volkes« unterschieden werden kann. Und in diesem Zusammenhang gewann der Umgang mit »Zöllnern und Sündern« den Charakter eines Negativ-Kriteriums: Den wahren Messias würde man an einer gesteigerten Sorgfalt erkennen, von sich und seinen Anhängern jede »Verunreinigung« fernzuhalten. Da aber dieses Verhalten Jesu zu den »Unreinen« in seinem Anspruch begründet war, sie durch Vergebung der Sünden zu einer Umkehr zu befähigen, deren Notwendigkeit die vermeintlich Gerechten gar nicht bemerkten, wurde die beanspruchte Vollmacht zur Sündenvergebung zum zentralen Anlaß des Blasphemie-Vorwurfs. »Dieser lästert Gott; niemand kann Sünden vergeben als nur Gott allein«[13].

Es ist daher wohl kein Zufall, daß der gegen Jesus gerichtete Vorwurf, er sei »ein Freund der Zöllner und Sünder«, im Kontext des Matthäus- wie des Lukas-Evangeliums den Anlaß für das »Wehe« über die Städte Galiläas, aber auch für den Jubelruf an den Vater darstellt, der »dies« vor den Weisen und Verständigen verborgen hat, um es den Unmündigen offenbar zu machen. Was aber mit »dies« gemeint ist, geht aus den folgenden Sätzen hervor: »Niemand erkennt den Sohn, nur der Vater; und niemand erkennt den Vater, nur

[12] »Es wird kein Stein auf dem anderen bleiben« – Mt 24,2; Mk 13,2; Lk 21,1.
[13] Mt 9,6 und Parallelen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Sohn und wem der Sohn es offenbar machen will«[14]. Jesus deutet also den Konflikt auf folgende Weise: Der Anstoß an seiner Freundschaft mit Zöllnern und Sündern hat die Weisen und Verständigen daran gehindert, Jesus in seiner unverwechselbaren Beziehung zum Vater zu erkennen, die jene Vergebung der Sünden möglich macht, durch die Tote lebendig werden, wie der verlorene Sohn des barmherzigen Vaters. Im Urteil Jesu und seiner Jünger aber zeigt sich darin, daß diese »Weisen und Verständigen« nicht nur den »Sohn«, sondern auch den »Vater« nicht kennen und daß der Sohn nach freiem Ermessen darüber entscheidet, wem er den Vater »offenbar machen will«. Damit aber werden diejenigen, die am Sohn Anstoß nehmen und seinen Vollmachts-Anspruch als Blasphemie beurteilen, auf eine Stufe gestellt mit den »Heiden, die Gott nicht kennen«[15]; ihnen wird das Recht abgesprochen, sich auf die Erwählung Israels zu berufen und von Gott als »ihrem Gott« zu sprechen. »Ihr sagt, er ist unser Gott, aber ihr kennt ihn nicht«[16].

Fragt man wiederum nach dem Erfahrungskontext der Ekklesia Israel, der dem so verstandenen Blasphemie-Vorwurf erst sein Gewicht und damit dem Konflikt seine Schärfe verleiht, dann ist an jene Situation des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels zu erinnern, von der an früherer Stelle die Rede war: Die Erfahrung, daß die Ekklesia Israel auch nach der Wiedererrichtung des Tempels und unter der Herrschaft eines mit dem Amt des Hohenpriesters vereinigten Königtums nicht vor der Gefahr menschlicher Sünde und göttlichen Gerichtes bewahrt blieb, hatte zu der Folgerung genötigt, daß der von Jeremija angesagte »Neue Bund« und das von Jesaja beschriebene unzerstörbare Jerusalem noch immer verheißene Zukunft, nicht gegebene Gegenwart sei. Dann aber konnte das Judentum einem noch immer bevorstehenden Gericht nur entgehen, indem sich innerhalb seiner Sondergruppen bildeten, die sich durch gesteigerte Gesetzestreue und Vermeidung aller Befleckung mit »Unreinem« auf das Kommen des »Wiederherstellers« vorbereiteten und so auch den Kern eines erneuerten Bundesvolkes bildeten. Wer in dieser Lage als »Heiland der Sünder« auftrat, wirkte der Herausbildung eines neuen »Restes für ein großes Entrinnen« entgegen und verstärkte die Ge-

[14] Mt 11,27; Luk 6,22.
[15] Jer 10,25, Ps 79,6.
[16] Joh 8,55.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

fahr eines neuen göttlichen Strafgerichts. Und wenn er sich dabei überdies auf eine göttlichen Auftrag berief, konnte dies nur als Gotteslästerung erscheinen, die nicht nur ihn selbst und seine Anhänger, sondern das ganze Volk ins Verderben stürzen mußte.

Daß Jesus sich diesem Vorwurf ausgesetzt sah, war nun Anzeichen einer neuen Krise in der Geschichte des Judentums. Die Frage des Täufers »Wer hat euch gelehrt, dem kommenden Gericht zu entgehen?«[17] deutete schon an, daß der Weg, den die Lehrer einer verschärften Gesetzesgerechtigkeit gefunden zu haben glaubten, nicht der rechte sein konnte. Die Bußtaufe, die er predigte und vollzog, war mehr als eines der bekannten Reinigungs-Ritualien. Nicht das selber vollzogene Eintauchen in das Reinigungsbad, sondern das passive Untergetaucht-Werden – und darin bestand das Neue des von ihm vollzogenen Ritus – war das Zeichen eines Sich-Beugens unter das Gericht und einer vorwegnehmenden Todes-Akzeptanz, während das neue Leben aus dem Tode nur von dem geschenkt werden konnte, der »größer war als er«. Und Jesu Zuwendung zu den Sündern machte auch denen, die glaubten, gerecht zu sein, deutlich: Es ging nicht mehr darum, »dem Gericht zu entgehen«, sondern mitten im Gericht die lebenschaffende Gnade des Vaters zu erfahren. Nur wer »sein Kreuz« – das über ihn gefällte Todesurteil – auf sich nimmt, kann den Weg zum neuen Leben finden. Die Jesus vorgeworfene Blasphemie war der von seinen Gegnern zurückgewiesene Anspruch, im Auftrag des Vaters die, die ihm folgten, auf solche Weise durch den Tod des Gerichts hindurch zum Leben zu führen. »Wer sein Leben festhalten will, wird es verlieren«[18].

Erst in diesem Zusammenhang gewann auch die Vorhersage der Tempel-Zerstörung ihre spezifische Bedeutung. Es bedurfte keiner übernatürlichen Prophetengabe, um den kommenden Konflikt mit den Römern samt seinem für die Juden verderblichen Ausgang vorherzusehen. Dann aber, so konnte man folgern, werde sich zeigen: Die Bemühung der Sondergruppen der »Reinen« hatte die Gefahr für Tempel, Stadt und Volk nicht abgewandt. Der von ihnen gewiesene Weg, »dem Gericht zu entgehen«, wird sich dann als Irrweg erweisen. Zur Deutung dieser Lage jedoch reichten diejenigen Erklärungen nicht mehr aus, die mangelnde Gesetzes-Befolgung zur Ursache für das neue Gericht erklärten. Zu offenkundig waren die

[17] Mt 3,7; Luk 3,7.
[18] Mt 16,25 und Parallelen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

redlichen Bemühungen der Frommen, als daß die Begriffe von Sünde und Strafe die drohende Katastrophe hätten erklären können. (An dieser Stelle sei die weit vorausgreifende Bemerkung erlaubt: Eine solche an der Rede der Exilspropheten orientierte Erklärung auf die »Scho'a« des 20. Jahrhunderts anwenden zu wollen, würde bei den Juden von heute berechtigte Empörung hervorrufen; aber schon zur Erklärung der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer reichte sie nicht aus.) In dieser Lage bot die schon erwähnte Verkündigung vom »Leidenden Gottesknecht«, auf den die Sünden der Völker gelegt sind, ein weit angemesseneres Erklärungsmuster. Und der Anspruch Jesu, den Sündern einen Weg der Umkehr zu öffnen, der als Weg derer verstanden werden konnte, die »tot waren und leben«, legitimierte sich durch seine Bereitschaft, nach Art dieses Gottesknechts für sie und mit ihnen den Weg durch den Tod zum neuen Leben zu gehen – eine Bereitschaft vorbehaltloser Selbsthingabe, die sich im Laufe seines Lebens in fortschreitend deutlicheren »Leidens-Weissagungen« konkretisierte. Nicht zufällig bot eine dieser Leidens-Weissagungen den Anlaß dafür, daß Jesus nach dem Bericht des Lukas auf das Lied vom leidenden Gottesknecht Bezug nahm[19]. Aber auch die Heilungswunder Jesu konnten so gedeutet werden, daß der leidende Gottesknecht die Krankheiten der Vielen stellvertretend getragen habe[20]. Damit war die Frage aufgeworfen, wie sich das stellvertretende Leiden des Einen zu den vielfältigen Leiden der Ekklesia Israel verhalte, die angesichts der Krise in ihrer Geschichte in den Liedern vom Gottesknecht ihre eigene Berufung erkannte (s. o. S. 205 ff.).

3. Jesus als Glied der jüdischen Überlieferungsgemeinschaft und eine entstehende christliche Überlieferung

Im vorigen Abschnitt hat sich gezeigt: Das Auftreten Jesu, vor allem sein Umgang mit Zöllnern und Sündern und die gerade ihnen zugesagte Sündenvergebung und Befähigung zur Umkehr konnten nur im Kontext einer bestimmten Überlieferung jene entscheidende Bedeutung erhalten, die es möglich machte, daß an ihm die Geister sich schieden. Es handelte sich um die Überlieferung der Ekklesia Israel

[19] Luk 22,37.
[20] Mt 8,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und näherhin um jene Gestalt dieses Überlieferungskontextes, die dieser im Judentum zur Zeit des zweiten Tempels angenommen hat. Außerhalb dieses spezifischen Wechselspiels von normativer Erinnerung und gegenwärtigem Erleben und deswegen außerhalb des spezifischen Erfahrungskontextes, der aus diesem Wechselspiel entstanden war, müßte sowohl das Bekenntnis der Jünger zu Jesus als dem Christus als auch der Blasphemie-Vorwurf seiner Gegner als gegenstandslos erscheinen.

Das wird besonders deutlich, wenn man eine Frage zu stellen versucht, die schon seit dem Mittelalter gelegentlich von Theologen aufgeworfen worden ist: Ob Jesus auch dann als die letztgültige Selbstoffenbarung Gottes verstanden werden könnte, wenn der Mensch nicht in Sünde gefallen wäre und daher keiner Erlösung bedürfte. Damit verbindet sich oft die pastorale und missionstheologische Frage, ob und wie Jesus auch solchen Menschen und Kulturen gepredigt werden kann, die kein Bewußtsein von Sünde und Erlösungsbedürftigkeit entwickelt haben. Auch ihnen, so wird dann vorgeschlagen, kann Jesus als derjenige Mensch gepredigt werden, in dem und durch den Gottes vorbehaltlose Liebe zu allen Menschen offenbar geworden ist, die sich in Jesu vorbehaltloser Selbsthingabe für die Menschen auch dann gezeigt hätte, wenn sein Tod nicht als stellvertretendes Sterben für die Sünder begriffen zu werden bräuchte.

Nun bezeichnet der »Wenn-Satz«, der dieser Frage zugrundeliegt, (»Wenn der Mensch nicht in Sünde gefallen wäre und daher keiner Erlösung bedürfte«) offensichtlich einen Irrealis. Man muß weder Jude noch Christ sein, um festzustellen, daß »die Welt im Argen liegt«. Diese Feststellung spiegelt keineswegs, wie manche Kritiker meinen, nur die Bewußtseinslage der spät-hellenistischen Kultur, die, wie man sagt, eine optimistische Einstellung zur Welt verloren hatte und deshalb das Aufkommen von »Erlösungsreligionen« begünstigte. Sie wird gerade durch die Erfahrungen der Neuzeit auch für die Menschen unseres Zeitalters eindrucksvoll bestätigt: Die Erfahrungen seit der Französischen Revolution (und dann wieder im Gefolge der russischen Oktober-Revolution) zeigen mit hinlänglicher Deutlichkeit, daß alle Versuche, durch moralische Appelle und entsprechende politische Programme diesen Zustand der Welt »radikal«, d. h. von der Wurzel her, zu verändern, in immer neue Verstrikkungen von Gewalt und Unrecht hineingeführt haben, sodaß das Sprichwort plausibel ist »Wer den Himmel auf Erden machen will,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

macht gewöhnlich die Hölle auf Erden«. Befreiung scheint angesichts dieses Weltzustandes nur durch Erlösung möglich zu sein[21].

Der Versuch, aus einem »Wenn-Satz im Irrealis«, also aus einer als nicht-zutreffend durchschauten Prämisse, versuchsweise Folgerungen zu ziehen, ist das, was man ein »Gedankenexperiment« nennt. Und nichts steht dem Versuch im Wege, das Gedankenexperiment anzustellen, sich auszudenken, was geschehen wäre oder hätte geschehen können, »wenn« die Welt nicht so wäre, wie wir sie tatsächlich erfahren. Nur muß man sich darüber klar werden, welchen Erkenntnisgewinn ein solches Gedankenexperiment, wenn es gelingt, erbringen kann. Und in theologischer Hinsicht ist darauf zu antworten: Es kann, bestenfalls, dazu führen, an Jesu Leben, seinem Leben und seinem Sterben metaphysische Einsichten abzulesen, beispielsweise Einsichten folgender Art: »Gott ist die Liebe; und er zeigt diese Liebe dem Menschen in jedem Falle, auch wenn dieser kein Sünder wäre«. Christologisch würde dies bedeuten: Im Wort- und Tatzeugnis Jesu ist diese Tatsache, daß »Gott die Liebe ist«, für die Menschen erfahrbar geworden. Da es sich dabei jedoch um einen metaphysischen Wesens-Sachverhalt handelt, erhebt sich dann die Frage, ob der gleiche Wesens-Sachverhalt zu anderen Zeiten, an anderen Orten und in anderen Kulturen auch durch das Wort- und Tatzeugnis anderer Menschen erfahrbar werden konnte und künftig noch kann. Da dies wenigstens nicht apriori ausgeschlossen werden kann, ergibt sich aus dem genannten Gedanken-Experiment die weitere Frage, ob nicht auch andere »große Gestalten der Religionsgeschichte« den gleichen Sachverhalt, daß »Gott die Liebe ist«, tatsächlich auf andere, möglicherweise fremden Epochen und Kulturen besser angepaßte Weise, erfahrbar gemacht haben und künftig noch machen werden. Kurz: Verläßt man, um Jesu Leben, Wirken und Leiden zu deuten, den konkret historischen Zusammenhang der Ekklesia Israel, ihrer Geschichte und Krisen, dann behält man, anstelle einer historisch unverwechselbaren Gestalt, ein bloßes Beispiel eines »Offenbarers ewiger Wahrheiten« zurück, wenn auch möglicherweise ein herausragendes, die ewigen Wahrheiten besonders deutlich in ein konkretes Tat- und Lebenszeugnis übersetzenden Offenbarers.

Das erwähnte Gedankenexperiment führt daher auf die Frage: Hat Jesus in seinen Worten, Taten und Leiden nur offenbargemacht,

---

[21] Vgl. dazu den Artikel von J. B. Metz »Emanzipation und Erlösung« in dem gleichnamigen Sammelband von L. Scheffczyk, Freiburg 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

was immer schon war (z. B. die Liebe Gottes zu allen Menschen); oder hat er, inmitten seiner Machtlosigkeit, bewirkt, was ohne ihn nicht zustandegekommen wäre? Nun ist es nicht Sache des Philosophen, Aussagen über die »Heilswirksamkeit« dieser Worte, Taten und Leiden Jesu zu machen; aber es ist Sache des Transzendentalphilosophen, der die transzendentale Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung mit der historischen Frage nach einer möglichen Veränderung dieser Bedingungen verknüpft, zweierlei festzustellen: Die Jünger Jesu waren sich mit seinen Gegnern darin einig, daß sie ihm eine solche Wirkung zuschrieben, auch wenn die Jünger darin ein Wirken »zum Heil«, die Gegner ein Wirken »zum Unheil« der Ekklesia Israel sahen, zu dessen Abwehr die Verurteilung dieses »Gotteslästerers« notwendig war. Der Streit um Jesus wäre ohne diese gemeinsame Prämisse der Jünger und der Gegner Jesu gegenstandslos gewesen. Und diese Weise, seine Worten und Taten zu verstehen, setzte einen historisch konkreten Kontext voraus, in welchem allein es sinnvoll war, dem Sprechen und Handeln und sogar dem Leiden einer bestimmten historischen Gestalt jene Bedeutung zuzuschreiben, kraft derer sich an ihr Heil und Unheil der gesamten Überlieferungsgemeinschaft (oder sogar der ganzen Welt) entschied. Dazu war eine bestimmte Weise der Zeitanschauung nötig: die Anschauung einer universalen, zugleich aber endlichen Zeit, deren Ende nahe bevorstand und der Gegenwart den Charakter der eschatologischen Entscheidungs-Stunde verlieh. Und es war ein bestimmtes Verständnis der Kausalkategorie nötig: ein Verständnis von der All-Wirksamkeit Gottes, der im Gesamtverlauf der Geschichte diese Stunde der Entscheidung heraufgeführt hat, sodaß es für die Ekklesia Israel nötig wurde, »an diesem ihrem Tage zu erkennen, was ihr zum Heile dient«[22]. Diese Frage wurde von den Jüngern Jesu und von seinen Gegnern auf entgegengesetzte Weise beantwortet; aber nur in einem bestimmten Erfahrungskontext war sie *als Frage* möglich geworden.

Dieser Kontext aber konnte nur in der Geschichte der Ekklesia Israel aufgebaut werden. Und in dieser Geschichte spielte die Erfahrung von der Gott-Entfremdung der ganzen Welt und von der bleibenden Gefährdung des »erwählten Volkes« eine so entscheidende Rolle, daß nur so die Frage entstehen konnte, ob Jesus derjenige sei, von dem die Überwindung dieser Gefahr erhofft werden konnte, oder

[22] Vgl. Luk 19,42.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ob dieser sein Anspruch, wie seine Gegner meinten, um des Heiles willen zurückgewiesen werden müsse.

Das aber bedeutet: Wer von Jesus so zu sprechen versucht, daß dabei die Erfahrung von der Gott-Entfremdung der Welt und von der Gefahr, daß auch die »Erwählten« in diese Gott-Entfremdung verfallen könnten oder schon verfallen sind, ausgeblendet bleibt, hat nicht mehr von dem Jesus gesprochen, über den zwischen seinen Anhängern und Gegnern gestritten worden ist. Traditionell gesprochen: Wer nicht von Sünde und Erlösung sprechen will, hat nicht von dem Jesus gesprochen, an dessen Anspruch sich in einer konkreten Situation der Ekklesia Israel die Geister geschieden haben, sodaß an ihm »die Gedanken vieler offenbar wurden« (wörtlicher: »daß an ihm aus der Entschleierung hervortraten, heraus aus den Herzen der Vielen, ihre hin- und herlaufenden Gedanken«[23]).

Um die Entscheidung zu verstehen, vor die er die Hörer seiner Botschaft und die Zeugen seines Lebens gestellt hat, muß man von der »Erwählung« Israels sprechen, die mit dem »Gericht über alle Götter Ägyptens« einherging – einem Gericht, vor dem auch die Erwählten nur durch den »Vorübergang« des richtenden Gottes bewahrt geblieben sind; man muß von der bleibenden Gefährdung dieses erwählten Volkes sprechen, die in Gottes Gericht über das »erste Jerusalem« offenkundig geworden war, und von der Hoffnung auf ein »neues Jerusalem«, für das auch der wiedererrichtete »Zweite Tempel« nur das antizipatorische Hoffnungszeichen war. Man muß von der neuen Gefahr sprechen, die durch die Herrschaft der Römer heraufzog, und von den inneren Krisen des Judentums, die sich in der Entstehung von Sondergemeinschaften manifestierte, die sich von dem »Volk im Lande« absonderten, um sich auf die Ankunft des Wiederherstellers vorzubereiten; und man muß schließlich von der Forderung nach »Zeichen« sprechen, durch die der wahre Wiederhersteller sich von Verführern des Volkes unterscheiden ließe. Nur in diesem Kontext wird die Hoffnung der Jünger verständlich, daß Jesus »Israel wiederherstellen« werde, aber auch die Sorge der Gegner, daß er durch einen Anspruch, den sie als »gotteslästerlich« beurteilten, ein neues Gericht Gottes auf die jüdische Gemeinschaft herabziehen werde. Kurz: Der Hörer der Botschaft muß sich selbst als Glied der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte begreifen, um jene »Forma Mentis« zu entwickeln, die in Jesus das »Zeichen« entdeckt, »dem wider-

[23] Luk 2,35.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprochen wird« (wörtlicher: »das widersprüchliche Reden hervorruft«, sodaß »sogar durch die eigene Seele mitten hindurchgeht das Schwert«[24]). Nur im Kontext israelitisch-jüdischer Überlieferung konnte die »Stunde« Jesu als diejenige beurteilt werden, in der Heil und Unheil auf dem Spiele stehen.

Darum konnten auch die, die nach Jesu Tod und seiner von »vorher bereitgehaltenen Zeugen« bezeugten Auferweckung von Jesus sprachen, dies nur tun, indem sie die ganze Geschichte Israels auf neue Weise erzählten (exemplarisch in den Reden des Petrus, des Stephanus und später des Paulus, wie sie in der Apostelgeschichte erzählt werden). Dieser Jesus ist so sehr ein Glied der Geschichte Israels, daß auch die beginnende christliche Überlieferung nur die Form einer »relecture« der ganzen Geschichte Israels annehmen konnte. Diese relecture hat freilich erneut den Gesamtkontext verändert, in den das Erleben der Jünger eingeordnet werden mußte, um darin seine Stelle und seinen »Stellenwert« zu finden. Und es läßt sich zeigen, daß es das Zeugnis von Jesu Auferweckung und die im Lichte dieses Zeugnisses gedeutete Erfahrung von Jesu Kreuz gewesen ist, die diesem neuen Kontext seine neue Struktur verlieh und alle Anschauung von Raum und Zeit, alles Verstehen des Bleibenden im Wandel und des Wirkens und der Wirksamkeit grundlegend verändert hat.

4. Wir aber predigen Christus, den Gekreuzigten

Sofern in den Evangelien von Jesu Ankündigungen seines Leidens und seiner Auferweckung die Rede ist, waren diese fast ausschließlich an den engen Kreis seiner Jünger gerichtet. (Eine Ausnahme könnte die Rede vom »Zeichen des Jona« darstellen, mit der Jesus die Zeichen-Forderung der »Schriftgelehrten und Pharisäer« beantwortet hat[25].) Erst in der Rückschau von der Selbstbezeugung des Auferstandenen her ist auch die Botschaft vom Kreuz zu einem zentralen Thema der christlichen Predigt geworden. Exemplarisch dafür ist die Petrus-Predigt nach der Ausgießung des Geistes, die Lukas wie ein Programm aller weiteren von ihm berichteten Apostelpredigten an deren Anfang gestellt hat: »Mit Gewißheit soll das ganze Haus Israel erkennen, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat:

[24] Luk 2,34 f.
[25] Mt 12,38 ff., Luk. 11,29.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

eben den Jesus, den ihr gekreuzigt habt«[26]. An dieser Stelle ist nicht von der Heilswirksamkeit des Kreuzestodes Jesu die Rede; der Hinweis auf das Kreuz dient, im Kontext dieser Predigt, zur Identifikation dessen, von dem die Rede ist (vgl. die betonte Wiederholung des Ausdrucks »diesen Jesus«[27]). Der Akzent liegt auf der Auferweckung; und die Ausgießung des Geistes über die Jünger gilt als das Zeichen dafür, daß mit dieser Auferweckung Jesu die »neue Weltzeit« schon begonnen hat. (Darin liegt der Sinn der Berufung Petri auf die Geist-Verheißung des Propheten Joel.) Darum fuhr die Predigt des Petrus denen, in deren Namen das Todesurteil über Jesus gesprochen worden war, »ins Herz«, sodaß sie frugen: »Brüder, was sollen wir tun?«[28].

In diesem Kontext aber mußte, in einem weiteren Schritt der Reflexion, auch der Tod Jesu verstanden werden: Ist in der Öffnung dieses einen Grabes die eschatologische »Öffnung der Gräber« vorweggenommen, dann ist mit seinem Hinabsteigen ins Grab das Ende der »alten Weltzeit« schon herbeigekommen. In dem über ihn gefällten Todesurteil hat »diese Welt«, ohne es zu wissen, das Urteil über sich selbst gesprochen und gerade in dieser »Unwissenheit« die Verheißung der Propheten erfüllt[29]. Erst in diesem Zusammenhang konnte nach der Bedeutung des Kreuzes im göttlichen Heilsplan gefragt und auf diese Frage geantwortet werden: Der Christus »mußte« dies leiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen[30]. Und als Interpretament für diese »Notwendigkeit« bot sich das deutero-jesajanische Lied vom »leidenden Gottesknecht« an. Wie manche Kreise innerhalb des Judentums zu einer Zeit, in der es seine Leiden nicht mehr als Strafe für eigene Schuld verstehen konnte, sich in dem »leidenden Gottesknecht« wiedererkannten, auf den, nach dem Zeugnis der »Könige«, die Sünden der Völker gelegt sind, so erkannten die Jünger in Jesus den Knecht, der die Sünden des Volkes und der ganzen Welt getragen hat[31].

Nun ist Jesus nicht, wie die »Jünglinge im Feuerofen«, wegen eines verweigerten Götzenopfers zum Tode verurteilt worden, auch nicht, wie die »Makkabäischen Brüder«, wegen der Weigerung, ge-

[26] Apg 2,36.
[27] Apg 2,23, 32 und 36.
[28] Apg 2,37.
[29] Apg 13,27.
[30] Luk 34,25, vgl. Luk 24,7.
[31] Vgl. 1 Petr 2,22 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen die Speisevorschriften des Gesetzes zu verstoßen. Wenn also, im Sinne der christlichen Verkündigung, behauptet wird, in ihm und spezieller in seinem Kreuzestode sei die Geschichte Israels zur Fülle gelangt, dann nicht deswegen, weil er ein »exemplarischer jüdischer Märtyrer« gewesen wäre. Wohl aber hat er, nach einer Aussage des Johannes-Evangeliums, seinen Tod als die Vorwegnahme der Tempel-Zerstörung, seine Auferweckung als die wahre Aufrichtung des neuen und ewigen Tempels verstanden; »er aber sprach vom Tempel seines Leibes«[32]. Damit aber ordnete er sich die Geschichte Israels auf eine überraschende Weise ein: Die von ihm vorhergesagte Zerstörung des Zweiten Tempels machte deutlich, daß der zürnende Gott die götzendienerischen Völker ihrer eigenen Bosheit überläßt, daß aber die Ekklesia Israel die Folgen dieser Bosheit und also des göttlichen Zorns über die Völker zu tragen hatte. Indem Jesus aber die Tempel-Zerstörung an seinem Leibe vorwegnehmend durchlitt und so die Berufung des »leidenden Gottesknechts« auf sich nahm, konnte er diese Berufung Israels zu ihrem heilstiftenden Ende führen: Jesu Tod und seine Auferweckung sind, diesem Verständnis nach, das wirksame Zeichen der Hoffnung darauf, daß das Leiden *dieses einen* Gottesknechts einlöst, was in den Leiden *des Volkes als Gottesknecht* nur verheißen ist: den »Exodus« aller Völker aus dieser von Widergöttern beherrschten Welt und ihre »Hineinführung« in die kommende Welt des Gottesreichs. Dann werden die Könige der Völker »merken, was ihnen niemals zuvor jemand verkündet hat«, und schließlich bekennen: »Auf ihm liegt die Strafe, damit wir Frieden haben, und durch seine Wunden sind wir geheilt«[33]. In Jesus kommt die Geschichte der Ekklesia Israel zu ihrer Fülle, weil er, aufgrund seiner spezifischen und einmaligen Beziehung zum Vater, das stellvertretende Leiden zum befreienden Leiden machen konnte.

Die Beantwortung der Frage, welchen Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel der Kreuzestod Jesu einnehme, hängt deswegen davon ab, wie die beiden möglichen Deutungen der Lieder vom leidenden Gottesknecht aufeinander bezogen werden können: die christologische Deutung, die in diesen Liedern den einmaligen Tod Jesu vorherverkündet sieht, und die ekklesiologische Deutung, die darin die paradoxe Gestalt der Berufung Israels ausgedrückt findet, in dieser Stunde, in der das Gericht über »diese Welt« ergeht, dieses Gericht

[32] Joh 2,19–22.
[33] Jes 53,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stellvertretend zu durchleiden. Zu dieser Berufung Israels aber hat auch die junge christliche Gemeinde sich bekannt. Im Sinne der christlichen Verkündigung hängen diese beiden Deutungen in folgender Weise zusammen: Nur durch den Tod des Einen konnte die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchlitten, sondern wirksam »hinweggenommen« werden. Und nur durch die Gemeinschaft mit diesem Einen gewinnen die Vielen die Gewißheit, daß auch ihre Leiden heilswirksamen Charakter haben und zum »Segen für die Sippen des Erdbodens« werden. So benennt gerade die christologische Deutung der Lieder vom leidenden Gottesknecht den Grund dafür, daß diese Lieder auch ekklesiologisch gelesen werden können und müssen.

Mit dieser christologischen Deutung der Lieder vom leidenden Gottesknecht hatte freilich die gesamte Erfahrungswelt ein weiteres Mal ihre Struktur verändert. Die »nahe bevorstehende« Vollendung des göttlichen Heilsplanes war zu einer »schon geschehenen« Vollendung geworden. Und wenn es nun noch etwas zu erwarten gab, dann war es die Wiederkunft dessen, in dessen Tod und Auferweckung das Ziel des göttlichen Heilswirkens schon erreicht worden ist. Der Messias »wird so wiederkehren, wie ihr ihn habt zum Himmel auffahren sehen«[34]. Die so verstandene Zeit war nun nicht nur, angesichts ihres nahe bevorstehenden Endes, knapp und kostbar geworden; sie hatte den Charakter der schon an ihr Ende gekommenen Zeit; und jeder ihrer Augenblicke enthielt die Präsenz dieses Endes, freilich zugleich die Verhüllung dieser Präsenz. Diese Verborgenheit des schon gewirkten Heils bildete den Grund aller Anfechtung, in der die Jünger auszuharren hatten. Damit aber gewann jenes »Feststehen« im Vertrauen auf Gottes Heilszusage, das »Emunah«, »Glaube« heißt, den Charakter des Glaubens wider den Augenschein. Denn bis zur Wiederkunft des Christus steht die Welt – und die Jünger mit ihr! – unter dem Gericht über ihren Unglauben, das darin besteht, »daß ihr mich nicht mehr seht«[35]. Und die Frage war, auf welche Weise die Glaubenden in der Zeit der Verborgenheit des Heils dennoch an dessen schon gewirkter Wirklichkeit Anteil gewinnen können.

Zu einem Leitbegriff für die Beantwortung dieser Frage wurde der Begriff der »Gleichgestaltung« oder »Gestaltgemeinschaft«

[34] Apg 1,11.
[35] Joh. 16,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

(Symmorphía). Und in diesem Zusammenhang verändert sich, gemeinsam mit der Zeit-Anschauung, auch der Begriff des Wirkens und der Wirksamkeit. Wenn ganz allgemein alles religiös verstandene »Wirken« und seine »Wirksamkeit« darauf beruht, daß Menschen sich dazu berufen wissen, in Worten und Handlungen wirksame Gegenwartszeichen eines göttlichen Wirkens zu setzen, dann ist alles weltwirksame Handeln der Christen auf ihre Berufung gegründet, das »Bild« des Gekreuzigten in dieser Welt zu sein. »Die er [Gott] vorhergewußt hat, die hat er auch vorweg dazu ausgesondert, gleichgestaltet zu werden mit dem Bild seines Sohnes«[36]. Und wenn nach allgemein religiöser Überzeugung der Mensch nur deswegen fähig ist, in Zeichenworten und Zeichenhandlungen »Bilder«, d. h. Gegenwartsgestalten, des göttlichen Wirkens zu setzen, weil er selbst »Bild«, d. h. Gestalt der wirksamen Gegenwart der Gottheit ist, dann gewinnt diese Berufung des Menschen im Zusammenhang der christlichen Verkündigung eine neue Gestalt. »Allenthalben tragen wir die Tötung Jesu an unserem Leibe, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde«[37]. Auf dieser besonderen Art von Gestaltgemeinschaft beruht nun das, was im Kontext der christlichen Verkündigung »Kraft« heißt. Die »Kraft seiner [Jesu] Auferstehung« wird darin offenbar, daß er denen, die »seinem Tode gleichgestaltet« werden, jene »Umgestaltung« zusagt, kraft derer der »Leib ihrer Niedrigkeit umgestaltet wird, gleichgestaltet dem Leib seiner Herrlichkeit, gemäß seinem Wirken, das Kraft hat, sich zu unterwerfen das All«[38]. Die »Kraft« der Auferstehung und die darin sich erweisende »Kraft« des Auferstandenen, »sich das All zu unterwerfen«, erweist sich darin, daß für die Glaubenden in der »Gestaltgemeinschaft« mit dem Tod ihres Herrn der alte Äon schon überwunden und die Verheißung der »Gestaltgemeinschaft« mit dem Erhöhten im kommenden Äon schon jetzt, inmitten der eigenen Niedrigkeit, wirksam geworden ist. Ihre Bedrängnis wird, als Form der Gemeinschaft mit Christus, zum Bürgerbrief des »Políteuma in den Himmeln«[39].

Rückblickend von der Erfahrung der »Kraft der Auferstehung« Jesu wird nun den Jüngern auch das Kreuz Jesu als Erweis seiner

[36] Röm. 8,29.
[37] 2 Kor 4,10.
[38] Phil. 3,10 und 21.
[39] A. a. .O. Vers 20.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Kraft« verständlich, die die Welt überwunden hat[40]. Nicht erst von Jesu Auferweckung, sondern schon von seinem Kreuzestod kann deswegen gesagt werden: »Jetzt ergeht das Gericht über die Welt; jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen«[41]. Von einer »Kraft der Auferstehung« kann gesprochen werden, weil diese den neuen Äon nicht nur anzeigt, sondern den Glaubenden wirksam an ihm Anteil gewährt; ebenso aber kann auch von einer »Kraft« des Kreuzes gesprochen werden, weil dieser Tod das Ende des alten Äons nicht nur anzeigt, sondern das Gericht über »diese Welt« und ihren »Fürsten« wirksam vollzieht. Die Schwachheit der Glaubenden aber, die an der Schwachheit des Gekreuzigten Anteil haben, wird zur Weise, wie auch an ihnen und durch sie Gottes Kraft »zur Vollendung kommt«[42]. Der Verborgenheit des schon gewirkten Heils in der noch fortdauernden »alten« Weltzeit entspricht die Verborgenheit der göttlichen Kraft in der Gestalt der menschlichen Schwachheit des Christus und der Christen. »Wo ich schwach bin, da bin ich stark«[43]. Die »Hypomoné«, die Kraft, unter der Last der Bedrängnis auszuhalten, wird unter den Bedingungen des schon gewirkten, aber noch nicht offenbar gewordenen »Sieges« Christi zum Erweis der göttlichen Kraft, die in Jesu Kreuz die bestehende Welt schon überwunden hat und in der Auferweckung Jesu die kommende schon hat anbrechen lassen.

Die nun beginnende christliche Überlieferung hatte die Aufgabe, die Glaubenden in jene Formatio Mentis einzuüben, kraft derer sie fähig wurden, ihre je neuen Erfahrungen in den Kontext einzuordnen, der durch die Erinnerung an Christi Tod und Auferwekkung seine besondere Struktur erhalten hatte. Alle Erlebnisse der »Bedrängnis in dieser Welt« konnten so als Konkretionen einer Gestaltgemeinschaft mit Jesu Kreuzes-Niedrigkeit begriffen werden, die die Verheißung kommender Gestaltgemeinschaft mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit schon in sich trug. Und die Kraft des Ausharrens im Glauben konnte als Teilhabe an Christi Sieg über diese »alte Welt« verstanden werden: »Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube«[44].

Dabei war es von entscheidender Bedeutung, ein Mißverständ-

[40] Vgl. Joh 16,33.
[41] Joh 12,31.
[42] 2 Kor 11,9.
[43] 2 Kor 12,10.
[44] 1 Joh. 5,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

nis dieser Botschaft zu vermeiden, als handle es sich um eine schlichte »Umwertung der Werte«, kraft derer gegenwärtige Niedrigkeit als solche die Verheißung kommender Herrlichkeit in sich enthalte; eine auf solche Weise mißverstandene Botschaft von der »Siegeskraft des Kreuzes« müßte mit Recht den Vorwurf auf sich ziehen, als handle es sich um eine bloße Äußerung des »Ressentiments der Zu-kurz-Gekommenen«, die sich für ihre reale Inferiorität gegenüber anderen Gliedern der Gesellschaft durch die fiktive Hoffnung kommender Superiorität schadlos halten. Nicht Niedrigkeit, Schwachheit und Leid als solche, sondern die Gestaltgemeinschaft mit dem Einen, der das unverwechselbar individuelle Schicksal seines Kreuzes auf sich genommen hat, enthält, christlich verstanden, die Verheißung in sich, an der ebenso unverwechselbar individuellen Herrlichkeit des Auferstandenen Anteil zu gewinnen.

Damit war eine Frage aufgeworfen, die weder durch die ekklesiologische noch durch die christologische Deutung der Gottesknechtslieder zureichend beantwortet werden konnte: Wie kann Stellvertretung, vor allem stellvertretendes Leiden, für »die Vielen« heilswirksam werden? Diese Frage aber konnte nicht aus der Distanz des Betrachters heraus rein theoretisch beantwortet werden, sondern nur durch die Reflexion auf den Vollzug gottesdienstlicher Feiern, in denen die Glaubenden die »Teilgewinnung am heilswirksamen Leiden Christi« als real geschehend erfuhren. Deswegen war die ausgezeichnete Weise, wie die Überlieferung vom wirksamen Herrenleiden weitergegeben wurde und dann erst zum Thema theoretischer Reflexion werden konnte, die Feier der Taufe und die Feier des »Herrenmahles«, das er »in der Nacht, da er verraten wurde« mit seinen Jüngern gehalten hat. Darum waren die wichtigsten Formen der christlichen Verkündigung von Anfang an die Tauf-Katechese und die Abendmahls-Katechese. Die Taufe, schon von Johannes am Jordan als ein Ritus der Todes-Antizipation gespendet und von Jesus so empfangen, wurde von den Jüngern Jesu als Einweihung in die Todesgemeinschaft mit dem Gekreuzigten gefeiert[45]. Das Herrenmahl aber galt als die »Verkündigung seines Todes, bis er wiederkommt«[46].

Jene »relecture« der gesamten Geschichte Israels, die ein unentbehrlicher Bestandteil der christlichen Verkündigung ist, trat deswegen am deutlichsten in einer Neu-Interpretation des Passah-Mahles

[45] Vgl. die paulinische Tauf-Theologie in Rom. 6.
[46] 1 Kor 11,26.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in Erscheinung. Das »letzte Abendmahl« Jesu ist, nach der übereinstimmenden Darstellung der drei ersten Evangelien (freilich nicht des Johannes-Evangeliums), ein Passah-Mahl gewesen; und diese Verbindung zwischen dem Abschiedmahl Jesu und dem Passah-Mahl der jüdischen Tradition hat die Feier des Herrenmahles schon in seinen frühesten, schon vor-paulinischen Formen bestimmt. Dieses Mahl hat, wie alle Passah-Feiern in der Geschichte Israels, die Erinnerung an die Herausführung aus Ägypten, an Gottes »Gericht über alle Götter Ägyptens« und an den »Vorübergang« des richtenden Gottes an den Häusern der Hebräer wachgehalten. Und dieses Gedächtnis der göttlichen Gerichts- und Rettungstat wurde, ebenfalls in der gesamten Geschichte Israels, nicht nur im Bewußtsein der Feiernden vorstellungshaft reproduziert, sondern als reale Vergegenwärtigung des Geschehenen vollzogen. Das gegessene Osterlamm aber war das von Gott selbst angeordnete »Auslösungs-Ritual«, das die »Kinder Israels« *vor* dem göttlichen Gericht und mitten *in* diesem Gericht am Leben erhalten hat. Nun ist aber, wie die Jünger erfahren mußten, Jesus durch das Essen des Osterlamms gerade nicht vor Tod und Gericht bewahrt geblieben; und seine Deute-Worte über Brot und Wein »Dies ist mein Leib, der hingegeben wird«, »Dies ist mein Blut, das vergossen wird« verband die Erinnerung an die Errettung der Väter mit der zeichenhaften Antizipation seines eigenen Todes. Das hat die Jünger, rückschauend auf den wirklich eingetretenen Tod Jesu, zu der Deutung genötigt: Das »alte« Osterlamm hat zwar die Väter, aber nicht diesen einen Sohn vor dem Tode bewahrt; für die »Söhne« aber ist Jesus selbst zum »neuen« Osterlamm geworden, das getötet wurde, damit der richtende Gott an ihren Häusern vorübergehe. Der Ruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« scheint ein liturgischer Ausruf gewesen zu sein, der seinen Ort bei der Feier des Herrenmahls hatte und den Paulus bei den Adressaten seiner Briefe schon als bekannt voraussetzen konnte, um an ihn, im Ersten Brief an die Korinther, paränetische Folgerungen anzuschließen: »Feget aus den alten Sauerteig, denn unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus«[47]

Die auf Christus bezogene prophetische Verkündigung vom »leidenden Gottesknecht« und der an das Herrenmahl als »neue Pessach-Feier« geknüpfte Anrufung Christi als »unseres Osterlamms« enthielten alle später entwickelte Lehren von Kreuzestod als »Stell-

[47] 1 Kor 5,7.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

vertretung« für die sündigen Menschen schon in nuce in sich. Und in diesem Kontext von Taufe und Herrenmahl gewann auch die erhoffte und zugesagte Gestaltgemeinschaft mit Christus ihre Bestimmtheit und Konkretion.

Beide Arten, den Kreuzestod Jesu zu deuten, die Bezeichnung Jesu als »leidenden Gottesknecht« und als »neues Paschalamm«, stellten das Christusereignis in den Zusammenhang der Überlieferung Israels hinein. Dabei hat sich gezeigt: Die christologische Auslegung der Lieder vom leidenden Gottesknecht war mit ihrer ekklesiologischen Auslegung, die in diesen Texten das Schicksal und die Berufung Israels ausgedrückt fand, widerspruchsfrei vereinbar. Dagegen wird im folgenden Abschnitt zu zeigen sein, daß die Botschaft von Christus als »unserem Osterlamm« den Konflikt der jungen Christengemeinde mit der Ekklesia Israel auf die Spitze getrieben hat.

Wenn im Zusammenhang der hier versuchten »philosophischen Einübung in die Theologie« so ausführlich von der neutestamentlichen Kreuzesbotschaft, von Taufkatechesen und Abendmahls-Katechesen die Rede war, dann deshalb, weil es nur dadurch möglich ist, den radikalen Strukturwandel des gesamten Erfahrungskontextes deutlich zu machen, in den, von apostolischen Zeiten an, die Christen alle ihre Erlebnisse einordnen mußten, um sie als Erfahrung lesen zu können. Die Radikalität dieses Strukturwandels aber wird daran deutlich, daß das Zeugnis von Christi Kreuzestod und Auferweckung, die für die Glaubenden zur strukturgebende Mitte ihrer gesamten Erfahrungswelt wurden, von Hörern, deren Anschauen und Denken seine Formatio in anderen Überlieferungen empfangen hatte, teils als »Ärgernis«, teils als »Torheit« beurteilt werden mußte.

5. Den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Torheit

Schon an früherer Stelle war davon die Rede, daß die »Zeichenforderung« der Juden ebenso wie die »Weisheitssuche« der Griechen einer Notwendigkeit ihrer historischen Situation entsprach; angesichts der Mehrzahl von »Messias-Prätendenten« mußten die Juden den wahren »Wiederhersteller« von »Verführern des Volkes« an sicheren Zeichen unterscheiden; und angesichts der Konkurrenz von Rhetoren in der Volksversammlung mußten die Griechen eine Kunst des Argumentierens entwickeln, um »weisen Rat« von verderblicher

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Demagogie zu unterscheiden und ein verantwortliches Abstimmungsverhalten möglich zu machen (s. o. S. 197). Es wird noch davon zu handeln sein, unter welcher Voraussetzung die Prediger wie die Hörer des Evangeliums sich der Notwendigkeit dieser Art von Kriterienfindung enthoben wußten. An dieser Stelle aber ist deutlich zu machen, warum die christliche Predigt von Kreuz und Auferweckung Jesu, gemessen an den Kriterien der Juden wie der Griechen, unannehmbar erschien.

a) Das »Ärgernis« in den Augen der Juden

Schon der Konflikt, in den Jesus mit den »Pharisäern und Schriftgelehrten« geriet, erhielt seine Schärfe dadurch, daß sein Verhalten zu »Zöllnern und Sündern« und der damit verbundene Anspruch auf die Vollmacht zur Sündenvergebung den Juden als »gotteslästerlich« erschien. Denn dabei handelte es sich in ihren Augen nicht nur um einen Ausdruck von Überheblichkeit (griechisch gesprochen: von Hybris), sondern um einen Verstoß gegen die gebotene »Reinheit« und »Freihaltung von Befleckung«, welche ihrerseits, in der Periode des Zweiten Tempels, als Bedingung dafür gelten mußte, das Volk vor einem neuen göttlichen Gericht zu bewahren (s. o. S. 216 ff.). Dem stand die Forderung Jesu an jeden Einzelnen gegenüber, nicht nach Wegen zu suchen, um dieses Gericht zu vermeiden, sondern »sein Kreuz«, also das über ihn gefällte Todesurteil, »auf sich zu nehmen« und sich so, mitten im Gericht, der Gnade Gottes zu übergeben, der den umkehrbereiten Sünder mehr liebt als neunundneunzig Gerechte. Eine solche Aufforderung mußte in diesem Zusammenhang nicht nur als lästerliche Verwegenheit, sondern als Geringschätzung der gottgegebenen Thorah und damit als Gefährdung der gesamten Ekklesia Israel erscheinen.

Dieser Konflikt erhielt nochmals eine neue Qualität, als die Jünger Jesu begannen, den Kreuzestod Jesu als Gottes Heilstat und die Gestaltgemeinschaft mit dem Gekreuzigten als Heilsweg zu predigen. Das Skandalöse dieser Predigt tritt durch den soeben beschriebenen Zusammenhang zwischen der Kreuzespredigt und der Feier des Herrenmahles besonders deutlich zutage. Das Pessach-Mahl wurde als Real-Vergegenwärtigung jenes »Vorübergangs« gefeiert, durch den der »die Götter Ägyptens« richtende Gott sein Volk, das sonst dem gleichen Gericht verfallen gewesen wäre, in die Freiheit geführt hat. Das gleiche Mahl als neue Todes-Antizipation zu begehen – zu-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nächst als Antizipation des Todes Jesu, sodann als wirksames Zeichen der Todesgemeinschaft der Jünger mit ihm – mußte in jüdischen Augen als Verkehrung dieses Festes in sein Gegenteil erscheinen. Und wenn die »Auslösung« aller männlichen Erstgeburt Israels als die gottesdienstliche Wiederholung der stellvertretenden Tötung des Passah-Lammes verstanden wurde, erschien der Gedanke an ein »neues Passah-Lamm«, nun aber an einen Menschen, der für die Seinen in den Tod gegangen sei, wie ein Widerruf der von Gott angeordneten Ablösung der Tötung von Menschen durch die Tötung eines Tieres. Wenn überdies diese Ablösung, in der Tradition Israels, durch die von Gott verhinderte Opferung des Isaak ihre archaiologische Deutung gefunden hatte, erschien die neuerliche Tötung eines »geliebten Sohnes« wie ein Rückfall in einen prä-abrahamitischen Zustand der Menschheit.

Der »Skandal des Kreuzes« bestand, so gesehen, nicht nur darin, daß ein in »dieser Welt« erfolgloser Messias zum Mittler des Heils erklärt wurde, sondern darüber hinaus darin, daß auf solche Weise die gesamte Geschichte Israels, zurück bis in ihre Anfänge im »Vorübergang Gottes« und sogar zurück bis in ihren Ur-Anfang bei Abraham, ihres von Gott gesetzten und ständig fortwirkenden Grundes beraubt zu werden schien. Der liturgische Ruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« mußte dann wie die rituell vollzogene Trennung von dieser gesamten Geschichte Gottes mit seinem Volke klingen. Und der Satz »Mein Blut ist wahrhaft ein Trank« schien sogar noch dem Noah-Bund zu widersprechen, der »mit allem Fleische« geschlossen war und allen realen, damit aber auch allen »symbolischen« Blutgenuß untersagte. Der Ausschluß jener »Judenchristen«, die dieses Herrenmahl feierten, aus der Synagoge (der »Ekklesia Israel«) war unter dieser Voraussetzung unvermeidlich.

Für die Christen aber stellte sich die Frage: Konnte diese Voraussetzung bestritten werden, unter der den Juden die Botschaft von Christus als dem »neuen Osterlamm« als Blasphemie erscheinen mußte? Gab es einen Weg, die Überlieferung vom erretteten Isaak und von den durch das Osterlamm »ausgelösten« Vätern – und ganz allgemein die Überlieferung von »Gesetz und Propheten« – so zu verstehen, daß die christliche Botschaft mit ihr vereinbar blieb, ja sogar die in dieser Überlieferung bezeugte Verheißung erfüllte? Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem »Osterlamm der Väter« und jenem »neuen Osterlamm«, das die Christen »das unsere (Pascha nostrum)« nannten, wurde so zum Prüfstein, an dem jeder christliche

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Versuch, den Kreuzestod Jesu in die Geschichte Israels einzuordnen, sich bewähren mußte. So wurde diese Verhältnisbestimmung zu einem zentralen Thema für jede christliche »Theologia Crucis«.

b) Die »Torheit« in den Augen der Griechen

Ehe jedoch auf die philosophische Bedeutung dieser christlichen (und spezieller paulinischen) »Theologia Crucis« eingegangen wird, soll verdeutlicht werden, warum die Botschaft vom Kreuz »den Griechen eine Torheit« bedeuten mußte. Die Ablehnung der Griechen scheint sich nicht so sehr gegen die Botschaft vom »heilbringenden Tod« gerichtet zu haben als vielmehr gegen die Botschaft von der Auferwekkung. Die höflich klingende Formulierung der Athener »Darüber wollen wir ein anderes Mal hören«[48] zeigt nicht an, daß sie das Gespräch mit Paulus über dieses Thema bei späterer Gelegenheit fortsetzen wollten, sondern daß das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu, auf das Paulus mit seiner ganzen »Areopag-Rede« abgezielt hatte, ihnen indiskutabel erschien. Vom heilbringenden Tod einer Gottheit zu sprechen, hatte in Griechenland eine breite und ehrwürdige Tradition. Und Riten der Einweihung in einen solchen heilbringenden Tod, die zugleich als Unsterblichkeitsweihen galten, waren weit verbreitet. (Die hoch angesehenen Mysterien von Eleusis waren nur eine unter mehreren Ausprägungen dieser religiösen Praxis.) Für die Griechen bestand kein Anlaß, an diesem Teil der christlichen Botschaft Anstoß zu nehmen – Eher bestand für die Christen Anlaß, einem allzu bereitwilligen »Verstehen« durch Betonung des Unterschieds entgegenzutreten, der die Kreuzesbotschaft von derartigen Reden von der Todesgemeinschaft mit einer Gottheit trennte. Dagegen war es die Botschaft von der Auferweckung, an der sich die Geister schieden. Das lag nicht nur daran, daß die Unsterblichkeit, auf die man sich durch religiöse Einweihungen vorbereiten wollte, von manchen Richtungen innerhalb der griechischen Religion nicht als »Auferweckung des Leibes«, sondern als Befreiung aus diesem »Gefängnis der Seele« erhofft wurde. (Der sogenannte »Leib-Seele-Dualismus« war in Griechenland weder ursprünglich heimisch noch allgemein herrschend.) Was die Ablehnung der Hörer hervorrief, war die von Paulus mit besonderer Betonung vorgetragene Behauptung, daß die Auferweckung sich an einem bestimmten, »vorher fest-

[48] Apg 17,32.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gesetzten Tage« an einem bestimmten, dafür »ausgesonderten Menschen« ereignet habe[49] – also weder vor aller Zeit, wie bei Osiris, dessen Verehrung auch in Griechenland Anhänger gefunden hatte, noch zu jeder Zeit und an jedem Menschen, der sich durch religiöse Einweihung und sittlichen Lebenswandel dafür qualifiziert hat, wie die Angehörigen der »höheren Einweihungsgrade« von Eleusis.

Und damit hing ein zweiter Inhalt der paulinischen Predigt zusammen: der »zuvor festgesetzte Tag« und der »ausgesonderte Mann«, der allein, in der Kraft seiner Auferstehung, »allen Zuversicht gibt«, sind zugleich Tag und Organ des göttlichen Gerichts »über die ganze bewohnte Welt«. Und damit ist, obgleich in dieser besonderen Paulusprediget vom Kreuz nicht die Rede ist, der Zusammenhang zwischen Gericht und Auferweckung genannt, der sonst in der christlichen Verkündigung den Zusammenhang der Auferwekkung Jesu mit seinem vorangegangenen Kreuzestod bestimmt: Der eine »Ausgesonderte«, auf den sich die »Zuversicht aller« gründet, ist zugleich der, durch dessen Tod »die Welt schon gerichtet« ist.

Damit wird deutlich, was die Athener von Paulus erwartet hatten, aber auch warum er sie enttäuscht hat. Sie erwarteten eine »neue Lehre«[50], die sich mit philosophischen Argumenten und Gegenargumenten gegen die Lehre der »Epikuräer und Stoiker« hätte abwägen lassen; aber was sie zu hören bekamen, war die Rede eines »Boten«[51], der von einem Gott sprach, der »Stunden der Entscheidung ausgegrenzt und einander zugeordnet« hat[52], darunter jenen Tag des »Gerichts über die ganze Oikuméne«, der in der Auferweckung des »ausgesonderten Mannes« angebrochen ist. Dieser Gott läßt durch seinen Boten den gegenwärtigen Augenblick (tà nyn) als die Stunde der Umkehr »für alle Menschen an allen Orten ansagen«[53]. An Stelle einer neuen Lehre spricht Paulus eine eschatologische Zeitansage aus und deutet die Auferweckung Jesu als das Zeichen der so angesagten Entscheidungsstunde. Darüber aber läßt sich nicht so, wie über »neue Lehren«, philosophisch diskutieren. Eine solche Botschaft ist im strengen Wortsinn indiskutabel und ruft bei denen, die es auf philosophische Argumentationen abgesehen haben, »Gelächter« hervor.

---

[49] Apg 17,31.
[50] Kainé didaché – a. a. O. 17,19.
[51] Katangeleús – Vers 18.
[52] Horísas prostetagménous kairoús – Vers 26.
[53] Vers 30.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denn die Erfahrungswelt der Griechen war als ein Gefüge von Abbildern ewiger Urbilder verstanden – seien es Abbildereignisse mythischer Ursprungsereignisse, seien es Abbildgestalten ewiger Ideen. In der Mannigfaltigkeit der Erlebnisinhalte dieses Verhältnis zu ewigen Urbildgestalten oder vor-zeitlichen Urbildereignissen freizulegen, war Aufgabe des Forschens, dessen Ergebnisse zu Inhalten der Lehre wurden, über deren innere Stimmmigkeit (Symphonia heauto) und deren Übereinstimmung mit den Phänomenen (Symphonia tois phainoménois) man im Austausch von Argumenten diskutieren konnte. Die Erfahrungswelt des Paulus aber war – in dieser Hinsicht gut jüdisch – als ein Gefüge von Stunden der Entscheidung (kairoi) verstanden, die ihre Einheit in einem göttlichen Ratschluß fanden, der an einem »vorher bestimmten Tage« zu seiner Vollendung gelangte. Und das »nyn« der paulinischen Predigt sagte den alles entscheidenden Kairós dieser Vollendung an, die in Jesu Auferweckung geschehen war. Die so verstandene Auferweckung hatte in der Erfahrungswelt der Griechen keinen Platz, sodaß sie die Anhörung dieser Predigt auf unbestimmte Zeit vertagten.

Der Abbruch des von Paulus versuchten Gesprächs mit den Athenern beruhte, so verstanden, darauf, daß eine Lehre (didaché), die die Athener erwarteten, und ein eschatologischer Botenspruch (katangelía), den Paulus ihnen zuzusprechen versuchte, untereinander inkommensurabel sind. Und der von Lukas so beschriebene Abbruch des Gespräches scheint, innerhalb der Apostelgeschichte, als exemplarischer Fall zu fungieren: Hier wird die Unfähigkeit der »Weisen dieser Welt« deutlich, in der christlichen Botschaft von dem Einen, in dessen Kreuzigung und Auferweckung sich das Heil oder Unheil aller Menschen entscheidet, etwas anderes als eine »Torheit« zu erblicken.

Eine Anmerkung sei an dieser Stelle erlaubt: Die hier versuchte Benennung des Differenzpunktes zwischen der von den Griechen gesuchten Weisheit und der christlichen Botschaft, die Differenz zwischen einer »Didaché« und einer »Katangelía«, bleibt von der Frage unberührt, ob Lukas an dieser Stelle auf den Prozeß des Sokrates anspielen wollte: Die Gegner des Paulus haben diesen »gegriffen« und »zum Areopag gebracht«, dem Sitz des athenischen Staatsgerichtshofes, und dies aufgrund des Vorwurfes: »Du scheinst neue Daimónia einzuführen«[54] – womit sie den entscheidenden Anklagepunkt wie-

[54] A. a. .O. Vers 19.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

derholten, der zur Verurteilung des Sokrates vor dem athenischen Gerichtshof geführt hatte: Daß mit »Areopag« nicht nur der Hügel, sondern die dort tagende Versammlung gemeint ist, ergibt sich aus der Angabe, Paulus habe seine Rede »inmitten« des Areopag gehalten[55]. Der Anklage, Paulus führe (wie Sokrates) »neue Daimonia« ein[56], entsprach die Verteidigung des Paulus, er predige einen Gott, den die Athener längst schon verehrten, freilich ohne ihn zu kennen[57]. Insofern war die gegen ihn erhobene Anklage gegenstandslos. Und wenn er im weiteren Verlauf seiner Rede von der Auferweckung der Toten sprach, schlug er ein neues Thema an, das mit der Prozeß-Materie nichts mehr zu tun hatte. In diesem Kontext wäre die Formulierung »Darüber wollen wir dich ein andermal hören« präziser zu übersetzen »Darüber wollen wir dich ein andermal *ver*hören«; so verstanden, bezeichnete diese Formulierung der Athener die Vertagung – und in Wahrheit den Abbruch – des Verhörs. Und die Formulierung »Paulus aber ging weg (exélthen) aus ihrer Mitte« würde bedeuten, daß er dem ihm drohenden Prozeß »entgangen« ist (vgl. die Stelle aus dem Lukas-Evangelium, die davon spricht daß Jesus »durch die Mitte der Nazarener hindurchgehend [dielthón] seines Weges ging«, als diese ihn wegen seiner Rede von der Kante des Felsens hinabstürzen wollten[58]).

Wiederum entstand für die Christen die Frage, warum die Botschaft des Evangeliums den Griechen als »Torheit« erscheinen mußte. Und die Rede von dem »Törichten Gottes«, das »weiser ist als die Weisheit der Menschen«, gibt darauf die Antwort[59]. Wie aber das Evangelium nicht darauf ausgerichtet ist, das Gesetz »abzutun«, sondern ihm »seinen festen Stand zu geben«, so ist es auch nicht darauf ausgerichtet, jede Suche nach Weisheit als vergeblich zu beurteilen, sondern darauf, »die Weisheit Gottes in seinem Ratschluß« auszusprechen, die freilich als »Weisheit der Vollendeten« von aller »Weisheit dieser Welt« verschieden ist[60]. Sie besteht in dem »Botenwort« (katangelía), durch das Gott selber bezeugt sein will[61]. Diese »Weisheit der Vollendeten« aber beruht darauf, daß Gott seinen Zeu-

[55] Vers 22.
[56] Vgl. Platon, Apol. 24 b/c.
[57] Apg 17,23.
[58] Luk 4,30.
[59] 1 Kor 1,25.
[60] 1 Kor 2,6 f.
[61] 1 Kor 2,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gen an der Weise Anteil gegeben hat, wie er sich selber kennt: an seinem »Geist«, der »auch die Tiefen der Gottheit erforscht« und erkennt, »was Gottes ist«, ebenso wie der Geist des Menschen, und er allein, das Innere des Menschen kennt[62].

Das Bekenntnis zu Christus als dem neuen »Osterlamm«, das in der Feier des Herrenmahls zum Ausdruck kommt, ist zum Scheidepunkt geworden, an dem die Wege der Juden und Christen sich trennten. Entsprechend wurde die Berufung auf den »Geist Gottes«, die in dem Anspruch des Boten zum Ausdruck kommt, den Ratschluß Gottes zu kennen, der in der Auferweckung Jesu den »Kairos« des Gerichts und der Umkehr festgesetzt hat, zum Scheidepunkt, an dem die Wege der Christen sich von denen der »Weisen dieser Welt« geschieden haben.

6. Die Christusbotschaft – kein Abschied von der Tradition Israels, sondern ein Symptom ihrer Krise und zugleich die Ansage ihrer Wende

Weder Jesus noch seine Jünger haben sich von der Ekklesia Israel getrennt. Jesus hat mehrfach eine Wallfahrt zum Tempel unternommen. Und die Jünger waren noch nach der Ausgießung des Geistes »täglich mit Beharrlichkeit im Tempel«[63], um dort an den Gebetszeiten teilzunehmen (z. B. zur »Neunten Stunde des Gebets«[64]). Daneben aber feierten sie das »Brotbrechen in den Häusern«[65]. Der Verbindung dieses Brotbrechens mit der »Lehre der Apostel« und mit dem häuslichen Gebet widmeten sie die gleiche »Beharrlichkeit« wie dem Gebet im Tempel[66]. Durch diese eigene Gebets-, Predigt- und Mahlversammlungen konstituierten sie sich, innerhalb der Ekklesia Israel, als eine derjenigen jüdischen Sondergemeinschaften, die in einer Stunde der historischen Krise die Rettung des ganzen »Hauses Israel« vorbereiten wollten. Die Hoffnung auf diese Errettung verband sich für sie mit der Erwartung der Wiederkunft Christi, der, in

[62] 1 Kor 2,10 f.
[63] Apg 2,46; 5, 42.
[64] Apg 3,1.
[65] Apg 2,46.
[66] Apg 2,42.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Himmel aufgenommen, »für euch [die Juden] vorweg bereitgehalten ist« bis zur Zeit der »Neuschaffung von allem«[67].

Aus solchen Aussagen der apostolischen Predigt wird deutlich, wie die Jüngergemeinde ihren Herrn verstand. Nicht als Stifter einer neuen Religion, die die Vorgänger-Religion, in deren Schoß sie entstanden war, als »abgetan« erklärte, sondern als »Wiederhersteller«, dessen Werk freilich mit der »Neuschaffung von allem« zusammenfallen würde. Daß die von Gott gewirkte Erneuerung Israels, zugleich mit dem »neuen Bund« und dem »neuen Tempel«, die Schaffung eines »neuen Himmels und einer neuen Erde« einschließen werde, entsprach einer im Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels verbreiteten Erwartung. In diesen Rahmen aber zeichnete die Jüngergemeinde ihre Verkündigung von Jesu Kreuz und Auferweckung ein. Das Kreuz wurde nun zum Anzeichen des Gerichts über »diese Welt«, Jesu Auferweckung aber zum Zeichen für den Beginn der »neuen Welt«. Damit trennte die Jüngergemeinde sich, ihrem Selbstverständnis nach, nicht von der Überlieferung Israels; aber sie verstand sie auf neue Weise. Dieses neue Verständnis der Überlieferung Israels aber hat in der Verkündigung von Christus als dem »neuen Osterlamm« seinen präzisesten Ausdruck gefunden. Der Tod Christi, verstanden als Schlachtung »unseres« Osterlamms, wurde zum Schlüssel für ein christliches Verständnis der gesamten Geschichte Israels bis zurück zu ihren Anfängen und zugleich zu einem Angebot an das »Haus Israel«, diese seine Geschichte im Bewußtsein von seiner gegenwärtigen Krise neu zu verstehen. (Davon, daß das Judentum in seiner Mehrheit dieses Angebot als nicht annehmbar beurteilte, war schon die Rede; von der Aufgabe der jungen Christengemeinde, diesen Widerspruch der Juden zu deuten, wird an späterer Stelle noch zu sprechen sein.)

In diesem Zusammenhang ist zunächst in Erinnerung zu rufen, was schon an früherer Stelle ausgeführt worden ist (s. o. S. 110 ff.): Der »Vorübergang Gottes« ist Ausdruck einer ungeschuldeten Erhaltungsgnade Gottes gewesen. Das erwählte Volk Gottes blieb nicht deswegen von dem »Gericht über die Götter Ägyptens« verschont, weil es von der allgemeinen Gott-Entfremdung der Welt frei gewesen wäre. (Auch seine Väter haben »jenseits des Stromes fremden Göttern gedient«.) Es blieb inmitten des göttlichen Gerichts deswegen verschont, weil es um seiner Berufung willen, »ein Segen für alle

[67] Apg 3,20 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sippen des Erdbodens« zu sein, am Leben erhalten werden sollte. Die »Auslösung« (Lytrosis) durch das geschlachtete Lamm (und in späteren Generationen die »Auslösung« jeder männlichen Erstgeburt durch das geopferte Taubenpaar) war das sichtbare Zeichen dafür, daß der »Vorübergang« Gottes keineswegs selbstverständlich war: Nur deswegen war das stellvertretende Tieropfer nötig. Diese »Auslösung« zeigte aber auch, daß das Entrinnen aus dem Gericht eine Folge der freien Erhaltungsgnade Gottes gewesen ist: Nur weil Gott es selber so wollte und anordnete, konnte das Tieropfer »Auslösung« bewirken. Weil das Volk dieser bleibenden Erinnerung an die »Nicht-Selbstverständlichkeit« seiner Erhaltung bedurfte, mußte das Auslösungsopfer von Generation zu Generation wiederholt werden. (Der in jüngerer Zeit geäußerte Verdacht, ein solches Opfer sei deswegen nötig gewesen, weil Gott »Blut sehen wollte«, ehe er bereit war, sich versöhnen zu lassen, scheint zwar manchen Lesern durch den Wortlaut des biblischen Berichts nahegelegt zu sein: »Wenn ich das Blut des Lammes an den Türpfosten der Hebräer sehen werde, werde ich vorübergehen«[68]. Dennoch ist diese Deutung ein Mißverständnis des biblischen Berichts vom göttlichen »Vorübergang«, der vielmehr als Ausdruck einer freien und ungeschuldeten Erhaltungsgnade verstanden sein will.)

Erinnert man sich an diese Textbefunde, dann bleibt freilich die Frage noch offen, wofür das von Gott erwählte Volk durch Gottes Erhaltungsgnade aufgespart geblieben sei. Wurde, in der Krisensituation vor und nach der Zerstörung des Zweiten Tempels, die Berufung der Ekklesia Israels darin gesehen, der »leidende Gottesknecht« zu sein, dessen Bedrängnis den Völkern zum Segen gereicht, dann wurde die Frage umso dringlicher, woher dieses stellvertretende Leiden die Kraft empfange, die Gott-Entfremdung der ganzen Welt zu überwinden und damit auch dem Leidenden den Anteil an der kommenden Welt zu sichern. Es ist diese Frage, auf die die christliche Verkündigung vom »neuen Osterlamm« eine Antwort gibt: Das Osterlamm, das die Väter gegessen haben, war dazu bestimmt, durch seinen stellvertretenden Tod den »Vorübergang« des richtenden Gottes zu erwirken. Das Kreuz Jesu, verstanden als die Schlachtung des neuen Osterlamms, war dazu bestimmt, daß inmitten des Gerichts (nicht an ihm vorbei) sich ein Weg zum Leben öffnete: zunächst für den Einen, der dieses Gericht stellvertretend auf sich nahm und so

[68] Ex 12,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

»in seine Herrlichkeit einging«, sodann für die Vielen, die in der »Gestaltgemeinschaft« mit seinem Leiden an seinem Sieg über den »Fürsten dieser Welt« Anteil gewannen. Wenn also die Geschichte der Ekklesia Israel in jener gegenwärtigen Krise kulminiert, in der Israels bleibende Berufung die konkrete Gestalt des stellvertretend leidenden Gottesknechts annimmt, dann ist die »Auslösung« durch den Tod des neuen Osterlamms zugleich der Grund der Gewißheit, daß nicht nur für den Einen, sondern auch für die Vielen das stellvertretende Leiden einen wirksamen Dienst an dem Sieg Gottes über »diese Weltzeit« darstelle.

Auf solche Weise wird, nach christlicher Deutung, die Schlachtung des »ersten Osterlammes« weder überflüssig gemacht noch außer Kraft gesetzt, wohl aber durch die Schlachtung des »neuen Osterlammes« zu seiner Fülle gebracht. Das Gericht über »alle Götter Ägyptens«, Ursprung der Ekklesia Israel, erschien nun als Verheißung des im Kreuzestod Jesu vollzogenen Gerichts über den »Fürsten dieser Welt«; und die »Auslösung« (Lytrosis) der Erstgeburt Israels durch die Schlachtung des Osterlamms und später rituell wiederholt im Auslösungsopfer jedes männlichen Erstgeborenen[69] erschien als Verheißung der neuen »Auslösung« Israels[70], die nun durch das Blut des Gekreuzigten geschehen sei[71]. Die im Herrenmahl gefeierte Schlachtung des neuen Osterlamms, die den Juden wie ein Widerruf der Erwählung Israels, ja schon der Errettung des Isaak erscheinen mußte, war so in den Augen der Christen gerade das deutlichste Zeichen der Kontinuität der »Bundesschlüsse« vom Abrahamsbund bis zum »neuen Bund im Blute Christi«. Damit aber eröffnet sich eine Möglichkeit, gerade dort die »Erfüllung« der gesamten Geschichte Israels anzusagen, wo aus jüdischer Sicht die deutlichste Trennung von ihr zu geschehen schien: in der Botschaft vom »neuen Osterlamm«. Der Christus mußte als das »neue Osterlamm« geschlachtet werden, wenn er durch seinen einmaligen Tod auch dem Leiden der Vielen den Charakter eines »heilswirksamen Leidens« verleihen wollte. Nur durch seinen Tod konnte die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchlitten, sondern wirksam überwunden werden; und nur darauf konnte die zweifache Zuversicht sich gründen, daß auch im stellvertretenden Leiden des erwählten Volkes »im-

[69] Ex 13,15.
[70] Luk 2,22.
[71] Eph 1,7.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mer ein Rest sein werde für ein großes Entrinnen«, aber auch daß die, für die es in dieser Welt kein »Entrinnen« gibt, nicht aus Gottes Erwählung herausfallen, sondern durch ihr Leiden einen Auftrag erfüllen, »dessen Lohn groß sein wird in der kommenden Welt«. Das »neue Osterlamm« deutet so das »alte« als das Vorausbild der Berufung des Gottesvolkes, gemeinsam mit dem »einen leidenden Gottesknecht« zum »Lösegeld für die Vielen« zu werden.

Christologisch bedeutet dies: Die beiden Aussagen, Christus sei der »leidende Gottesknecht« und er sei »das neue Osterlamm«, legen sich gegenseitig aus: Er ist, als der Leidende, das »neue Osterlamm«, das stellvertretend für die Vielen gestorben ist, nicht um sie auf einem Weg »am Gericht vorbei« zum Leben zu führen, sondern um sie im Sterben wie im Leben zu heilswirksamen Zeichen für das Gericht über die Welt und zugleich für deren Errettung zu machen. Das »neue Osterlamm« deutet so das »alte« als das Vorausbild der Berufung des Gottesvolkes, gemeinsam mit dem »einen leidenden Gottesknecht« zum »Lösegeld für die Vielen« zu werden. Freilich ist das Auslegungsverhältnis gegenseitig: Wenn durch den gottesdienstlichen Ausruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« der Grund angegeben wird, der allein das Leiden des Gottesknechts heilswirksam macht, dann wird umgekehrt durch die Lieder vom Gottesknecht das Ziel angegeben, auf das der »Vorübergang Gottes« (Pessach) und die Schlachtung des Osterlamms ausgerichtet war. Ekklesiologisch aber ist daraus die Folgerung zu ziehen: Die Gemeinde derer, für die das Osterlamm – das »alte« wie das »neue« – stellvertretend gestorben ist, ist dazu berufen, in der Gemeinsamkeit mit dem Einen »leidenden Gottesknecht« die Wunden der Völker zu tragen und zu heilen[72] und dadurch, gemeinsam mit den Völkern, in die Herrlichkeit des Auferstandenen einzugehen.

Noch einmal ist in diesem Zusammenhang zu betonen: Es kann sich nicht darum handeln, durch eine derartige Christologie und Ekklesiologie das Leiden als solches zu verherrlichen und ihm – nur deshalb, weil es Leiden ist – heilswirksame Kraft zuzuschreiben. Die Aufgabe besteht vielmehr darin, dem »erwählten Volk« inmitten der Erfahrung, daß die eschatologische Krise der Welt an ihm nicht vorübergeht, eine Hoffnungs-Perspektive zu geben. Eine solche Hoffnungsperspektive kann nicht dadurch gefunden werden, daß die Erwählten sich über »die Völker« erheben, sondern nur dadurch, daß

[72] Is 53, 4 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

sie sich als befähigt erfahren, gemeinsam mit der »Welt« und stellvertretend für sie den Weg durch Gottes Gericht hindurch und hinein in Gottes Gnade zu gehen.

Indem die entstehende christliche Gemeinde sich auf solche Weise verstand, ordnete sie sich in die Geschichte der Ekklesia Israel ein und machte sich deren Überlieferung und gegenwärtige Erfahrung auf neue Weise zueigen. Eine solche »relecture« der Überlieferung Israels und der Erwartung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels schloß eine bestimmte Deutung des gegenwärtigen, von Gott vorher bestimmten »Kairós« ein. Die sich abzeichnende Krise der jüdischen Gemeinschaft, ihre äußere Bedrohung durch die Römer und ihre inneren Konflikte, erschienen nun als Zeichen einer herangekommenen Krise der gesamten »alten Weltzeit«, von der das Volk nicht ausgespart bleiben, sondern die es stellvertretend für alle durchleiden werde wie der »leidende Gottesknecht«. Und seine eigene Wiederherstellung konnte, so gesehen, nur erhofft werden, wenn einer aus diesem Volke, der »erwählte Knecht«, stellvertretend für das Volk und die ganze Menschheit, das kommende Gericht an seinem eigenen Leibe durchleiden werde, »um so in seine Herrlichkeit einzugehen«. Nur dann könnte die erhoffte »Wiederherstellung Israels« mit der »Wiederherstellung von Allem« zu einer Einheit verbunden werden[73]. Die Berufung Israels, »zum Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu werden, konnte dann nur durch die »Gestaltgemeinschaft« mit diesem Leidenden und durch sein Leiden Verherrlichten ihre Erfüllung finden. Und zu einem »zur Fülle gelangten Israel« konnten nur diejenigen gehören, die zu solcher Gestaltgemeinschaft bereit waren. Das wiederum setzte voraus, daß der Eine leidende Gottesknecht zugleich, als das »neue Osterlamm«, das erwählte Volk dazu befähigte, mitten im stellvertretend ertragenen Gericht Gottes dessen lebenspendende Gnade zu erfahren und diese Gnade auch »allen Sippen des Erdbodens« weiterzugeben. In dieser Befähigung, die Berufung Israels auf neue Weise zu erfüllen, zeigte sich, daß die Botschaft vom »neuen Osterlamm« nicht dazu bestimmt war, die Befreiung aus dem Sklavenhause rückgängig zu machen und auf solche Weise »Gesetz und Propheten abzutun«, sondern sie zur Fülle zu bringen.

Dann freilich stellte sich für die Christen die weiterführende Frage, warum die Juden (in ihrer Mehrheit) diese christliche Deutung

[73] Apg 3,20 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von »Gesetz und Propheten« nicht akzeptieren konnten und deshalb bei dem Urteil blieben, die Botschaft vom »neuen Osterlamm« impliziere den Bruch ihrer Treue zur Thorah und sei deswegen gotteslästerlich. Darauf antwortete Paulus mit seiner Lehre von dem »Schleier«, der für die Juden über den Schriften liege, und von der »Verstockung ihrer Herzen«, die Gott selbst für eine bestimmte, begrenzte Zeit bewirkt habe, um so seinen Heilsratschluß zum Ziele zu führen[74]. Dadurch wurde freilich der »Skandal«, den die Kreuzesbotschaft für die Juden bedeutete, nicht gemildert, sondern verstärkt. Die Christen aber blieben dessen gewiß, daß auch das Ärgernis, das die Juden an der Botschaft vom Kreuze nehmen, zu eben diesem göttlichen Heilsratschluß gehört. Wenn nur ein »Rest« Israels sich zu diesem Verständnis seiner Berufung bereitfand, dann war dieser Rest dazu bestimmt, zum Platzhalter des »neuen Israel« zu werden bis zu dem Zeitpunkt, an dem »ganz Israel gerettet« würde[75]. So verstanden bereitete der Tod des neuen Osterlamms die »Auslösung« des ganzen Volkes vor, das nicht nur aus Ägypten ins verheißene Land, sondern aus dem alten, dem Gericht verfallenen Äon in den neuen geführt werden sollte. Die Ablehnung Jesu durch »die Seinen« zeigte so die Radikalität der Krise in der Geschichte Israels an; aber die Christusbotschaft selbst verstand sich zugleich als die Zusage von deren Wende.

Es ist nicht die Aufgabe des Philosophen, darüber zu urteilen, ob die Lehre des Paulus vom »Schleier über den Schriften« und von der »Verstockung Israels«, von den für eine gewisse Zeit »ausgehauenen« und die »Wieder-Einpflanzung« bestimmten »Zweigen« dazu ausreiche, um das Verhältnis der jungen Christenheit zur Überlieferung der Ekklesia Israel zu bestimmen[76]. Aber zu einer philosophischen Theorie der religiösen Überlieferung gehört die Feststellung: Für die junge Gemeinde der Christen stellte sich die unausweichliche Aufgabe, sich die Überlieferung Israels zueigen zu machen und sogar den Widerspruch »der Juden« gegen die Botschaft vom Kreuz als einen Teil ihrer eigenen Geschichte zu begreifen und die dazu geeignet erscheinenden Kategorien zu entwickeln.

---

[74] 2 Kor 3,14 f.

[75] Rom. 11,28.

[76] Vgl. dazu: Franz Mußner »Die Kraft der Wurzel«, Freiburg 1987, und seinen Artikel »Die Verstockung Israels nach Röm. 9–11« in: Trierer Theologische Zeitschrift 109 [2000], 191–198.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

7. Vom Christusbekenntnis zur entstehenden Christologie: der Hymnengesang der christlichen Gemeinden

Wenn, wie im Ersten Band der hier vorgelegten Untersuchung ausgeführt wurde, Erfahrung dadurch zustandekommt, daß wir den Anspruch des Wirklichen in unserem Anschauen und Denken beantworten (s. Band I, S. 109 ff.), dann ist diejenige Antwort, in der der spezifische Anspruch des Heiligen zur Sprache gebracht wird, das innere und äußere Wort der Doxologie (s. Band I, S. 242 ff. u. 288 ff.). Diese benennt das Heilige auf solche Weise, daß in der Invocatio Nominis die wirksame »Korrelation« zwischen ihm und dem Menschen zustandekommt; und sie vermag dies, weil sie als das »dem Menschen vom Heiligen auf die Lippen gelegte Wort« zum »Aufleuchten seiner Herrlichkeit« beiträgt und daher ihren Namen »Doxologia« hat. Dieser doxologisch angerufene und ausgerufene *Name* des Heiligen ist der Ursprung aller religiösen *Begriffe*.

Das gilt auch für die junge christliche Gemeinde. Auch für sie bildet der doxologisch ausgerufene Name den Ursprung aller ihrer theologischen Begriffe[77]. So sind auch jene frühchristlichen Hymnen, von denen einige im Neuen Testament überliefert sind, durch die Christus-Namen, die sie aussprechen, der Ursprung aller theologischen Christologie. Die Weitergabe dieser Hymnen bildet deswegen ein entscheidendes Moment der christlichen Überlieferung; denn indem immer neue Generationen in den überlieferten Hymnengesang einstimmen, gewinnen sie jene »Forma Mentis«, kraft derer sie fähig werden, die Inhalte der bezeugten Erinnerung mit ihren je neuen Erlebnissen zur Einheit eines Erfahrungs-Kontextes zu verbinden und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der überlieferten Botschaft zu werden.

Für die Entwicklung einer Christologie sind vor allem zwei dieser hymnischen Anrufungen bedeutsam geworden: Der Auferstandene wird angerufen als der »Erstgeborene der Toten« und als derjenige, der die »Gestalt des Knechts angenommen« hat, um diesem die »Gestaltgemeinschaft« mit seinem Leiden und mit seiner Herrlichkeit möglich zu machen. (In grammatischer Hinsicht darf dabei angemerkt werden: Der »Hymnische Partizipialstil« des Hebräischen klingt in den Relativsätzen der griechisch verfaßten Hymnologie nach und läßt auch diese als Namen für den Angerufenen erkennen.)

---

[77] Vgl. Geoffrey Wainwright, Doxology, London 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Es ist leicht zu sehen, daß die beiden genannten Anrufungen den Auferstandenen als denjenigen benennen, an dessen »Gestalt« die Glaubenden Anteil gewinnen können: Als »Erstgeborener von den Toten«[78] ist er zugleich Typos und Ursache für die Teilhabe der »Nachgeborenen« an seiner Auferstehungs-Herrlichkeit. Und die ungenötigte Freiheit, mit der er den Vielen die »Gleichgestaltung« mit seinem Leiden wie mit seiner Herrlichkeit gewährt[79], kommt darin zum Ausdruck, daß er zuvor in Freiheit ihre Gestalt, die »Gestalt des Knechtes«, angenommen hat und so zum Antítypos jenes Adam geworden ist, der sich umgekehrt »die Gottgleichheit rauben« wollte[80]. In einem weiteren Reflexionsschritt wird sodann deutlich gemacht: Er konnte zum »Erstgeborenen« der *neuen* Schöpfung nur werden, weil er zuvor schon der Ursprung der *ersten* Schöpfung gewesen ist. »Durch ihn und auf ihn hin ist alles erschaffen«[81]. Und er konnte die »Gestalt des Knechtes« nur in freier Entscheidung annehmen, weil er zuvor und wesenhaft »in der Gestalt Gottes da war«[82]. Was später »kosmische Christologie« heißt, die den Christus als das Haupt der Schöpfung bekennt, und was später »Deszendenz-Christologie« genannt wird, die den freiwilligen »Abstieg« des Sohnes aus der Herrlichkeit des Vaters in die Niedrigkeit des Menschenlebens zum Inhalt hat, läßt sich auf solche Weise als Auslegung jener »Kraft der Auferstehung« Jesu begreifen, die die Glaubenden als an ihnen wirksam erfahren haben.

Wenn an früherer Stelle gesagt wurde, es gehöre zur Eigenart der religiösen Erfahrung, daß der, der sie macht, die Präsenz des »Ursprungs von allem« erfährt und sich so als »Zeitgenosse dessen, was im Anfang geschah« wissen darf[83], dann gewinnt im christlichen Hymnengesang diese »Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen« eine spezifische Gestalt: In der Gestaltgemeinschaft mit dem, in dessen Tod die »alte Welt« an ihr Ende gekommen ist und in dessen Auferweckung der »neue Äon« schon begonnen hat, wird ihnen zugleich die Einheit der »Kraft« bewußt, aus der die alte wie die neue Welt hervorgegangen ist. Der Gott, der »der Erste und der Letzte« ist, hat

[78] Col. 1,15.
[79] Phil. 3,10 f. u. 20.
[80] Phil. 2,6 ff.
[81] Col 1,10.
[82] Phil 2,6.
[83] Vgl. zur »archaiologischen Deutung« der religiösen Erfahrung: Band II, S. 29 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der Auferweckung seines Sohnes auch diesen als das »Alpha und Omega« beglaubigt.

Damit aber wird zugleich die Frage beantwortbar, warum die Jünger sich jener Notwendigkeit enthoben wußten, die die Juden genötigt hatte, »Zeichen zu fordern«, die Griechen aber »Weisheit zu suchen«. Die Auferweckung Jesu selber war für sie in jenem ausgezeichneten Sinne »das Zeichen«, daß sie keines anderen Kriteriums mehr bedurften, um den wahren »Wiederhersteller Israels« von den »Pseudó-Christoi« zu unterscheiden, die zu seiner Zeit und noch nach ihm aufgetreten sind. Und die »Weisheit Gottes in seinem Ratschluß«, der bisher »verborgen« war, nun aber »durch den Geist offenbar geworden ist«[84], machte es überflüssig, durch »Menschenweisheit« nach Kriterien zu suchen, um den »Führer zum Leben«[85] von verführerischen Demagogen zu unterscheiden.

Im folgenden Kapitel wird zu zeigen sein, daß aus der »kosmischen Christologie« und der »Deszendenz-Christologie« sich jene »metaphysischen« Aussagen über Christus entfaltet haben, die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder das Interesse der Philosophen auf sich gezogen haben. Dazu gehören vor allem die Aussagen über die »Wesens-Einheit« des Sohnes mit dem Vater bei gleichzeitiger »Verschiedenheit der Personen«, sowie die daraus sich ergebenden theologischen Aussagen über die Dreipersönlichkeit des Einen Gottes und über die »innertrinitarischen Hervorgänge« des Vaters aus dem Sohn und des Geistes aus beiden. Aber darüber darf nicht zum Vergessen gebracht werden, daß es die »eschatologische Zeitansage« der apostolischen Verkündigung gewesen ist, die allen diesen Aussagen über das »Wesen« des Christus zugrundeliegt, und daß diese »eschatologische Zeitansage« nur in der Aneignung der Geschichte Israels und durch Beziehung auf deren Krisis ihre Bedeutung gewinnen konnte und weiter bewahren kann.

Dieser Tatsache muß auch der Versuch einer philosophischen Einübung in die Christologie Rechnung tragen. Statt den Bezug der christologischen und trinitarischen Aussagen zur Geschichte zu überspringen, hat sie die Aufgabe, die Bedingungen anzuzeigen, unter denen es möglich wird, alle Aussagen über das »Wesen des Christus« auf den Zusammenhang jener Geschichte zurückzubeziehen, die durch ihn in ihre kritische Phase getreten ist. Dies aber ist immer

[84] 1 Kor 2,7 ff.
[85] Apg 3,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zuerst und vor allem die Geschichte der Ekklesia Israel gewesen. Das aber bedeutet zugleich: Eine philosophische Einübung in die Christologie muß deutlich machen, auf welche Weise auch alle theoretische Christologie und Trinitätslehre einen Beitrag zu jener Formatio Mentis darstellt, die durch diese Geschichte der Ekklesia Israel, im Durchgang durch ihre mannigfachen Krisen, möglich wurde. Denn nur durch diese Formatio Mentis ist die christliche Ekklesia, in der Schule der Ekklesia Israel, fähig geworden, auch die Memoria passionis et resurrectionis Christi mit dem eigenen Erleben immer neuer Generationen zu einem einzigen Erfahrungskontext zu verbinden. Nur so werden und bleiben die Mitglieder der christlichen Ekklesia fähig, zu Zeugen für die Wahrheit der ihnen überlieferten Botschaft zu werden. Und so bestätigt sich, was zu Beginn dieses Dritten Bandes der hier vorgelegten Untersuchung gesagt worden ist: Nur im Kontext einer Einübung in die Ekklesiologie der Ekklesia Israel kann auch der Versuch einer philosophischen Einübung in die Christologie unternommen werden (s. o. S. 15 ff.).

Fünftes Teilergebnis

Das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus – aber auch der Widerspruch, auf den dieses Bekenntnis stieß – gewann seine Bedeutung nur durch seine Beziehung zu einer bestimmten Situation in der Geschichte der Ekklesia Israel: In einer Phase in der Geschichte des Judentums, in der die Übermacht der Römer neues Unheil erwarten ließ, hatten sich innerhalb der jüdischen Gemeinschaft Sondergruppen gebildet, die die prophetische Verkündigung von einem »heiligen Rest« als Aufforderung verstanden, durch gesteigerte Gesetzestreue und durch sorgfältige Vermeidung aller Berührung mit dem »Unreinen« einem »kommenden Gericht zu entgehen«. Ihnen mußte Jesu Umgang mit »Zöllnern und Sündern« nicht nur als ein persönliches Fehlverhalten erscheinen, sondern als »Verführung des Volkes«, die das kommende Gericht über die gesamte Ekklesia Israel provozieren werde. Und da Jesus dieses sein Verhalten mit dem Anspruch begründete, Sünden zu vergeben, beurteilten sie ihn als »Gotteslästerer«. Jesus selbst aber beantwortete diesen Vorwurf mit der Gegen-Anklage, die »Weisen und Vernünftigen« hätten »Gott nicht erkannt«, sodaß selbst Heiden wie die »Bürger von Niniveh« als Zeugen des Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

richts über sie »aufstehen« würden; und nur er selbst sei dazu berufen, »Gott offenbar zu machen, wem er will«.

Dieser Konflikt hat dazu geführt, daß die jüdischen Autoritäten beim römischen Procurator das Todesurteil über Jesus beantragten und erwirkten. Und in dieser Zuspitzung des Konflikts hat Jesus seine Jünger auf einen Weg der Nachfolge gerufen, der sich von allen Heilswegen unterschied, nach denen das Judentum suchte: Er forderte sie auf, »ihr Kreuz auf sich zu nehmen«, also nicht etwa dem göttlichen Urteil zu entgehen, sondern das auch über sie gefällte Todesurteil anzunehmen und in diesem Sinne »Nein zu sich selber zu sagen« (so die wörtliche Übersetzung des mißverständlichen Wortes »Selbstverleugnung«); nur so könnten sie, inmitten des Gerichts, Gottes Gnade erfahren, die »Tote lebendig macht« wie den Verlorenen Sohn des barmherzigen Vaters, der »tot war, und siehe, er lebt«. In diesem Kontext gewann Jesu Vorhersage der kommenden Zerstörung des Tempels, aber auch die Ankündigung seines eigenen Leidens die Bedeutung einer Ansage der Stunde, in der »diese Welt« mitsamt ihrem »Fürsten« »schon gerichtet ist« und die »neue Welt« ihren Anfang nimmt.

Im Lichte dieser Verkündigung verstanden die Jünger Jesu Tod und Auferweckung als die entscheidenden »Zeichen der Zeit«. Die angesagte Stunde war, so verstanden, nicht nur die Stunde des »nahe herbeigekommenen«, sondern die des schon geschehenen Gerichts und des schon geschehenen Neubeginns; denn in der »Öffnung« des Grabes Jesu war die erwartete »Öffnung der Gräber« schon vorweggenommen. Und der Weg zum Leben öffnete sich für die Glaubenden dadurch, daß sie an seinem Leiden Anteil gewannen (»seine Tötung an ihrem Leibe trugen«) und dadurch die Verheißung der kommenden Teilhabe an der »Herrlichkeit seiner Auferstehung« gewannen.

Diese Teilhabe am Herrenleiden und zugleich die »Kraft der Auferstehung« aber wurde an den Jüngern in herausragender Weise wirksam in der Feier des Herrenmahles. Das Verständnis dieses Herrenmahles wird durch den früh bezeugten liturgischen Ruf zum Ausdruck gebracht: »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus«. Die frühe christliche Gemeinde verstand das Herrenmahl, das sie feierte, als Nachvollzug des Mahles, das Jesus selbst, nach der Darstellung der drei ersten Evangelien, mit seinen Jüngern als Passah-Mahl begangen und zugleich als Antizipation seines Leidens gedeutet hat. Das so verstandene »Mahl des Herrn« wurde von der jungen Gemeinde der Christen als »Herrenmahl« begangen und als Zeichen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines wirksamen Gedenkens verstanden. Im Rückblick vom schon geschehenen Kreuzestode Jesu her deuteten sie das so begangene Passah-Mahl als »Schlachtung des neuen Osterlammes«: Dieses hat die »Auslösung« (Lytrosis) der Glaubenden so bewirkt, wie das »alte Osterlamm« die »Auslösung« der Väter aus dem »Gericht über die Götter Ägyptens« bewirkt hatte und wie das »Reinigungsopfer« die »Auslösung« jeder männlichen Erstgeburt bewirkte, durch die die Auslösung der Väter von immer neuen Generationen der Söhne in der Geschichte Israels abbildhaft vergegenwärtigt worden war.

Damit verschärfte sich der Konflikt, der zu Jesu Verurteilung geführt hatte, im Urteil der Juden noch einmal: Während die Deutung des Leidens (sei es des ganzen Volkes, sei es herausragender Einzelner) im Lichte der Lieder vom Gottesknecht die junge christliche Gemeinde mit der Ekklesia Israel verband, wurde der gottesdienstliche Ruf »Unser Osterlamm ist geschlachtet: Christus« in den Ohren der jüdischen Mehrheit zum Kennwort für die Trennung der Jüngergemeinde von der Überlieferung Israels. Der Gedanke, daß der Tod eines Menschen zur »Lytrosis« für die Vielen werden solle, schien jene Ablösung der Tötung von Menschen durch die Schlachtung eines Tieres rückgängig zu machen, die den zentralen Inhalt der Feier des göttlichen »Vorübergangs« ausmachte und in der von Gott gewirkten Ablösung der Opferung Isaaks durch die Tötung eines Widders ihr Urbild hatte. Die Jünger selbst dagegen wiesen diesen Vorwurf zurück und haben sich nach wie vor als legitime Mitglieder der Ekklesia Israel verstanden und verhalten.

Wurde auf solche Weise die Botschaft vom Kreuz den Juden zum »Skándalon«, so erschien die Botschaft von der Auferweckung den Griechen als »Torheit«. Während der Gedanke, daß eine Gottheit oder ein »göttlicher Sohn« für das Leben der Welt gestorben sei, ihnen vertraut war, war die Botschaft, daß in der Auferweckung eines bestimmten Menschen die Stunde des Gerichts über die »ganze Oikumene« gekommen sei und der neue Äon schon begonnen habe, für sie indiskutabel. Die für sie aufgrund ihrer historischen Lage unvermeidliche Suche nach Kriterien zur Unterscheidung wahrer und falschen »Lehren« (didachaí) machte es nötig, alle Ereignisse in der Zeit als Abbilder ewiger Ur-*Gestalten* (Ideen) oder als Wiederholungsgestalten ewiger Ur-*Ereignisse* nach Art der Inhalte mythischer »Archaiologiai« zu deuten und ließ die »Katangelía« von einer inmitten der Zeit geschehenden Wende vom alten zum neuen Äon als Torheit erscheinen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Für die Jünger ergab sich daraus zunächst die Aufgabe, ihr eigenes Verhältnis zur Überlieferung der Ekklesia Israel zu bestimmen, aber auch die »Torheit« ihrer Botschaft in ein Verhältnis zur griechischen »Suche nach Weisheit« zu setzen.

Da sie mit Entschiedenheit am Bekenntnis Israels festhielten, daß Gott dem mit den Vätern geschlossenen Bund die Treue halte, wurde es zu einem Kriterium ihrer Selbstbeurteilung, ob ihnen der Nachweis gelinge, daß sie mit ihrer Botschaft »das Gesetz nicht aufheben«, sondern ihm im Gegenteil »festen Bestand gewähren«. Deshalb mußten sie zugleich zeigen, daß die Anstoß erregende Verkündigung vom »neuen Osterlamm« den *Grund* benennt, der alles stellvertretende Leiden erst heilswirksam macht: Nur Christus als das »neue Osterlamm« konnte die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchleiden, sondern zugleich wirksam überwinden und so auch das Leiden der Vielen zu einem wirksamen Dienst an Gottes Sieg über »diese Welt« werden lassen. Entsprechend machten die Lieder vom leidenden Gottesknecht, mochten sie im Übrigen auf die ganze Ekklesia Israel oder auf den Einen, eschatologischen Gottesknecht bezogen werden, das *Ziel* deutlich, um dessentwillen das erwählte Volk durch den stellvertretenden Tod des Osterlamms vom göttlichen Gericht ausgespart blieb: Es blieb dafür aufbewahrt, in allen Krisen der Weltgeschichte das göttliche Gericht stellvertretend zu durchleiden und, zugleich mit seiner eigenen Errettung, die »Wunden der Völker zu heilen«.

Und da das gleiche Bekenntnis zum einen und einzigen Gott die Überzeugung einschloß, daß dieser sich auch »den Völkern nicht unbezeugt gelassen« habe, mußte der Nachweis geführt werden, daß in der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung eine »Weisheit Gottes« ausgesprochen werde, die zwar alle »Menschenweisheit« als töricht erweist, zugleich aber alles menschliche »Suchen nach Weisheit« zu seinem Ziele führt.

Betrafen diese Aufgaben vor allem das Verhältnis der jungen Gemeinde »nach außen«, zu Juden und Heiden, so galt es im Verhältnis »nach innen« vor allem, die Möglichkeit einer »Gestaltgemeinschaft« mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen zu begreifen. Nur so blieben Tod und Auferweckung Jesu nicht darauf beschränkt, Ereignisse seiner individuellen Biographie zu sein, sondern konnten zum Grunde für die »Errettung der Vielen« werden. Frühchristliche Hymnen, die von den Verfassern der [deutero-]paulinischen Briefe schon als bekannt vorausgesetzt werden konnten, beantworteten die-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

se Frage durch Akklamationen, in denen der Auferweckte als »Erstgeborener der Toten« gefeiert und, da die Auferweckung der Toten das Zeichen für den Beginn des neuen Äons ist, zugleich als »Erstgeborener der ganzen Schöpfung« angerufen wurde. Dies aber setzte voraus, daß er ebenso, wie Gott selbst sich den »Ersten und Letzten« genannt hat, auch seinerseits »das Alpha und Omega« ist, aus dem nicht nur die neue, sondern auch die alte Welt ihren Ursprung genommen hat. So entfaltete sich die Botschaft von der »Kraft der Auferweckung« zu einer »kosmologischen Christologie«. Wenn aber die »Gestaltgemeinschaft« mit ihm nicht, wie in den Mythen der Völker, in einem wesensnotwendigen Verhältnis von Urbildern und Abbildern, sondern in einer freien Entscheidung begründet sein soll, muß aller »Symmorphía« der Menschen mit Christus die freiwillige Annahme der menschlichen »Morphé« durch ihn vorausgegangen sein. So entstand, in einem weiteren Schritt der Entfaltung, aus der Botschaft von der soteriologischen Bedeutung von Kreuz und Auferwekkung Jesu jene »Deszendenz-Christologie«, die ihrerseits das spätere christologische Dogma schon in nuce enthielt.

Eine philosophische Einübung in die Christologie hat in dieser Hinsicht vor allem die Aufgabe, die Struktur des neuen Erfahrungshorizonts zu bestimmen, in den von da an die Christen die normativen Erinnerungen der Ekklesia Israel, die neue Erfahrung der Auferstehungszeugen, aber auch die immer neuen Erlebnisse neuer Generationen so einzeichnen konnten, daß sie »als Erfahrung gelesen« werden konnten und weiterhin können. Dazu ist es nötig, die Veränderungen des Verständnisses von Raum und Zeit, von Kausalität und Substanz nachzuzeichnen, die aus der Verkündigung von Kreuz und Auferweckung Jesu als einer »eschatologischen Zeitansage« hervorgegangen sind.

Durch die Ansage einer Stunde, in der »schon geschehen ist«, was freilich erst »offenbar werden soll«, hat sich das Zeitverständnis der jungen christlichen Gemeinde entscheidend gewandelt. An die Stelle der linear eindeutig geordneten Zeit trat die Spannung von »schon« und »noch nicht« der »letzten Dinge«. Und alles Verständnis des Wirkens und der Wirksamkeit gewann nun sein Kriterium daran, daß die »Kraft der Auferfweckung« und mit ihr die »Kraft des Leidens« sich an den Glaubenden – und durch sie an der Welt – wirksam erweisen sollte. In diesen Kontext mußten von da an immer neue Generationen von Christen ihre wechselnden Erlebnisse einordnen, »um sie als Erfahrung zu lesen«.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die Aufgabe, einen solchen Erfahrungszusammenhang aufzubauen, stellte sich auch mit Bezug auf die Aussagen einer theoretischen Christologie, die mit Hilfe metaphysischer Begriffe formuliert wurde. Auch diese bleibt, wenn sie ihren Gegenstand nicht verfehlen soll, an die »eschatologische Zeitansage« verwiesen, die für die Botschaft von Jesu Kreuz und Auferweckung konstitutiv ist. Und auf solche Weise bleibt auch die »metaphysische Christologie« in den Erfahrungskontext einer Ekklesia zurückgebunden, die sich stets als eine neue Gestalt der Ekklesia Israel verstanden hat.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

F Das Christus-Kerygma und die Problematik einer metaphysischen Christologie

1. Philosophische Begriffe und ihre theologische Verwendung

An früherer Stelle hat sich gezeigt: Daß die Christus-Botschaft »den Griechen eine Torheit« bedeuten mußte, lag nicht daran, daß sie von einem sterbenden Gottessohn sprach. (Das in Athen stehende Osiris-Heiligtum beweist, daß ein solcher Gedanke »den Griechen« nicht ferne lag.) Es lag daran, daß diese Botschaft, als »eschatologische Zeitansage«, den Tod Jesu als Gericht über »diese Welt«, seine Auferweckung als den Beginn der »neuen Welt« ansagen wollte. Diese Behauptung von der universalen Bedeutung eines partikulären Ereignisses inmitten der Zeit war es, die die »Katangelía« des Paulus »den Griechen« indiskutabel erscheinen ließ (s. o. S. 236 ff.). Dennoch ist in nachapostolischer Zeit eine Christologie entstanden, die von philosophischen Begriffen Gebrauch machte, vor allem von den Begriffen der »Natur« und der »Person«. In der Person Jesu sind zwei »Naturen«, die göttliche und die menschliche, »hypostatisch« vereint; dies wiederum machte es nötig, die »Natur« Gottes so zu denken, daß sie, bei unverminderter Einheit, in drei Personen »subsistiere«.

Im Unterschied von den bisher vorgetragenen Überlegungen zur philosophischen Einübung in die Christologie wird damit dasjenige Themenfeld philosophischen Nachdenkens betreten, auf das sich traditionell die Erwartung der Theologen konzentriert hat: Die Philosophie hat vor allem den Bedeutungsgehalt der Begriffe »Natur« und »Person« zu klären und zugleich deutlich zu machen, in welchem Sinne diese Begriffe im Rahmen einer metaphysischen Christologie verwendet werden können. Eine nähere Betrachtung wird freilich zeigen, daß dabei zunächst vor allem die Schwierigkeiten einer solchen theologischen Verwendung philosophischer Begriffe hervortreten. Und bei der Beschreibung dieser Schwierigkeiten, aber auch bei der Auffindung von Möglichkeiten, sie aufzulösen,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird die philosophische Einübung in die Christologie auch auf diesem ihrem traditionellen Felde von den Ergebnissen Gebrauch machen können, zu denen sie auf den weniger traditionellen Wegen gelangt ist, die in den vorausliegenden Abschnitten dieser Untersuchung nachgezeichnet worden sind.

a) Zur Methode

An dieser Stelle seien zunächst, im Vorblick auf die kommenden Ausführungen, einige methodische Bemerkungen über die Funktion von Begriffen, über die Möglichkeit ihrer Übertragung aus einem Kontext in den anderen und über die Möglichkeit ihrer Weiterentwicklung gestattet.

Im Rahmen einer transzendentalen Theorie werden Begriffe als die unentbehrlichen Mittel verstanden, um von der Subjektivität des Erlebens zur objektiv gültigen Erfahrung überzugehen. Darum ist, wie schon Kant bemerkt hat, »Erfahrung eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert«[1]. Wird darüber hinaus die Erfahrung, wie dies in der hier vorgelegten Untersuchung geschieht, als ein Dialog mit dem Wirklichen verstanden, dann ist es immer die Begegnung mit dem Wirklichen, die »uns zu denken gibt«, d. h. uns zur Entwicklung derjenigen Weisen des Anschauens und Denkens herausfordert, durch die wir ihren Anspruch zu beantworten versuchen. Und Begriffe sind die unentbehrlichen Mittel, um von der bloßen Betroffenheit durch die Inhalte unseres Erlebens zu einer ersten Stufe der Antwort überzugehen: zu Fragen, die wir an das Wirkliche richten, um von ihm Antworten zu erhalten.

Schon derartige Fragen werden nicht willkürlich ausgedacht, sondern sind eine Antwort auf den Anspruch, mit dem das Wirkliche uns begegnet, sofern dieser Anspruch sich nicht im schlichten Hinsehen angemessen erfassen läßt, sondern eine Deutung verlangt. Fragen benennen Alternativen dieser Deutung, die in der Begegnung mit dem Wirklichen aufbrechen. Und Begriffe sind Anleitungen, solche Fragen zu stellen. Nicht zufällig hat Aristoteles die Grundbegriffe seiner Philosophie, die Kategorien, als Frageworte formuliert: »Was? Wann? Wo? Wie? Warum?« usw. Darum sind Theorien, in denen Begriffe verwendet werden, zunächst auf die Fragen zurückzubeziehen, die durch sie gestellt und beantwortet werden sollen.

[1] Kant, KdrV B XVII.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das gilt, wie sich zeigen wird, auch für die Begriffe »Natur« und »Person« und für die Theorien, die mit Hilfe solcher Begriffe formuliert werden. Und im speziell theologischen Zusammenhang sind sie Anweisungen, die Frage zu formulieren, die in der Begegnung mit Jesus aufgebrochen sind, und zwar sowohl für dessen Jünger als auch für solche, die nicht zum Jüngerkreise gehörten: Die Frage »Wer ist dieser?«.

Solche Begriffe können unter bestimmten Voraussetzungen von einem Theorie-Kontext in einen anderen übertragen werden: nämlich dann, wenn auch in einem zunächst fremden Theorie-Kontext Fragen gestellt und beantwortet werden, in denen der Rezipient seine eigenen Fragen zwar nicht hinsichtlich ihres besonderen Inhalts, aber hinsichtlich ihrer Form wiedererkennt. Dann kann er erproben, ob sie ihm dazu helfen, auch seine eigenen Erlebnisse (um eine von Kant bevorzugte Metapher zu gebrauchen) so zu »buchstabieren«, daß er sie »als Erfahrung lesen« kann. Das gilt, wie sich zeigen wird, auch für die theologische Rezeption der ursprünglich philosophischen Begriffe »Natur« und »Person«. Sie dienen im philosophischen Kontext dazu, die Frage »*Was* ist dieses?« so zu stellen, daß sie in der Begegnung mit dem Wirklichen beantwortet werden können. Diese Frage (Die »Was-ist-das-Frage«) ist eine der Grundfragen der Philosophie. Und der Glaubende kann an dieser Frage eine gewisse formale Verwandtschaft zu seiner Frage »*Wer* ist dieser?« erkennen; daher kann er versuchen, die Begriffe, die der »Was-ist-das Frage« den Weg zur Beantwortung weisen, sich so anzueignen, daß sie auch ihm helfen, sein subjektives Erleben in Erfahrung zu verwandeln. Doch wird schon an dieser Stelle deutlich: Die philosophische Frage »Was ist dieses?« und die Frage derer, die Jesus begegnet sind »Wer ist dieser?« sind nur in gewissen Hinsichten strukturverwandt. Daraus ergibt sich die für Philosophen wie für Theologen gleichermaßen wichtige Methodenfrage: Können Begriffe, die der »Was-Frage« die Richtung weisen, (z. B. der Begriff »Natur«) auch für die Beantwortung der »Wer-Frage« eine Hilfe sein? Und wenn der Begriff der »Person« zweifellos dazu bestimmt ist, die »Wer-Frage« zu stellen und zu beantworten, kann dann die Beziehung des Personbegriffs auf den Begriff der Natur so gedacht werden, daß dabei nicht auch der Personbegriff unter die Herrschaft der »Was-Frage« gerät?

Aber weder Fragestellungen noch Begriffe, die notwendig sind, um die subjektive Betroffenheit durch das Erlebnis in solche Fragen zu verwandeln, sind feststehende Größen. Sie sind Phasen im Dialog

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

mit dem Wirklichen. Ob und in welchem Maße Fragen »richtig« gestellt sind oder »an der Sache vorbeigehen«, ob und in welchem Maße Begriffe dazu dienlich sind, die »richtigen« Fragen zu formulieren und »themengerechte« Antworten zu finden, muß sich jeweils im weiteren Verlauf dieses Dialogs mit dem Wirklichen erst herausstellen. Denn bei dem Versuch, durch Fragen und durch die sie leitenden Begriffe dem Anspruch des Wirklichen auf der Spur zu bleiben, zeigt sich immer wieder, daß dieser Anspruch uns nötigt, unsere Fragen neu zu formulieren und zu diesem Zwecke unsere Begriffe zu verändern. Begriffe haben ihre Geschichte, nicht weil einzelne Menschen oder Gruppen sie willkürlich in einem veränderten Sinne gebrauchen, sondern weil der »je größere Anspruch des Wirklichen« sich als vorantreibendes Moment in dieser Geschichte erweist. Ein Beispiel dafür ist die Veränderung des Begriffs der Kausalität, ohne den keine wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist und der sich doch, unter dem vorantreibenden Anspruch des Wirklichen, im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte verändert hat. Gleiches gilt aber auch, wie sich zeigen wird, auch für die Begriffe »Natur« und »Person«. Ihre Weiterentwicklung ist in entscheidenden Hinsichten nicht die Folge willkürlicher Neu-Definitionen gewesen, sondern ergibt sich aus dem dialogischen Wechselverhältnis, in welchem solche Begriffe es möglich machen, den Anspruch des Wirklichen zu vernehmen, und der weitertreibende, »je größeren« Anspruch des Wirklichen immer wieder eine Veränderung dieser Begriffe erfordert.

An dieser Geschichte der Fragestellungen und Begriffe hat der Dialog zwischen Menschen, die diese Fragen stellen und die ihnen entsprechenden Begriffe gebrauchen, einen wesentlichen Anteil. An früherer Stelle wurde gesagt: Das »Verbum Oris«, das von einem Menschen an den anderen gerichtet wird, teilt dem Hörer nicht nur die Bewußtseinszustände des Sprechers mit, sondern spricht zu ihm über eine Sache; aber es gewinnt diesen Sachbezug nur daraus, daß schon das »Verbum Mentis«, das Anschauen und Denken des Einzelnen, dialogischen Charakter hat und die Antwort enthält, die dieser Einzelne auf den Anspruch der Sache gegeben hat. Das Verbum Oris gibt diesen Anspruch der Sache an den Hörer weiter und fordert auch ihn zu seiner Antwort heraus, die nun freilich seine eigene Antwort ist und deswegen auch den ersten Sprecher überraschen kann. Der Dialog zwischen verschiedenen Subjekten, die auf solche Weise über die gleiche Sache sprechen, ist einer der ausgezeichneten Orte, an denen der Anspruch der Sache sich als »je größer« erweist und so

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beide, Sprecher wie Hörer, zu einer Umgestaltung ihres Anschauens und Denkens nötigt und damit zu neuen Weisen des Erfahrens befähigt. Der so geführte Dialog wird, statt bloße »Übertragung von Informationen« zu sein, für den Hörer und rückwirkend auch für den ersten Sprecher zu einem Teil jener »Formatio Mentis«, kraft derer beide fähig werden, ihre subjektiven Erlebnisse in Erfahrungen zu transformieren und, im weiterschreitenden Dialog mit der Wirklichkeit, neue Erfahrungen zu machen (s. Band I, 1. Teilerg. S. 270 ff.).

Das gilt auch für Fragestellungen und Begriffe. Auch sie – und nicht erst die mit ihrer Hilfe erreichten Problem-Lösungen – sind schon Antworten, die auf den Anspruch des Wirklichen gegeben worden sind. Werden solche Fragestellungen und Begriffe im sprachlichen Ausdruck an Hörer weitergegeben, dann geben sie auch an diese einen Anspruch des Wirklichen weiter, den die Hörer im eigenen Fragen und Begreifen neu zu beantworten haben. Auch solches Fragen und Begreifen will immer neu gelernt sein. Und der Dialog unter verschiedenen Subjekten ist für beide Beteiligten eine »Schule der Erfahrung«, die sich schon als »Schule des Fragens« wirksam erweist. Die Geschichte der Begriffe, die durch den vorantreibenden Anspruch des Wirklichen in Gang gehalten wird, ist in wichtiger Hinsicht der Niederschlag jener »Schule des Fragens«, die alle, die an einem solchen Dialog beteiligt sind, im Wechselverhältnis untereinander durchlaufen haben. Im Folgenden wird sich zeigen, daß dies auch für die Geschichte der Begriffe »Natur« und »Person« gilt, sofern diese in der Begegnung zwischen Philosophen und Glaubenden eine Weiterentwicklung erfahren haben.

Diesen Hinweisen ist ein weiterer hinzuzufügen, der für das Verständnis des Wechselverhältnisses zwischen philosophischen und theologischen Fragestellungen und Begriffen bedeutsam sein kann: Wenn ein Sprecher an den Antworten und Gegenfragen, die der Hörer an ihn richtet, die Forma Mentis des Hörers abliest und sich bemüht, sich die Weisen des Fragens und Begreifens zueigen zu machen, die dieser Forma Mentis entsprechen, dann ist dies nicht nur ein didaktischer Kunstgriff; es geht nicht nur darum sich der Anschauungs- und Denkform des Hörers »anzupassen« und ihm auf diese Weise verständlich zu machen, wovon die Rede ist. Es handelt sich vielmehr zugleich um einen Lernprozeß des Sprechers, der ihn befähigt, auch seinerseits den Anspruch der Sache, den er weitergeben will, neu zu begreifen und angemessenere Weisen des eigenen Fragens zu entwickeln. Dabei kann sich zeigen, daß dieser Anspruch

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Sache den Sprecher, der auf die Antwort des Hörers achtet, dazu nötigt, auch seinerseits die Anschauungs- und Denkformen, die der Hörer ihm bezeugt, nicht unverändert zu übernehmen, sondern weiterzuentwickeln, weil sie ihm nur so dazu verhelfen können, seine eigenen Fragen themengerecht zu stellen und zu beantworten. Die Antwort des Hörers wird für den Sprecher nur in kritischer Aneignung bedeutsam. Wenn er nun dem Hörer diese von ihm vollzogene Weiterentwicklung der Begriffe mitteilt, die er seiner Rückäußerung verdankt, dann nötigt er diesen Hörer nicht, seine eigenen bisher bewährten Fragestellungen und Begriffe ihres Inhalts zu berauben und die ihm geläufig gewordene Weise des Anschauens und Denkens nur als leere Form zu benutzen, die er mit neuen Inhalten füllt. Vielmehr zeigt der Sprecher dem Hörer Möglichkeiten auf, in seinen eigenen Fragestellungen und Begriffen jenen weitertreibenden Anspruch des Wirklichen zu beantworten, der auch ihn, den Hörer, dazu befähigt, auf diesen Anspruch die angemessenere Antwort zu geben. Es ist eine Bewährungsprobe des Dialogs, der unter Menschen geführt wird, inwieweit es gelingt, dem Hörer wie dem Sprecher den Anspruch des Wirklichen als einen solchen vorantreibenden Anspruch vernehmbar zu machen, der sich als wirksames Moment in der Geschichte ihrer Fragestellungen und Begriffe zur Geltung bringt.

Es wird zu zeigen sein, daß dies auch für die Geschichte der Begriffe »Natur« und »Person« gilt, zu deren Weiterentwicklung die Begegnung von Philosophie und Theologie wesentlich beigetragen hat. Der Dialog zwischen Philosophie und Theologie um das rechte Verständnis dieser Begriffe ist ein ausgezeichnetes Beispiel für jene »Schule der Erfahrung«, die Sprecher und Hörer im Dialog miteinander durchlaufen und der jeden von ihnen dazu befähigt, ihre je eigene Aufgabe auf neue Weise zu erfassen und zu erfüllen.

b) Erste Schritte einer Anwendung auf die Begriffe der »metaphysischen Christologie«

Die Eigenart einer »metaphysischen Christologie« und, in ihrer Konsequenz, einer »metaphysischen Trinitätslehre« ist nur verständlich, wenn sie als Explikation der Christus-Verkündigung begriffen wird. Beide theologischen Traktate beantworten gemeinsam die Frage: Wie muß das *Sein* des Christus verstanden werden, wenn sein *Wirken* begreiflich werden soll? Ein Beispiel für diese Rückfrage vom Wirken

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Jesu nach seinem Sein bietet die Frage: »Wer ist dieser, daß ihm sogar der Sturm und die Wellen gehorchen?«[2]. Um die Eigenart einer solchen Frage deutlich werden zu lassen, mag folgender Hinweis hilfreich sein: Die Bibel enthält keinen Bericht, aus dem hervorginge, daß eine solche Frage mit Bezug auf einen der Propheten gestellt worden wäre. Wohl aber wurde sie von den Vertretern der jüdischen Behörde an Johannes den Täufer gerichtet: »Wer bist du?«[3]. Und Jesus selbst stellte die entsprechende Frage seinen Jüngern: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?«[4]. Beide aber, der Täufer und der Christus, waren mit der Botschaft vom »nahe herbeigekommenen Gottesreich« aufgetreten. Es scheint also, daß der Anspruch, zu einer derartigen »eschatologischen Zeitansage« bevollmächtigt zu sein, die Frage »Wer bist du?« unabweislich gemacht hat. Das aber bedeutet zugleich: Die Antwort auf die Frage nach dem »Sein« des Täufers bzw. des Christus muß sich darin bewähren, daß sie zugleich den Grund seiner besonderen Vollmacht erkennbar macht.

Nun hat die Frage »Wer bist du?« eine zweifache Bedeutung. Sie zielt zunächst auf die Unverwechselbarkeit eines Individuums, von dem der Fragesteller schon Kenntnis hat, von dem aber zweifelhaft ist, ob es mit dem, dem diese Frage gilt, identisch sei. So wissen die Vertreter der jüdischen Behörde schon, wen sie meinen, wenn sie von »dem Christus«, von Elia oder »dem Propheten« sprechen; die Frage ist, ob Johannes mit einem von ihnen identisch sei. In vergleichbarem Sinne konnten die Jünger, die Jesus aus seinem Wirken in Galiläa und Judäa kannten, im Zweifel sein, ob der Auferstandene, der ihnen begegnete, mit dem Gekreuzigten identisch sei. Die Aussage Jesu »Habt keine Angst, ich bin es«[5] bestätigt gerade diese Identität.

An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß der Begriff der »Person« die Funktion hat, derartige Akte der Identifikation möglich zu machen. Er leitet dazu an, in einer Vielfalt von Weisen des Verhaltens, die beobachtet werden können, die Identität dessen zu erkennen, der sich auf solche Weise verhält, indem in jeder dieser Verhaltensweisen die »unverwechselbare Handschrift« des gleichen Handelnden (oder Leidenden) ihren Ausdruck findet. Diese Aufgabe

[2] Mk. 4,41 und Parallelen.
[3] Joh 1,19–23.
[4] Mt 16,15.
[5] Mt. 14,27 und Parallelen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

war auch denen gestellt, die dem Auferstandenen begegnet sind. So haben die Jünger in Emmaus den Herrn am Brotbrechen erkannt und erst dadurch erfaßt, wer mit ihnen zuvor auf dem Wege gewesen war und ihnen »die Schriften erschloß«. Wenn nun der Begriff der »Person« dazu entwickelt worden ist, zu solchen Akten des Identifizierens anzuleiten, dann ergibt sich daraus die Frage, ob dieser philosophische Begriff auch den Glaubenden zur Erfüllung ihrer Aufgabe dienen kann.

Die Frage »Wer bist du?« kann aber auch die Bedeutung haben, in der Vielfalt der Verhaltensformen eine einheitliche Quelle der Kraft erkennen zu wollen. Sie fragt dann nicht nach dem Individuum und seiner Identität, sondern nach der Eigenart seines Seins, aus der die Eigenart seines Wirkens verständlich werden soll. Die so verstandene Frage ist hermeneutischer Natur; eine Vielfalt von beobachteten Weisen des Tuns und Leidens (darunter z. B. die Stillung des Sturms auf dem See) soll aus einer einheitlichen Kraftquelle verständlich gemacht werden, die im Sein des Handelnden ihren Ursprung hat (Wer *ist* dieser, daß er so *wirken* kann?). Stellt man die so verstandene Frage nach dem »Sein« als »Quelle der Wirkfähigkeit« mit Bezug auf Christus, wie er in den Evangelien bezeugt wird, dann wird man sie in folgender Weise präzisieren müssen: Da das entscheidende Wirken Jesu, auf das seine Wunder nur hinweisen, durch seinen Tod und seine Auferstehung geschehen ist, lautet die leitende Frage: Wie muß das Sein Jesu verstanden werden, wenn einsichtig werden soll, daß sein Leiden und Auferstehen den Sieg über die alte Welt und den Beginn der neuen bewirkt habe. (Denn auch die Verkündigung des Wortes kann nur wirksam zusagen, was in Jesu Tod und Auferweckung schon gewirkt ist.) Daran aber schließt sich die Frage an: Wie muß das Sein des Gekreuzigten und Auferweckten begriffen werden, wenn verständlich werden soll, daß eine »Symmorphía« mit ihm möglich sei, die auch der Bedrängnis der Juden und Christen den Charakter einer »Teilhabe« an diesem Sieg und an dem dadurch gestifteten Neubeginn verleiht?

Es gibt, vor allem im Johannes-Evangelium, Selbstaussagen Jesu, die der Erfüllung dieser hermeneutischen Aufgabe dienen. Während die Aussage »Ich bin es« (»Ego eimí« ohne Prädikat) die Identität des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten zum Ausdruck bringt, sind Aussagen von der Art »Ich bin die Auferstehung und das Leben« (»Ego eimí« mit prädikativer Erweiterung) dazu bestimmt, das Wirken Jesu – »Wer an mich glaubt, der lebt, auch wenn er

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

stirbt« – auf eine Wirkkraft zurückzuführen, die sich aus dem Sein Jesu ergibt – »Ich bin das Leben«[6].

Es wird sogleich davon zu handeln sein, daß der philosophische Begriff der »Natur« die Funktion hat, die soeben beschriebene hermeneutische Aufgabe zu erfüllen. Er leitet dazu an, in der Vielfalt der Weisen des Handelns und Leidens, die an einem Subjekt beobachtet werden können, die einheitliche Eigenart der Potentialität zu erfassen, die sich in all diesen Verhaltensweisen ausdrückt. Und da, wie die soeben erwähnten Beispiele belegen, diese Aufgabe auch den Glaubenden gestellt ist und sie zu der Frage veranlaßt: »Wer ist dieser?«, wird zu prüfen sein, ob der philosophische Begriff der »Natur« auch ihnen dazu dienen kann, ihre Aufgabe zu erfüllen. Bezogen auf das Leiden und die Auferweckung Jesu würde dies bedeuten: Der Begriff der »Natur« leitet dazu an, nach der gleichen Quelle der Kraft zu fragen, die der Kreuzes-Niedrigkeit Jesu den Charakter des »Sieges über den Fürsten dieser Welt« verleiht und seine Auferwekkungs-Herrlichkeit zum Grund der Hoffnung für »die Vielen« werden läßt.

Um nun zu prüfen, ob die Begriffe »Person« und »Natur« dazu geeignet sind, auch die Glaubenden über das bloße Erstaunen über Jesu Tun und Leiden hinauszuführen und sie zu einer themengerechten Weise des Fragens zu befähigen, ist die zweifache Frage zu stellen: Bleiben diese Begriffe, wenn sie auf Jesus angewandt werden, Interpretamente des konkreten historischen Christus-Ereignisses? Oder geht dabei der Bezug zur Geschichte verloren? Dafür aber gibt es ein eindeutiges Kriterium: Löst eine metaphysische Christologie und Trinitätstheologie den Christus, von dem sie spricht, aus dem Zusammenhang der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte heraus? Oder eröffnet sie Möglichkeiten, ihn als den zu beschreiben, der die Krise dieser Geschichte anzeigt und die Wende dieser Krise wirksam ansagt?

2. Das Kriterium theologischen Begriffsgebrauchs: Die Aneignung der Überlieferung Israels

Das Verhältnis der christlichen Verkündigung zur Überlieferung der Ekklesia Israel ist von Paulus auf die Formel gebracht worden, es gehe

[6] Joh 11,25.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht darum, das Gesetz »abzutun«, sondern ihm »seinen Bestand zu geben«[7]. Das schloß die Überzeugung ein, die »Bundesschlüsse« mit den Vätern[8] und die darin zum Ausdruck kommende Erwählung Israels seien »unwiderruflich«[9]. Deshalb blieben »Gesetz und Propheten« ein für alle Zeiten unentbehrlicher Bestandteil der christlichen Überlieferung. Das aber hat Folgen für die Weise, wie die Christenheit ihre eigene Geschichte erzählt und in deren Lichte ihre jeweilige Gegenwart begreift. Abraham bleibt auch für die Christen der »Vater im Glauben«[10]; die »Zehn Gebote« bleiben das Grundgesetz des Bundesvolkes; der christliche Gottesdienst schließt sich mit seinen Hauptfesten Ostern und Pfingsten, an die jüdische Feier des Pessach und des »Wochenfestes« an. Freilich blieb bezeichnenderweise der herbstliche Teilzyklus des jüdischen Jahreskreises mit Neujahrsfest, Versöhnungstag und Laubhüttenfest ohne Entsprechung im christlichen Festkalender: Die Feier des Kreuzestodes Jesu wurde zum »Versöhnungstag« der Christen und die Feier seiner Auferstehung zum »Geburtstag der neuen Schöpfung«.

Ein Schlüsselbegriff für diese Übernahme der israelitisch-jüdischen Überlieferung lautete »Fülle« – »Pléroma«. Dieser Begriff bezeichnete zunächst die schon von Jesus angesagte »Fülle der Zeit«[11]. Sodann aber bezeichnet dieser Begriff das »Zur-Fülle-Kommen« des göttlichen Heilswirkens an den Vätern und damit zugleich das »Zur-Fülle-Kommen« dessen, was Mose und die Propheten gewirkt und gesagt haben. Der Satz »Es mußte aber die Schrift erfüllt werden« scheint zu den geprägten Formen der apostolischen Predigt gehört zu haben[12]. Diese Formulierung verbindet zwei Inhalte miteinander: die Einlösung einer gegebenen Verheißung und das »Zur-Fülle-Kommen« dessen, was an den Vätern gewirkt worden war. Deshalb zielt die Rede von der »Fülle« nicht auf die Behauptung ab, daß den Vätern nur in Wort und Zeichen vorher-bedeutet worden sei, was erst in Christus Realität geworden ist, sondern darauf, daß die vielen realen Heilstaten Gottes an allen Generationen in der Geschichte Israels in Christus in ihre Fülle und deswegen an ihr Ziel gelangt seien. Darum

[7] Röm 3,31.
[8] Röm 9,4.
[9] Röm 11,29.
[10] Gal 3,4.
[11] (so der Beginn der Predigt Jesu Mk. 1,15; als Bekenntnisformel der christlichen Gemeinde belegt in Gal 4. 4 und Eph 1,10).
[12] Apg 1,16.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verliert auch für die christliche Gemeinde das, was im Verlauf der Geschichte Israels geschehen und gesagt worden ist, niemals seine Kostbarkeit und Denkwürdigkeit, auch wenn die Abfolge der Heilstaten Gottes einer »Oikonomia« folgte, die auf ein vollendendes Ziel ausgerichtet war, das nach christlicher Überzeugung in Christus erreicht worden ist. (Es ist daher mehr als zweifelhaft, ob es diesem Verständnis von »Erfüllung« gemäß war, wenn Thomas von Aquin das Verhältnis zwischen dem Gottesdienst Israels und dem der Kirche mit den Worten beschrieb. »Vor der Wahrheit muß das Zeichen, vor dem Licht der Schatten weichen, Nacht vertreibt des Tages Strahl« – so in der »Sequenz« des Fronleichnamsfestes.)

In ein Verständnis der Geschichte, das durch das Leitwort von der »Fülle« bestimmt wird, zeichnet nun die christliche Botschaft auch das Kommen Jesu ein. So ist, nach der »Antrittspredigt« Jesu in Nazareth, in seiner Ankunft das Wort des Propheten Jesajah »zur Fülle gelangt«, und zwar »heute«[13]. In dieser »Antrittspredigt«, die Lukas programmatisch an den Anfang aller Reden Jesu setzt, hat die Botschaft Jesu den Charakter einer »eschatologischen Zeitansage«: Das »Heute« des Auftretens Jesu ist die Stunde der »Fülle«. Und nach einem im Galaterbrief zitierten Bekenntnis ist die »Fülle der Zeit« die Stunde seiner Ankunft bei den Menschen[14].

Diese eschatologische Zeitansage setzt ein bestimmtes Verständnis der Geschichte voraus; spezieller betrachtet: sie fügt die Ereignisse von Christi Tod und Auferweckung in die Geschichte Israels ein. Denn die durch diese Zeitansage angesagte »Stunde« ist der Zeitpunkt einer Krise in der Geschichte Israels, zu deren Deutung jene Begriffe nicht ausreichen, mit denen die Propheten der Exilszeit den Untergang des *Ersten* Tempels gedeutet haben. Leitend für diese Deutung war der Begriff des »untreuen Volkes« gewesen, das durch seinen Dienst an fremden Göttern das göttliche Gericht provoziert habe; inmitten dieses Gerichtes aber wurde diesem Volk ein »neuer Bund« zugesagt, der niemals mehr gebrochen werde und deshalb die Möglichkeit eines göttlichen Gerichts für alle Zukunft ebenso ausschließe, wie durch den Bund mit Noah die Möglichkeit einer neuen Sintflut für alle Zukunft ausgeschlossen worden ist. Angesichts der gesteigerten Bemühung um Gesetzestreue, die für das Judentum der Makkabäerzeit charakteristisch war, konnten diese Begriffe nicht

[13] Luk 4.21.
[14] Gal 4,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

mehr auf überzeugende Weise herangezogen werden, um die neue Krise zu deuten, die sich schon zur Zeit des *Zweiten* Tempels anbahnte und in der Zerstörung dieses Tempels durch die Römer offenkundig wurde. Statt dessen bot sich in dieser Lage die (deutero-) jesajanische Verkündigung vom stellvertretenden Leiden des »Gottesknechtes« an, auf den die Sünden aller Völker gelegt sind und der zugleich, durch dieses sein Leiden, die Heilung aller Völker bewirkt. In diesem »leidenden Gottesknecht« konnte das Volk in immer neuen Phasen seiner Bedrängnis sich selbst wiedererkennen und so auch sein Leiden als Ausdruck seiner Berufung verstehen, Mittler des göttlichen Heilswirkens auch an den Völkern zu sein (vgl. o. S. 205 ff. und 4. Teilergebnis S. 209).

Indem nun die christliche Botschaft »den Christus« als den »leidenden Gottesknecht« begriff, machte sie Jesu Kreuz und Auferweckung als diejenigen Ereignisse verständlich, in denen die gesamte Geschichte Israels zu ihrer »Fülle« gelangte: Es bedurfte, so ist der Sinn dieser Botschaft, dieses einen leidenden Gottesknechts, weil nur er kraft seiner göttlichen Natur auch dem Leiden und dem Sterben den Charakter einer heilswirksamen Tat geben konnte. Und nur durch die Gestaltgemeinschaft mit ihm konnte auch die Bedrängnis, von Juden und Christen gemeinsam durchlitten, Anteil an seinem »Sieg über die Welt« gewinnen und deshalb zum Ursprung einer Hoffnung werden, die »nicht zuschanden werden läßt« – freilich eines Sieges, der für die Selbst- und Welterfahrung der Betroffenen auf schmerzliche Weise verborgen blieb, und damit eines Hoffnungsgrundes, der ein »Hoffen wider alles Hoffen« erforderte und zugleich möglich machte. Erst so konnte deutlich werden, daß auch das vielfache Leiden von Juden und Christen eine Gestalt ihrer Erwählung sein kann, die von seiten Gottes niemals widerrufen wird. Die Zusage an die Väter, daß in allen Bedrängnissen »immer ein Rest sein werde für ein großes Entrinnen«[15], schließt, so verstanden, auch diejenigen ein, für die es in diesem irdischen Leben kein Entrinnen gegeben hat: Auch und gerade sie sind, in der Gemeinschaft mit dem Leiden des Christus, dazu fähig, heilswirksame Mittler des »Segens für alle Sippen des Erdbodens« zu sein (s. o. S. 224 f. und 242 ff.).

Erst so ergab sich der Kontext, innerhalb dessen die Frage »Wer ist dieser«? ihren konkreten Inhalt: Wer mußte Jesus »sein«, wenn verständlich werden sollte, daß nach dem Verständnis der Glauben-

[15] Vgl. Gen 45.7.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den in seinem Leiden und Auferstehen die Geschichte Israels und damit zugleich die Geschichte aller »Sippen des Erdbodens« zu ihrer Fülle gelangt sei?

Im Lichte der so gestellten Frage gewann der Begriff der »Fülle« eine weitere Bedeutung hinzu: Neben der »Fülle der Zeit« und dem »Zur-Fülle-Kommen« der gesamten Geschichte Israels bezeichnet er nun die Bedingung dafür, daß der »Sohn« alle Zeit und Geschichte zur Fülle bringen konnte: Er war der, »in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt«[16]. Und alle später entwickelten theologischen Lehren von den zwei Naturen in der einen Person des Christus und von den drei Personen in der einen Gottheit sind dazu bestimmt, die Frage zu beantworten: Wer ist der Christus, der in seinem *Wirken* alles zur Fülle bringen konnte, weil er zuvor in seinem *Sein* die ganze Fülle besaß? Die Gemeinde derer aber, die »aus seiner Fülle empfangen haben Gnade um Gnade«[17], bezeugt auch der Ekklesia Israel jene Fülle, zu der auch sie, und zwar »Israel als ganzes«, berufen bleibt[18].

Der Weg freilich, auf dem diese Berufung an ihr Ziel gelangt, ist durch Christi Tod und Auferstehung vorgezeichnet. Denn dem Begriff der »Fülle« die in dem Christus »wohnt« und die Geschichte Israels zur Fülle bringt, korrespondiert der Begriff der »Entleerung«, die der Sohn freiwillig auf sich genommen hat und die auch diejenigen, die an ihn glauben, auf sich nehmen müssen, um mit der ganzen göttlichen Fülle beschenkt zu werden. Und dies ist der Kontext, in dem auch alle »Deszendenz-« und »Inkarnations-Theologie« ihre Stelle findet: Nur weil der »Sohn« nicht aus einer Notwendigkeit seiner Natur heraus, sondern aus Gottes freier Entscheidung »vom Weibe geboren und dem Gesetz untertan« geworden ist[19], konnte er zur Fülle bringen, was in der gesamten Geschichte Israels schon gesagt und getan worden war.

Daß es weder für »Griechen« noch für »Juden« einen anderen Weg zur Fülle des Heiles gibt, als den der Teilhabe an der Selbst-Entleerung des Sohnes, zeigt an, wie es mit »dieser Welt« bestellt ist. Sie steht, als gott-entfremdete Welt, unter Gottes Gericht; und die »Erwählten« werden nicht dadurch zu einem »Rest für ein großes Entrinnen«, daß ihnen ein Heilsweg »am Gericht vorbei« offensteht,

[16] Col. 2,9.
[17] Joh 1,16.
[18] Röm 11,26.
[19] Gal 4,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern dadurch, daß sie dieses Gericht, stellvertretend und vorwegnehmend, durchleiden. »Das Gericht fängt beim Hause Gottes an«[20]. Von hier aus versteht die Gemeinde der Christen die »Bedrängnis«, die sie »in dieser Welt« erleidet, und entdeckt in dieser Bedrängnis, um der Gemeinsamkeit mit Christus willen, die Quelle ihrer Hoffnungskraft. »So bewirkt die Bedrängnis Durchhaltekraft (Hypomoné), die Durchhaltekraft Bewährung, die Bewährung Hoffnung; die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden«[21]. Diese Bedrängnis aber durchleidet die junge christliche Gemeinde, unter der Gewalt der römischen Kaiser, gemeinsam mit den Juden. (Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß die ersten »Christenverfolgungen« in Wahrheit Judenprogrome gewesen sind.) Darum bezeugt sie ihre Hoffnung auch den »Kindern Israels«, auch jenen, die Jesus nicht als den Christus anerkennen. So stiftet die Hoffnung, in solcher Bedrängnis an der »Kenosis« des Sohnes und damit zugleich an seiner Fülle Anteil zu gewinnen, im Verständnis der Christen gerade dort die tiefste Gemeinschaft mit der Ekklesia Israel, wo aus deren Sicht der schärfste Gegensatz aufbricht. Die Juden, die das Christusbekenntnis für blasphemisch halten, sind, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, denen, die an Christus glauben, »um des Evangeliums willen zu Feinden geworden«, aus der Sicht der Christen aber »in der Auserwählung zu Freunden um der Väter willen«[22].

Der Erfahrungskontext, in den die christliche Überlieferung auf solche Weise alles einschreibt, was den Glaubenden widerfährt, ist durch die paradoxe Einheit von offenkundiger Gemeinschaft mit Christi »Entleerung« und verborgener Gemeinschaft mit seiner »Fülle« bestimmt. Und in diesem Kontext entdeckt die christliche Gemeinde ihre Schicksalsgemeinschaft mit der Ekklesia Israel, deren »Bedrängnis« nicht mehr, wie nach der Zerstörung des Ersten Tempels, als Folge mangelnder Treue zu Gottes Gesetz verstanden werden kann, sondern nun als stellvertretend für die Welt antizipatorisch durchlittenes Gericht gedeutet werden muß. Dieses stellvertretend durchlittene Gericht aber wird, christlich verstanden, auch für Israel zum Ausdruck seiner bleibenden Erwählung, gemeinsam mit dem Christus die »Entleerung« zu durchleiden, um so zur »Fülle« zu gelangen.

[20] 1 Petr. 4,17.
[21] Röm 5,3 ff.
[22] Rom 11,28.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Damit ist zugleich ein Maßstab gesetzt, an denen jeder Begriffsgebrauch einer christlichen Theologie sich zu bewähren hat: Diese Begriffe müssen geeignet sein, die Christus-Botschaft als »eschatologische Zeitansage« auszulegen. Diese Zeitansage aber fügt, indem sie von der »Fülle« spricht, die Ereignisse von Christi Leben, Sterben und Auferstehen so in die Geschichte Israels ein, daß sie deren gegenwärtige Krise deutet und zugleich die Wende dieser Krise ansagt. Daraus ergibt sich die Bedeutung der schon an früherer Stelle formulierten Kriterien: Bleiben solche Begriffe Interpretamente des konkreten historischen Christus-Ereignisses? Oder geht dabei der Bezug zur Geschichte verloren? Dafür aber gibt es ein eindeutiges Kriterium: Lösen sie den Christus, von dem sie sprechen, aus dem Zusammenhang der Ekklesia Israel und ihrer Geschichte heraus? Oder eröffnen sie Möglichkeiten, ihn als den zu beschreiben, der die Krise dieser Geschichte anzeigt und die Wende dieser Krise wirksam ansagt?

Freilich bedarf es kaum einer ausführlichen Begründung, um hinzuzufügen: Damit ist ein Maßstab gesetzt, dem weder die theologische Theorie noch die Lebenspraxis der Christen zu allen Zeiten auf hinlängliche Weise gerecht geworden ist.

3. »Natur« und »Person« – Zwei Beispiele für die Chancen und Schwierigkeiten des Versuchs, von metaphysischen Begriffen einen theologischen Gebrauch zu machen

Das soeben formulierte Kriterium ist auch auf die Begriffe »Natur« und »Person« anzuwenden, sofern von ihnen ein christologischer und in einem weiteren Reflexionsschritt ein trinitätstheologischer Gebrauch gemacht werden soll. Konnten diese Begriffe dazu dienen, das Christus-Ereignis in seiner konkreten Historizität auszulegen und seinen Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel zu bestimmen? Oder hat dieser Begriffsgebrauch dahin geführt, dieses Ereignis, oft unvermerkt, in ein bloßes (wenn auch ein unersetzbares) Beispiel zu verwandeln, an dem ewige Wesens-Sachverhalte abgelesen werden können, sei es solche, die das Wesen Gottes oder das des Menschen oder deren Wesens-Beziehung betreffen?

Um diese Frage zu entscheiden, ist zunächst an die Ergebnisse

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

der einleitenden Methodenreflexion zu erinnern: Leitbegriffe der Philosophie, so wurde dort gesagt, bezeichnen Fragen; und diese stellen sich angesichts von Erfahrungen, die nach Deutung verlangen und dabei Alternativen der Deutung entstehen lassen. Speziell für die Begriffe »Natur« und »Person« konnte diese Regel konkretisiert werden. Der Begriff »Natur« leitet zu der Frage an »Was ist dieses?« und dient so dazu, eine hermeneutische Aufgabe zu stellen. Es gilt, die besondere Art des Tuns und Leidens, die an einem Individuum oder einer besonderen Species von Inhalten der Erfahrung beobachtet werden kann, auf jenes »Principium actuum« hin auszulegen, das darin wirksam ist. Der Begriff »Person« aber leitet zu der Frage an: »Wer ist dieser«? und dient deshalb dazu, die Aufgabe der Identifikation zu stellen, die die verschiedenen Weisen des Tuns und Leidens einem identischen Agens bzw. Patiens zuschreibt. Diese Aufgabe stellt sich angesichts von Erfahrungen, in denen es zweifelhaft sein kann, welchem Individuum ein in der Erfahrung gegebenes Tun oder Leiden zugeschrieben werden kann und auf welche Weise diese Zuschreibung geschehen muß. Darum sollen im Folgenden sowohl für den Begriff der »Natur« als auch für den Begriff der »Person« zunächst die Erfahrungen benannt werden, die im philosophischen Zusammenhang jene Fragen haben entstehen lassen, zu deren Beantwortung diese philosophischen Begriffe dienen sollten, um sodann zu prüfen, ob diese Begriffe auch geeignet sind, zur theologischen Antwort auf die Fragen zu dienen, die sich aus der Christus-Erfahrung der Glaubenden ergeben.

a) Der Begriff der »Natur«

α) Grundlegende Erfahrungen als Quellen des philosophischen Begriffsgebrauchs

Wenn die Frage »Was ist das?« und der Begriff der »Natur«, der zur Beantwortung dieser Frage anleiten soll, auf die an früherer Stelle beschriebene Weise einer hermeneutischen Aufgabe dienen soll, dann ist zu fragen, aus welcher Art von Erfahrung diese Aufgabe entspringt. Darauf ist zu antworten: Es ist vor allem die Beobachtung, daß nicht alles, was uns in der Erfahrung begegnet, auf die gleiche Weise wirkt, nicht einmal auf die gleiche Weise leidet. Man kann diese Beobachtung auf die Regel bringen: Wenn zweien das Gleiche widerfährt, so ist es nicht das Gleiche.

Diese Beobachtung hat zunächst dazu geführt, das Belebte vom

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Unbelebten zu unterscheiden. Sonnenlicht, Wärme und Feuchtigkeit bringen ein Samenkorn zum Keimen; Stoffe aus der Umgebung werden von Pflanzen und Tieren so aufgenommen, daß sie daraus die für sie spezifische Gestalt ihres Körpers aufbauen und die ebenso spezifische Kraft ihrer Funktionen gewinnen. Vor allem aber werden Menschen von dem, was ihnen begegnet, auf spezifische Weise betroffen. Nur Menschen können über solche Widerfahrnisse weinen oder lachen; nur sie können sich über die Weise, wie sie von solchen Ereignissen betroffen werden, wundern (»Wie gering sind doch die Anlässe, die mich aus der Fassung bringen!«); nur sie können die Empfindungen von Lust und Schmerz zum Gegenstand ihrer Reflexion machen (wie Sokrates im Gefängnis, der sich darüber wundert, wie nahe Lust und Schmerz beieinanderwohnen). Nur sie können, angesichts der Unvorhersehbarkeit der Ereignisse, die ihnen Lust oder Schmerz bereiten, nach Kriterien verantwortungsvoller Risikobereitschaft suchen (wie wiederum Sokrates, der im Angesicht des Todes urteilt: »Das Wagnis ist schön«). Aus solchen Erfahrungen entsteht die Frage »Was ist der Mensch?«, daß er sich zu dem, was ihm widerfährt, auf solche Weise verhalten kann? Welches ist die Quelle, aus der sich diese Fähigkeit ergibt? Und läßt sich in der Mannigfaltigkeit spezifisch menschlicher Verhaltensweisen ein gemeinsames »Principium actuum« entdecken, aus dem diese Fähigkeit sich ergibt?

Da die Regel »Wenn zweien das Gleiche widerfährt, so ist es nicht das Gleiche« zunächst am Beispiel der Differenz zwischen dem Belebten und dem Unbelebten entdeckt wurde, wurde der Begriff »Natur« (Physis) ursprünglich zur Bezeichnung von Lebensvorgängen verwendet (von »phyesthai« – wachsen) und bezeichnete jene Weise der Selbstgestaltung, die für die Lebewesen charakteristisch ist. Von hier aus gestattet dieser Begriff eine zweifache übertragene Verwendung: *Einerseits* kann *die Gesamtheit aller Seienden* als ein einziges, sich selbst gestaltendes Wesen gedacht werden, dessen »innere« Gestaltungskraft dadurch »nach außen« hervortritt, daß sie an der Gestalt der Dinge ablesbar wird. Alles, was sich uns in der Erfahrung zeigt, ist nach diesem Verständnis eine Fülle von Erscheinungsgestalten eines all-umfassenden Lebensprozesses, »der Natur«. Während wir die Vielfalt der so hervorgebrachten Gestalten (von manchen Philosophen »Natura naturata« genannt) in unserer Erfahrung vorfinden, entzieht sich das gestaltende Prinzip (von den gleichen Philosophen »Natura naturans« genannt) unserem unmittel-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

baren Hinblick. In diesem Sinne »liebt die Natur es, verborgen zu bleiben«[23]. Schon jetzt darf hinzugefügt werden: Es ist leicht zu sehen, daß diese Verwendung des Begriffs »Natur« sich zur Auslegung der biblischen Botschaft nicht eignet. Wird die Natur als ein einziges lebendiges Wesen verstanden, dann läßt sie für den Eigenstand und die Eigentätigkeit der einzelnen Seienden keinen Raum und legt eine pantheistische Deutung nahe, nach welcher die Geschichte als eine bloße Oberflächen-Erscheinung des All-Lebens verstanden wird.

Andererseits kann der Begriff »Natur« auf *das einzelne Seiende* angewandt werden und beantwortet dann die Frage: »Was ist dies?« So verwendet rückt der Begriff »Natur« in die Nähe des Begriffs »Wesen« (essentia), benennt dieses Wesen freilich unter einem besonderen Gesichtspunkt. Jedes Seiende »ist«, indem es auf lebendige Weise sich selbst realisiert und zur Darstellung bringt und so seinen primären Akt, den »actus essendi«, vollzieht. Alle weiteren Akte, vor allem diejenigen, durch die es in Wechselwirkung mit anderen Seienden tritt, sind Äußerungsformen dieses primären »Am-Werke-Seins« (En-Ergeia), durch welches es seinen »actus essendi« vollzieht. Seine »Natur« ist dieses eine »Prinzip«, aus dem die Vielfalt seiner sekundären Akte hervorgeht. »Natura est essentia inquantum est principium actuum«. Auch bei dieser Verwendung des Begriffs »Natur« gilt: Das Prinzip dieser Akte entzieht sich, ebenso wie der »actus essendi« selbst, der unmittelbaren Gegebenheit und wird nur an den »Sekundär-Akten«, die aus ihm hervorgehen, ablesbar. Die so verstandene »Natur der Dinge« ist das gemeinsame Prinzip seines inneren Tätigseins; dieses tritt insbesondere in der ebenso spezifischen Weise hervor, wie jedes Ding in ein »energetisches« Wechselverhältnis zu anderen Seienden eintritt. Der so verwendete Begriff der »Natur« ist dementsprechend vorwiegend von hermeneutischem Gebrauch: Die vielfältigen Weisen, wie ein Seiendes sich uns in der Erfahrung darbietet, werden als eine Fülle von Erscheinungen seiner einen und bleibenden »Natur« verstehbar. Die lateinische Fassung des Natur-Begriffs gibt dieser bleibenden Prägekraft des »principium actuum« eine spezifische Deutung. Während der griechische Begriff der »Physis« an Vorgängen des organischen Wachstums (phyesthai) orientiert ist, führt der lateinische Begriff »Natura« die fortwirkende Kraft des Prinzips, aus dem alle Akte hervorgehen, auf eine Art von

[23] Heraklit B 123.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Erb-Ausstattung« zurück, die dem Seienden durch seine Geburt (nasci) mitgeteilt worden ist.

Daraus läßt sich schon jetzt ein positiver Hinweis auf die mögliche theologische Verwendung dieses Begriffs gewinnen: Wenn beispielsweise in der Liturgie von dem »Abend« die Rede ist, an dem Christus sich »aus freiem Willen dem Leiden unterwarf«, dann ist die Fähigkeit, zu leiden aber auch dieses Leiden frei zu übernehmen, ein deutlicher Ausdruck seiner »menschlichen Natur«, und die metaphysische Aussage, er sei »wahrer Mensch«, gewinnt erst durch die Beziehung auf dieses sein frei übernommenes Leiden ihren konkreten Gehalt.

Ein zweiter Anlaß, aus der die Frage nach der »Natur« sich ergibt, ist die Beobachtung, daß auch innerhalb der gleichen Art (z. B. unter den vielen Wesen, die Menschen sind) nicht alle Individuen zu gleichen Weisen des Verhaltens fähig sind. Angesichts außergewöhnlicher Taten, die wir beobachten, fragen wir im Guten wie im Schlimmen: »Wie konnte dieser das tun?«. Was »steckte in ihm«, das ihn zu solchem Verhalten fähig machte? Daran schließt sich die Frage an: Wird an solchen außergewöhnlichen Verhaltensformen erst deutlich, wer dieser Mensch ist? Tritt hier, schon philosophisch gefragt, ein »Principium actuum« in Erscheinung, dessen Wirksamkeit, wenn man es einmal entdeckt hat, auch in anderen, sonst ganz unauffälligen Verhaltensweisen dieses Menschen wiedergefunden werden kann?

So verwendet tritt der Begriff der »Natur« in enge Beziehung zum Begriff der »Substanz«. Der eine »actus essendi«, das »primäre Am-Werke-Sein« jedes Seienden, ist zugleich das Identische im Wandel seiner »Sekundär-Akte«, das Prinzip seiner Identität im Wandel seiner Zustände und Beziehungen. Für unsere Erkenntnis der Dinge ergibt sich daraus: Wir können diese Zustände und Beziehungen einem identischen »Träger« zuschreiben, weil und sofern wir in all seinen »Sekundär-Akten« die Realisierungsformen einer Potentialität erkennen, deren Eigenart dem Seienden kraft seines »Primär-Aktes« zukommt. Die Frage: »Wie konnte dieses bestimmte Seiende dies oder jenes wirken oder erleiden?« findet ihre Antwort durch den Hinweis auf seine »Natur«, d.h auf die Eigenart seines lebendigen Selbst-Vollzuges, durch die alle sekundären Möglichkeiten seines Tuns oder Leidens vorgezeichnet sind. Wir haben deswegen die »Natur« eines Seienden in dem Maße erkannt, in welchem wir alle seine Zustände, Relationen und Relations-Veränderungen als

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Realisierungen dieser seiner spezifischen Potentialität deuten können, die ihm durch seine »Natur« vorgezeichnet ist.

Und wiederum ist schon an dieser Stelle hinzuzufügen: Auch die Erfahrungen, die die Jünger mit Jesus gemacht haben, lassen die Frage nach seiner »Natur« im soeben beschriebenen Sinne des Wortes entstehen. Denn hier ist ihnen auf exemplarische Weise deutlich geworden: Wenn zwei das Gleiche tun oder leiden, so ist es nicht das Gleiche. Vor Jesus und nach ihm sind Ungezählte unschuldig ermordet worden. Vor ihm und nach ihm haben Viele das Risiko des unschuldigen Todes bewußt und verantwortlich auf sich genommen. Die Jünger aber haben Jesu Tod so erfahren und in der Begegnung mit dem Auferstandenen so verstehen gelernt, daß in diesem Tod »der Fürst dieser Welt schon gerichtet ist«. Und die Liturgie bekennt, daß er »durch seinen Tod den Tod aller Menschen besiegt hat« (qui mortem nostram moriendo destruxit). Das nötigt auch die Glaubenden zu der Frage nach der Quelle der Kraft, die diesem einen, unverwechselbaren Tod diese unverwechselbare Wirksamkeit möglich gemacht. Und die philosophische Frage nach der »Natur« als dem »Principium actuum« konnte für die entstehende Theologie zum Leitfaden werden, um die Frage »Wer ist dieser?« im Blick auf das Kreuz als Erweis von »Gottes Weisheit und Gottes Kraft« themengerecht zu stellen.

β) Versuch einer theologischen Anwendung

Versucht man, den soeben beschriebenen Naturbegriff zur Deutung von Jesu Wirken und Sein heranzuziehen, und sieht man das entscheidende Wirken Jesu darin, durch seinen Tod die »alte Welt« besiegt und die »neue Welt« heraufgeführt zu haben, dann legt sich folgende Anwendungsprobe nahe: Im Johannesevangelium ruft Jesus seinen Jüngern zu: »In der Welt werdet ihr Bedrängnis haben. Aber seid getrost; ich habe die Welt besiegt«[24]. Fragt man nun: Von welcher »Natur« mußte Jesus sein, um einen solchen Sieg zu erringen und den Jüngern an diesem seinem Sieg Anteil zu geben?, dann liest sich ein Satz aus dem 1. Johannesbrief wie eine Antwort auf diese Frage: »Alles, was aus Gott geboren ist, besiegt die Welt. Und das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube«[25]. Die eschatologische Zeitansage vom »jetzt« geschehenden Gericht über den Fürsten

[24] Joh 16,33.
[25] 1 Joh 8,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Welt[26] und dem darin errungenen Sieg über diese Welt wird gedeutet durch den Gedanken einer Erb-Ausstattung (und in diesem Sinne einer »Natura«), durch die alle, die die Welt besiegen, sich als »aus Gott geboren« erweisen. Der Sieg über die Welt ist insofern der Erweis der »divina natura«. Diese freilich wird Jesus und den Glaubenden auf verschiedene Weise zugesprochen: Der Sieg über die Welt ist zunächst und vor allem Jesu alleinige Tat; die Jünger haben an ihm nur Anteil, sofern sie an ihn glauben, d. h. ihr Leben auf ihn als den allein tragenden Grund stellen. Darum ist die »divina natura« zunächst und vor allem Jesu alleinige »Erb-Ausstattung«; nur durch den Glauben an ihn erhalten auch die Jünger »die Macht, Kinder Gottes zu werden«[27] und so, nach einem Wort aus dem 2. Petrusbrief, ein »consortium divinae naturae« zu gewinnen[28].

Auf die Frage, was der Begriff der »Natur« dazu beitragen könne, Christi Tod und Auferweckung zu deuten, kann also geantwortet werden: Der Begriff »Natur« bezeichnet jenes »Prinzip«, aus dem alle Taten und Leiden Jesu hervorgehen, also insbesondere sein im Tode errungener Sieg über den »Fürsten dieser Welt« und seine Fähigkeit, denen, die an ihn glauben, am Leben der künftigen Welt Anteil zu gewähren. Erst darin, daß dieser Sieg errungen und der Weg in die kommende Welt aufgeschlossen wird, kommt die Herausführung Israels aus dem »Sklavenhaus« und damit die gesamte Geschichte der Ekklesia Israel zu ihrer Vollendung. Beides zugleich: der »Sieg« und seine soteriologische Bedeutung für die Menschen, müssen auf eine »Natur« (ein Akt-Prinzip) zurückgeführt werden, das »nicht von dieser Welt« ist. Kein Seiendes in dieser Welt ist von deren Zustand ausgenommen, der durch diesen »Sieg« überwunden werden soll. So verweist dieses Akt-Prinzip auf ein »Wesen« (essentia) von göttlicher Art.

Aber dieser heilbringende »Sieg« ist durch Jesu Leiden und Sterben am Kreuz errungen worden. Darum muß das »Aktprinzip«, aus dem heraus Jesu sein Leiden auf heilbringende Weise auf sich genommen hat, so verstanden werden, daß daraus beides verständlich wird: seine Leidensfähigkeit und seine Kraft, diesem Leiden den Charakter der Heilswirksamkeit zu verleihen. Dann aber muß seine »Na-

[26] Joh 12,31.
[27] Joh 1,12.
[28] 2 Petr. 1,4 – vgl. R. Schaeffler, Consortium divinae naturae, in: F. Niewöhner/R. Schaeffler, Unsterblichkeit, Festschrift für R. Toellner, Wiesbaden 1999, 45–59.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tur« auf folgende Weise beschrieben werden: Heil zu schaffen, ist allein Gottes Sache. Um heilswirksam zu sein, muß also auch das Leiden des Einen Gottesknechts aus jenem »Akt-Prinzip« hervorgehen, aus dem allein die Kraft zu solcher Wirksamkeit entspringen kann: aus der göttlichen »Natur«. Aber Leiden ist Sache des Menschen. Dieses menschliche Leiden kann innerhalb der biblische Überlieferung auch dann nicht, wenn es heilswirksames Leiden sein soll, als Vergegenwärtigung eines göttlichen Leidens gedacht werden. Der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Gott ist zwar in der Geschichte der Religionen verbreitet, gehört aber im Urteil Israels zu jenen Kulten von Mächten des Todes und der Fruchtbarkeit, die mit der Verehrung des einen wahren Gottes, der in freier Erwählung sein Volk aus der Mitte der Völker herausgeführt hat, unvereinbar ist. Nur der Mensch kann das, was ihm von anderen angetan wird, sich in Freiheit so aneignen, daß es zu seinem eigenen personalen Lebensvollzug wird. Diese Fähigkeit zum personal vollzogenen Leiden setzt ein »Principium actuum« voraus, das für den Menschen charakteristisch ist. Es ist Ausdruck der »menschlichen Natur«.

Im »heilswirksamen Leiden« verbinden sich beide Aktprinzipien auf eigentümliche Weise. Da der Gott, von dem die Bibel spricht, nicht als der physisch leidende und sterbende Gott gedacht werden kann, kann auch der Eine Gottesknecht in seinem Leiden und Sterben nicht ein göttliches Leiden im wirksamen Zeichen gegenwärtig setzen. Er ist selber das Subjekt, das leidet und stirbt. Aber wenn dieses menschliche Leiden zugleich heilswirksam sein soll, muß es zugleich so gedacht werden, daß es aus dem göttlichen »Aktprinzip« hervorgeht.

Was im Verlauf der Theologiegeschichte als Lehre von den zwei Naturen in der einen Person des Christus und von deren »Perichorese« (wechselseitiger Durchdringung) und von der »Idiomen-Kommunikation« (der gegenseitigen Mitteilung ihrer unterscheidenden Wesensmerkmale) entwickelt worden ist, dient der Auslegung der Heilswirksamkeit dieses Leidens, das als Leiden spezifisch menschlich, als heilswirksame Tat spezifisch göttlich ist. Was aber durch diese theologische Deutung verständlich gemacht werden soll, ist die eschatologische Zeitansage, wonach »jetzt«, in diesem Leiden, alles zur Fülle gebracht worden ist, was Gott an den Vätern und Müttern in der gesamten Geschichte der Ekklesia Israel gewirkt hat. Nur aufgrund dieser »Zweiheit der Naturen« kann der Eine Gottesknecht in seinem Leiden die Geschichte des Gemeinschaftlichen Gottesknechts,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die immer wieder zu einer Leidens-Geschichte geworden ist, zu ihrer Fülle bringen.

(Erläuternd darf hinzugefügt werden: Bei dieser Deutung der Zwei-Naturen-Lehre steht im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit nicht, wie bei Anselm v.Canterbury, der unendliche Wert der Genugtuung, die der leidende Christus für die Sünden aller Menschen geleistet hat, sondern der Bezug zur Geschichte der Ekklesia Israel, die nach christlicher Überzeugung im Herrenleiden zu ihrer Fülle gebracht worden ist.)

Damit wird zugleich eine Schwierigkeit deutlich, die der Anwendung des philosophischen Naturbegriffs auf den Zusammenhang von Jesu »Sein« und »Wirken« entgegensteht. Dieses Wirken ist, nach neutestamentlichem Verständnis, »Heilswirken« in einem ganz spezifischen Sinne. Der Eine leidende Gottesknecht hat auch den Vielen die Kraft gegeben, an seinem heilbringenden Leiden und an seiner vollendenden Herrlichkeit Anteil zu gewinnen und so im Leiden wie in der Befreiung aus ihm wirksame Zeichen des Heils zu setzen. Sein in diesem Sinne »heilbringendes Leiden« verändert nicht nur den Zustand und die Lebensbedingungen der Menschen innerhalb der bestehenden Welt (beispielsweise ihre »Befreiung aus dem Sklavenhaus«), sondern macht sie fähig, inmitten dieser Welt und der erfahrenen Übermacht ihres »Fürsten«, als Bürger (Politai) der kommenden Welt zu leben. (Sie haben »dort«, nicht »hier«, ihr »Políteuma«[29].) Das setzt voraus, daß ihr Tun und sogar ihr Leiden in der Bedrängnis aus einem neuen »Principium actuum« entspringt, das sie im Glauben gewinnen. *Christologisch* von Jesu »divina natura« zu sprechen, schließt deswegen ein, *soteriologisch* von der Kommunikabilität dieser Natur zu sprechen, kraft derer Jesus fähig ist, den Glaubenden das erwähnte »consortium divinae naturae« zu schenken. Die Frage ist daher: Wie muß der Begriff der »Natur« gedacht werden, wenn eine solche Kommunikabilität soll mitgedacht werden können?

Es ist dieser Zusammenhang, in welchem sowohl die göttliche als auch die menschliche »Natur« so gedacht werden muß, daß ein »Commercium naturarum« möglich wird. Es gehört, theologisch verstanden, zum unterscheidend Göttlichen der »göttlichen Natur«, daß aus diesem »Principium actuum« auch solche Akte hervorgehen, durch die der Sohn, in voller Wesens-Einheit mit dem Vater, die

[29] Phil. 3,20.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Menschennatur »annimmt« und dem Menschen die Teilhabe an der göttlichen Natur gewährt. Und es gehört, theologisch verstanden, zum unterscheidend Menschlichen der »menschlichen Natur«, daß aus diesem »Principium actuum« auch diejenigen Akte hervorgehen, durch die der Mensch sich zur Gestaltgemeinschaft mit dem Gottessohn umgestalten läßt. Nur wenn es gelingt, von der göttlichen wie von der menschlichen Natur *soteriologisch* auf solche Weise zu sprechen, ist es auch möglich, diese Begriffe *theologisch* und *anthropologisch* angemessen zu gebrauchen. Die Frage aber ist, ob der Begriff der Natur eine solche Umgestaltung erlaubt, wenn er seinen Bedeutungsgehalt nicht ganz verlieren soll.

Die Schwierigkeit, ein »Consortium« des Menschen an einer »Natur« zu denken, die ursprünglich nicht die seine ist, tritt noch deutlicher hervor, wenn das Verhältnis der Begriffe »Natur« und »Freiheit« in die Betrachtung einbezogen wird. Obgleich nämlich vom Begriff der »Freiheit« erst an späterer Stelle zu handeln sein wird, darf schon jetzt hinzugefügt werden: Die »Natur« eines Seienden ist, als Prinzip seiner Selbstgestaltung, zugleich der Möglichkeitsgrund seiner Freiheit. Der Eintritt in energetische Wechselverhältnisse mit anderen Seienden mag das einzelne Seiende mannigfachen Fremdbestimmungen unterwerfen, kann ihm aber seine grundlegende Selbstbestimmung nicht rauben: Nicht nur die Art, wie es wirkt, sondern auch die Art wie es leidet, ist durch die spezifische Form seines grundlegenden »Am-Werke-Seins« bestimmt und wird so zum Ausdruck seiner lebendigen Selbstgestaltung. Nichts und niemand kann auf ein Seiendes einwirken, wenn nicht dieses Seiende selbst sich diese fremde Einwirkung aneignet und zu einem Moment seiner lebendigen Selbstgestaltung macht. Auf den Menschen angewandt: Auch noch die Weise, wie der Mensch unter der Einwirkung anderer Menschen oder Sachen leidet, ist ein menschliches Leiden, zu dem ein Stein oder selbst ein Tier nicht fähig wäre. Das macht es möglich, daß der Mensch sein Leiden auf selbstbestimmte Weise zu einem Teil seines Lebens machen und zu einem Ausdruck seiner Natur gestalten kann. Freilich bedeutet dies zugleich: Die Natur eines Seienden ist nicht nur der *Grund* seiner Selbstbestimmung, sondern auch deren *Grenze:* Nichts und niemand kann – willentlich oder gezwungen – gegen seine eigene Natur handeln, weil selbst noch der Versuch, dies zu tun, die spezifische Natur dieses Seienden zum Ausdruck bringen würde. Dieser Einsicht entspricht die bei den Römern geläufige Redensart: »Naturam expellas

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

furca, tamen usque recurret« – »Du kannst versuchen, die Natur mit der Mistgabel auszutreiben; sie kehrt immer wieder zurück«.

Wenn wir demgegenüber von der Handlung eines Menschen sagen, sie sei »widernatürlich«, dann würde es dem Naturbegriff widersprechen, anzunehmen, in einer solchen Handlung komme eine andere »Natur« zum Ausdruck als die menschliche. (Der Mensch kann niemals im strengen Sinne des Wortes »tierisch« handeln.) Sinnvoll wird dieser Sprachgebrauch nur, wenn damit gemeint ist: In bestimmten Sekundär-Akten des Menschen kommt sein »actus essendi«, den er immer und unvermeidlich auf spezifisch menschliche Weise vollzieht, nur auf entstellte Weise zum Ausdruck; und diese Selbst-Entstellung hat zur Folge, daß nicht nur fremde Betrachter ihn nicht mehr »als Menschen erkennen«, sondern daß er selbst sich in wichtigen Hinsichten daran hindert, die mit seinem Wesen als Mensch gegebene Potentialität so zu realisieren, wie es diesem seinem Wesen gemäß wäre. So ist beispielsweise die Lüge (bewußte Falschaussage) insofern ein »widernatürliches« Verhalten, als sie zunächst die Mitmenschen daran hindert, im Lügner den Menschen zu erkennen, zu dessen »Natur« es gehört, ein »mit dem Logos begabtes Lebewesen« zu sein, d. h. (nach der aristotelischen Definition vom »Logos«) ein Wesen, das im Dialog mit anderen zu einem Konsens über gemeinsame Ziele und Normen des Handelns gelangen kann. Sodann aber wirkt dieses Fehlverhalten auf den Lügner selber zurück: Er hat sich selbst dialog-unfähig gemacht und hindert sich selbst auf solche Weise daran, seine menschliche Natur in Sekundär-Akten des Eintritts in Dialoggemeinschaften zu realisieren. Aber auch dieses Fehlverhalten bleibt »typisch menschlich« und insofern ein, wenn auch entstellter, Ausdruck der menschlichen Natur, während weder Gott noch ein Tier zu lügen vermag. Allgemeiner gesprochen: Selbst in Handlungen, die wir moralisch als »widernatürlich« beurteilen, kommt ontologisch die Natur des Handelnden zur Erscheinung. Kein Seiendes kommt, im Guten wie im Bösen, über die Grenzen seiner Natur hinaus. Aber was soll es dann bedeuten, wenn gesagt wird, daß die Vielen fähig werden, am Sieg des Einen über »die Welt und ihren Fürsten« teilzunehmen, indem wie an dem »Prinzip«, aus dem heraus er leidet und handelt, also an seiner »Natur« Anteil gewinnen?

Schon diese knappen Überlegungen machen deutlich, auf welch einschneidende Weise der Begriff der »Natur« umgestaltet werden muß, wenn es denkbar sein soll, daß ein Wesen die »Natur« eines anderen annehmen kann – sei es daß die zweite Person der Gottheit

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

»Menschennatur annimmt«, sei es daß der Mensch zum »consortium divinae naturae« berufen wird. *Sowohl der Begriff der »göttlichen« als auch der der »menschlichen Natur« muß theologisch so gedacht werden, daß er ein solches »sacrum commercium« der Naturen zuläßt.* Aber kann man von einer »Kommunikabilität der Naturen« sprechen, sodaß ein Seiendes die Natur eines anderen »annehmen« oder ihm an seiner eigenen Natur »Anteil gewähren« kann, ohne daß dadurch gerade diejenige Bedeutung verlorengeht, um derentwillen dieser Begriff geprägt worden ist: die Bedeutung des einen Prinzips, aus dem die ganze Mannigfaltigkeit der Akte eines Seienden verstanden werden muß? Und wenn man auf dieses für die Philosophie entscheidende Bedeutungsmoment des Naturbegriffs verzichten will – was bleibt dann noch zurück, womit man theologisch argumentieren könnte?

Dabei ist noch einmal zu betonen: Dies ist keine bloß theoretische Forderung, die an die Theologie gerichtet wird, damit diese die Kohärenz ihres Argumentierens wahren könne. Es ist eine Frage, die die »eschatologische Zeitansage« betrifft: Wie ist es, so lautet das Problem, angesichts der Krise in der Geschichte der Ekklesia Israel möglich, die Erfahrung unverschuldeten Leidens mit der Gewißheit zu verbinden, daß Gottes Erwählung unwiderruflich ist? Die erste Antwort auf diese Frage lautete: Das ist nur möglich, weil auch das erfahrene unverschuldete Leiden ein Teil jener Erwählung ist, kraft derer Israel sich auch im Leiden als der »erwählte Gottesknecht« wissen darf. Gewiß erschöpft die Erwählung Israels sich nicht in der Berufung zum leidenden Gottesknecht; aber sie schließt diese Berufung ein. Daraus folgte die weiterführende Frage: Auf welche Weise kann ein solches Leiden als heilswirksam gelten und dadurch als Teil der Erwählung verstanden werden?

Auf diese Frage wurde im Sinne der christlichen Botschaft geantwortet: Nur im Leiden des Einen Gottesknechtes konnte das Leiden des Gemeinschaftlichen Gottesknechts zu seiner heilswirksamen Fülle gelangen (s. o. S. 242 f.). Und es ist dieser soteriologische Zusammenhang, in dem die christologische Rede von den zwei Naturen in der einen Person Christi ihre spezifische Bedeutung gewinnt. Gerade dieser soteriologische Zusammenhang aber erfordert es, von einer »Kommunikabilität der Naturen« zu sprechen, also davon daß der Sohn Gottes »Menschennatur angenommen« habe, um den Menschen »an seiner göttlichen Natur Anteil zu gewähren«. Und es ist dieser Gedanke der »Kommunikabilität der Naturen«, der theo-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logisch notwendig, philosophisch aber unmöglich erscheint, weil er dem Begriff der »Natur« gerade diejenige Bedeutung entzieht, um derentwillen er gebildet worden ist. Daraus ergibt sich die Frage, ob dieser Begriff nicht zur »leeren Worthülse« wird, wenn er in den theologischen Kontext übernommen, dort aber in einer spezifisch anders gearteten Bedeutung verwendet wird.

Es wird sich zeigen, daß diese Frage sich auch angesichts der Weise stellt, wie der philosophische Begriff der »Person« im theologischen Kontext gebraucht wird. Darum soll die Antwort zunächst zurückgestellt werden, weil ihre Beantwortung nur möglich ist, wenn das Verhältnis von »Natur« und »Person« in die Betrachtung einbezogen wird.

b) Der Begriff der »Person«

α) Unterschiedliche Bedeutungen des Personbegriffs als Ausdruck unterschiedlicher Erfahrungen

Im Folgenden sollen einige bekannte Sachverhalte aus der Geschichte des Begriffs »Person« in Erinnerung gerufen werden. Dabei wird sich zeigen, daß dieser Begriff in unterschiedlicher Bedeutung verwendet wird, daß aber diesen unterschiedlichen Weisen des Beriffsgebrauchs unterschiedliche Arten der Erfahrung zugrundeliegen, die es nötig gemacht haben, die Frage »Wer ist dieser?« auf unterschiedliche Weise zu stellen und zu beantworten. Wenn daher im Folgenden über Möglichkeiten gesprochen werden wird, die Begriffe »Natur« und »Person« im christologischen und trinitätstheologischen Kontext zu verwenden, dann empfiehlt es sich, diese Begriffe nicht als feste Bestände der Metaphysik aufzufassen, die man nur annehmen oder verwerfen könnte, sondern sie als Anleitungen zu verstehen, Fragen zu stellen, die sich aus Erfahrungen ergeben. Erst dann läßt sich prüfen, ob die Erfahrungen, die dieser Begriffsbildung zugrundeliegen, mit denjenigen Erfahrungen, um deren Verständnis die Theologie sich bemüht (z. B. den bezeugten Erfahrungen, die die Jünger mit Jesus gemacht haben) hinlänglich vergleichbar sind, um den Versuch zu rechtfertigen, sich von den dort entwickelten Begriffen auch bei den Fragen und Antwortversuchen der Theologie leiten zu lassen.

Die Vokabel »Persona« (griechisch »Prósopon«) stammt aus der »Bühnensprache« und bezeichnet dort die »Maske«, die ein Schauspieler trägt, und damit zugleich seine Funktion, einen anderen zu

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

repräsentieren. Nicht immer wird bei diesem Hinweis auf die Herkunft der Vokabel aus der Bühnensprache mitbedacht, daß die »Bühne« ursprünglich ein Ort kultischer Handlungen gewesen ist, die die Re-Praesentatio von Göttern und Heroen und vor allem ihrer Taten und Leiden zum Inhalt hatten. Der »Schauspieler«, aber auch andere Sprechenden und Handelnden im Kultus, dienen der »Vergegenwärtigung« der heiligen Ursprünge, aus denen die feiernde Gemeinde sich erneuern soll. Das gilt nicht nur von den »Personen« des Kult-Dramas, sondern auch vom siegreichen römischen Imperator, der »in Jovis persona« in die Stadt einzieht, geschmückt mit den Hoheitszeichen des Jupiter Capitolinus, vor allem mit dessen Sternenmantel und seinem goldenen Lorbeerkranz, die er am Ende des Einzuges dem Gott in seinem Tempel auf dem Capitol zurückgibt.

»Person« (Prósopon) in der strengen Bedeutung des Wortes ist dann nicht der Repräsentant, z. B. der Schauspieler in seinem Leben vor und nach seinem Auftreten im Kultdrama, sondern die Maske, die er trägt, und damit die Rolle, die er im Drama spielt, aber auch nicht der Repräsentierte (z. B. der Gott), sondern die Weise, wie er im Vollzug der kultischen Handlung in der Gestalt der »Maskenträger« Gegenwart gewinnt. Die Wirksamkeit der kultischen Handlung beruht auf dieser ihrer Vergegenwärtigungs-Funktion. In dieser Bedeutung wird der Terminus »Person« auch im Neuen Testament verwendet, so an jener Stelle, wo der Apostel Paulus sagt, er spreche der Gemeinde das Wort der Vergebung »in Christi persona« zu[30]. Schon jetzt aber sei angemerkt: Weder der Gott selbst noch der, der ihn repräsentiert, ist dann im streng genommenen Sinne des Wortes außerhalb des kultischen Zusammenhangs »Person«; beide werden es erst, indem der Mensch »in persona Dei« spricht und handelt, Gott aber, durch dieses menschliche Sprechen und Handeln »hindurchtönend«, für die Menschen gegenwärtig und anschaulich erfahrbar wird.

Dieser kultische Personbegriff ergibt sich aus der religiösen Erfahrung, daß die Weise, wie die Gottheit sich zeigt, ihre bleibende Entzogenheit gegenüber dem menschlichen Anschauen und Begreifen nicht aufhebt. Anschaulicher Ausdruck dafür ist die »Maske« (Prósopon) im kultisch verstandenen Drama, in der die Gottheit ihre Erscheinungsgestalt findet, durch die sie sich aber zugleich verbirgt. Sie »ist« nicht die Maske, sondern bedient sich ihrer und ihres Trä-

[30] 1 Kor 2,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gers, um für die Feiernden anschauliche Gegenwart zu gewinnen. Entsprechendes gilt aber auch für andere Formen der religiösen Erfahrung. So ist die »Doxa des Herrn«, von der die Bibel spricht, das Aufleuchten Gottes vor den Augen der Menschen, aber zugleich der »Mantel von Licht«, in den er sich hüllt. Das bedeutet für die Aufgabe der Identifikation. Die Frage »Wer ist dieser Gott?« kann schon ihrer Form nach in irreführender Weise gestellt werden. Das geschieht einerseits dann, wenn sie darauf abzielt, die Erscheinungsgestalt selber für den Gott zu halten, etwa in der Weise, daß die Frage »Wer ist es, der sich im leuchtenden Aufstrahlen der Sonne zeigt?« als die Frage nach dem Stern verstanden wird, der am Himmel steht. Die religiös gemeinte Frage verlangt eine andere Antwort als die, die der Astronom zu geben vermag. Die Frage ist aber auch dann auf irreführende Weise gestellt, wenn sie darauf abzielt, den »Gott selbst« abseits von seiner Erscheinungsgestalt zu benennen. Das geschieht etwa dann, wenn die Frage »Wer ist es, der sich im leuchtenden Aufgang der Sonne zeigt?« als Frage nach einem überkosmischen Wesen verstanden wird, zu dem der Mensch in eine von aller Sinnenhaftigkeit freie, rein intellektuelle Beziehung treten könnte, sodaß er des Blicks auf den gestirnten Himmel nicht mehr bedarf. Die religiös verstandene Frage verlangt eine andere Antwort als die, die ein Metaphysiker zu geben vermag: Der kultische Personbegriff leitet dazu an, den Gott im Akt seines Gegenwärtigwerdens aufzufinden und die darin geschehende Zuwendung zum Menschen angemessen zu beantworten. Das geschieht in der Regel durch die gottesdienstliche Anrufung seines Namens. Denn diese Namensanrufung ist, wie Hermann Cohen überzeugend dargelegt hat, jene »Sprachhandlung des Eintretens in eine Korrelation«, die dem »Aufleuchten des göttlichen Angesichts« antwortet. Den Gott »identifizieren«, bedeutet deshalb: von ihm selbst den Namen empfangen, bei dem er gerufen werden kann. Damit ist mehr gemeint, als die Lautgestalt, die für die akustisch vernehmbare Anrede an den Gott geeignet ist. Gemeint ist die angemessene Antwort auf die göttliche Zuwendung, die dem Menschen das »Eintreten in eine Korrelation« gestattet. In diesem Sinne und nicht nur im Sinne einer Anleitung zur geeigneten Wahl eines sprachlichen Zeichens, konnte Jesus sagen, er habe seinen Jüngern »den Namen Gottes kundgemacht«.

Die religiöse Bedeutung dieser Identifikation aber beruht darauf, daß die »Offenbarung des Namens« und die Anrufung der Gottheit bei diesem Namen nicht auf den Augenblick einer bestimmten

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

religiösen Erfahrung beschränkt bleibt, sondern eine dauerhafte Beziehung stiften soll, die ein »Gedenken« und ein späteres Wiedererkennen möglich macht (vgl. die Selbstäußerung Gottes am »Brennenden Dornbusch«: »Dies ist mein Name auf Weltzeit, dies mein Denkzeichen von Geschlecht zu Geschlecht«[31]). Der kultisch verstandene Personbegriff leitet so dazu an, die Frage »Wer ist dieser Gott?« so zu stellen, daß jene Zuwendung Gottes, die dem Menschen in der religiösen Erfahrung widerfahren ist, als Stiftung oder Re-Aktualisierung einer Korrelation zu begreifen, die ein späteres Wieder-Erkennen und Wieder-Benennen möglich macht. Auch dafür ist die Gottesdienstfeier der deutlichste Ausdruck, diesmal unter dem Gesichtspunkt ihrer periodischen Wiederkehr.

Die Schwierigkeit der religiösen Identifikation aber ist nicht darauf beschränkt, daß in polytheistischen Religionen gelegentlich Zweifel entstehen können, mit welcher Gottheit der Mensch es in einer bestimmten Situation zu tun hat und bei welchem Namen sie angerufen sein will. Sie beruht weit grundsätzlicher darauf, daß es nicht immer leicht ist, den gleichen Gott in der Unterschiedlichkeit der Weisen, wie er sich dem Menschen zuwendet, wiederzuerkennen und beim Namen zu rufen. Ist es, um das Beispiel des Hiob in Erinnerung zu rufen, wirklich evident, daß der Gott, der ihm Gesundheit, Kinder und Reichtum geschenkt hat, mit dem identisch ist, der ihm all dies genommen hat, und daß er deswegen beim selben Namen angerufen werden kann? Der viel zitierte Gebetsruf »Der Herr hat's gegeben, der [gleiche!] Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gepriesen« ist der Ausdruck einer solchen Identifikation unter äußerst erschwerten Bedingungen. Der kultisch verstandene Personbegriff ist die Anleitung, auf solche Weise den gleichen Gott in der Gegensätzlichkeit seiner »Prósopa«, seiner zugleich erhellenden und verhüllenden Gegenwartsgestalten, zu »identifizieren«. (Der Polytheismus läßt sich als eine Folge davon verstehen, daß in der Gegensätzlichkeit der Lebenserfahrungen diese Identifikation nicht mehr gelingt. Dann wird, angesichts unterschiedlicher religiöser Erfahrungen, die Frage »Wer ist dies, der sich hier gezeigt hat?« durch die Angabe unterschiedlicher »Personen« beantwortet.)

Neben dieser kultischen Verwendung hat der Begriff »Persona«, obgleich die Vokabel erhalten blieb, eine andere Verwendung gefunden, vor allem im Römischen Recht. »Persona« ist hier das Subjekt

[31] Ex. 3,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rechtswirksamer Handlungen, während »Sachen« (unter Einschluß der Sklaven!) bloße Objekte solcher Handlungen sind, am deutlichsten in Rechtshandlungen des Kaufens und Verkaufens. Personalität ist dann die Fähigkeit, als Rechtssubjekt tätig zu werden. Dies ist zugleich der Grund dafür, daß im Verlauf der Rechtsgeschichte auch der Begriff der »juristischen Person« entstehen konnte: Körperschaften, die aus mehreren, oft sogar vielen »natürlichen Personen« bestehen, können Subjekte eigener Rechtshandlungen sein, die sich nicht als Summe der Handlungen ihrer Mitglieder verstehen lassen. Diese Auffassung kommt in der stehenden Formel der römischen Gesetzgebung zum Ausdruck »Senatus Populusque Romanus decrevit« – der Singular des Verbs »decrevit« zeigt an, daß »Senat und Volk« gemeinsam ein einziges Rechts-Subjekt bildeten, obgleich zur Verabschiedung von Gesetzen zwei getrennte Abstimmungen in zwei getrennten Körperschaften nötig waren: im Senat, der die Gesetzesvorlage einbrachte, und in der Volksversammlung, die über diese Vorlage entschied.

Gemessen am kultischen Personbegriff scheint der juridische vergleichsweise leicht verständlich zu sein. Er ergibt sich aus der Erfahrung, daß das Recht dem Verhältnis der Individuen ein Moment von Dauerhaftigkeit verleiht und deshalb die Folgen einer Handlung über den Augenblick hinaus vorhersehbar macht. Daraus ergibt sich die Frage, wer die Folgen einer rechtlich bedeutsamen Handlung, z. B. eines Vertrags-Abschlusses, in Zukunft zu tragen hat. Der juridische Begriff der Person und der mit ihm verbundene Begriff der »Zurechnung« bezeichnet die Aufgabe, diese Frage zu beantworten.

So dient der Begriff der Person im Strafrecht der Identifikation des Täters, dem seine vergangene Tat im Augenblick des Prozesses auf rechtswirksame Weise zugerechnet werden soll. Der Personbegriff zeichnet die Aufgabe vor, den gegenwärtigen Angeklagten mit dem Täter von damals zu identifizieren, eine Aufgabe, die z. B. dem Ermittlungsrichter obliegt. (Die Anrede, mit der vor einigen Jahren vor einem israelischen Gericht der Strafprozeß gegen einen Massenmörder eröffnet wurde: »Sie sind Eichmann«, kann beispielhaft deutlich machen, daß schon diese Identifikation den Charakter einer rechtswirksamen Sprachhandlung hat: Bleibt sie unwidersprochen bzw. unwiderlegt, dann hat sie zur Folge, daß der gegenwärtige Angeklagte die Rechtsfolgen der in der Vergangenheit begangenen Straftat, die ihm zugerechnet wird, zu tragen hat.)

Die Aufgabe dieses Identifizierens ergibt sich zunächst daraus,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

daß Person-Verwechselungen ausgeschlossen werden müssen, die dazu führen würden, daß ein Unschuldiger für die Taten eines anderen bestraft wird. Sie ergibt sich aber, noch grundsätzlicher, daraus, daß zwischen der Tat und ihrer strafrechtlichen Zurechnung möglicherweise viele Jahre verstrichen sind, sodaß der »Angeklagte von heute« sich von dem »Täter von damals« durch die Lebensgeschichte unterscheidet, die er in diesen Jahren durchlaufen hat. (Alle Überlegungen über die mögliche »Verjährung« von Straftaten beruhen nicht nur auf der mit wachsendem zeitlichem Abstand steigenden Schwierigkeit der Beweiserhebung, sondern vor allem auf der Frage, unter welchen Voraussetzungen der »Angeklagte von heute« auf eine bestimmte Phase seiner Lebensgeschichte festgelegt werden kann, sodaß er auch heute noch »der ist«, der sich damals strafwürdig gemacht hat.) Der juristische Personbegriff in seiner strafrechtlichen Anwendung leitet so zu einer bestimmten Auslegung der rechtlich bedeutsamen Erfahrung an: Es gilt, die Frage zu beantworten, ob und auf welche Weise die einmal begangene Tat dem Täter ein »bleibendes Merkmal«, gleichsam einen »Character indelebilis«, aufgeprägt hat, der es gestattet, ihm seine Tat in jeder kommenden Phase seiner Lebensgeschichte rechtswirksam zuzurechnen. (Übrigens ließe sich für die zivilrechtliche Anwendung des Personbegriffs Vergleichbares sagen.)

Wenn über die mögliche Verwendung dieses Personbegriffs in der Theologie gesprochen werden soll, sind naturgemäß alle Vorstellungen von einer »Versetzung Gottes in den Status eines Angeklagten« auszuschalten. Aber die Aufgabe der Zurechnung bleibt auch hier gestellt. Wenn in einer im Judentum geläufigen Gebets-Anrede Gott derjenige genannt wird, »der uns aus Ägypten geführt hat« (angemessener wäre die wörtliche Übersetzung in der Form des Kausativs: »der gemacht hat, daß wir aus Ägypten gingen«), dann wird ihm die Rettungstat an den Vätern so zugerechnet, daß sich die Söhne und Töchter von heute darauf verlassen: Durch die Tat von »damals« wurde ein bleibendes Gottesverhältnis gestiftet, auf das sich noch heute die Gewißheit ihrer Hoffnung gründen kann. Dieses Verhältnis von »Zurechnung« vergangener Taten und Identifikation des Gottes, der »damals« gewirkt hat, mit dem, an den sich die Beter von »heute« wenden, und die daraus resultierende Hoffnung für die Zukunft bestimmt die Grundstruktur vieler jüdischer und christlicher Gebete und verknüpft deren »anamnetischen« mit ihrem »deprekatorischen« Teil. »Gott, du hast durch die Auferweckung deines

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sohnes die Welt froh gemacht; wir bitten dich, führe uns dahin, daß wir die Freuden des ewigen Lebens erlangen«. Der aus der Sphäre des Rechts stammende Personbegriff, der dazu anleitet, jemandem »seine Taten von damals heute zuzurechnen«, gewinnt in religiösen Zusammenhang die Bedeutung, Erinnerung, gegenwärtige Begegnung und zukunftsgewandte Hoffnung dem gleichen Wirken des gleichen Gottes zuzuschreiben. Den gleichen Sinn hat die theologische Identitäts-Aussage: »Der Vater, von dem Jesus spricht, ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. Alles, was an früherer Stelle von der »Fülle« gesagt worden ist, zu der nach christlicher Überzeugung die gesamte Geschichte der Ekklesia Israel in Jesus Christus gebracht worden ist, setzt die Identität des einen Gottes voraus, der an den Vätern gewirkt hat und in seinem Wirken an seinem Sohn, vor allem in dessen Auferweckung von den Toten, wiedererkannt werden kann.

Von der juristischen Verwendung des Begriffs »Person« als eines Subjekts rechtswirksamer Handlungen führt eine geradlinige Entwicklung zu seiner Verwendung in der Ethik. »Person« ist nicht nur ein Wesen, dem seine Handlungen *juristisch* zugerechnet werden können (sodaß der Handelnde im Konfliktsfall auch rechtlich gezwungen werden kann, die Pflichten zu erfüllen, die er durch seine rechtswirksamen Handlungen auf sich genommen hat), sondern vor allem ein Wesen, dem seine Handlungen *moralisch* zugerechnet werden können. Und wie für die juristische, so ist auch für die moralische Zurechnung der Gebrauch von Verstand und Willensfreiheit entscheidend: Moralisch zugerechnet werden kann nur das, was »mit Wissen und Willen geschehen ist«. Im Schlaf, im Zustand der Bewußtlosigkeit oder des Ausfalles der Entscheidungsfähigkeit, beispielsweise durch Hypnose, können weder rechtswirksame noch moralisch zuzurechnende Handlungen vollzogen werden. Und da der Gebrauch von Verstand und Freiheit das unterscheidend Menschliche des Verhaltens ausmacht, unterscheidet man die moralisch und rechtlich zurechenbaren »actus humani« von den moralisch und rechtlich nicht zurechenbaren »actus hominis«. »Personalität« ist insofern gleichbedeutend mit »Zurechnungsfähigkeit«.

Der Begriff der rechtlichen und moralischen Zurechnungsfähigkeit ist zugleich geeignet, den Zusammenhang der Begriffe »Person« und »Natur« deutlich zu machen, wenn man sich daran erinnert, daß (jedenfalls nach der in Europa herrschenden Auffassung) nur Menschen, nicht Tiere Rechts-Subjekte und Subjekte sittlicherVerantwortung sein können. Die »Personalität« als die Fähigkeit, rechts-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wirksame bzw. moralisch zurechenbare Handlungen zu setzen, ist ein Merkmal der »menschlichen Natur«. Und da zum Vollzug rechtswirksamer bzw. moralisch zurechenbarer Handlungen die Fähigkeit gehört, Willens-Entscheidungen zu setzen, diese aber voraussetzen, daß der Handelnde weiß, was er tut, gelten in der europäischen Tradition Verstand und Willensfreiheit als Wesensmerkmale der Personalität und deshalb zugleich der menschlichen Natur. An dieser Stelle darf angemerkt werden, daß manche Theologen in diesen beiden Wesensmerkmalen zugleich die »Gott-Ebenbildlichkeit« des Menschen sehen, da auch Gottes »Natur« durch Verstand und Willensfreiheit ausgezeichnet sei – freilich im Sinne uneingeschränkter Einsichts- und Entscheidungsfähigkeit, während diese Fähigkeiten dem Menschen nur in beschränkter, »abbildhafter« Weise zukommen[32].

Die moralische Zurechnungsfähigkeit läßt jedoch ein weiteres Bedeutungsmoment des Personbegriffs in den Vordergrund der Aufmerksamkeit treten: das Moment der unteilbaren Ganzheit. Während die Setzung bloß rechtlich wirksamer Handlungen oft vom Subjekt nur die Ausübung partieller Funktionen verlangt, ist es für die sittliche Handlung charakteristisch, daß sie nur »unter Einsatz der ganzen Person« vollzogen werden kann. »Halbherzigkeit« ist der Feind der Sittlichkeit. Das liegt daran, daß der sittliche Akt den Charakter der »Selbstfindung durch Selbsthingabe« besitzt; und beide, die Selbstfindung wie die Selbsthingabe, erlauben keinen Vorbehalt. Wer »unter Vorbehalt« liebt, liebt gar nicht; wer sich an eine Aufgabe nicht ohne Vorbehalt hingibt, hat sie in ihrer Qualität als sittliche Aufgabe überhaupt nicht erfüllt. Darum zeigt sich in jeder einzelnen sittlichen Handlung oder in deren Versäumnis, »wer der Handelnde ist«; und die sittliche Zurechnung einer Handlung impliziert ein Urteil über den Handelnden als ganzen. Das gilt auch – und sogar besonders deutlich – für die sittliche *Selbst*beurteilung: Wessen Handlungen vor seinem eigenen sittlichen Urteil nicht bestehen können, der gesteht sich nicht nur partielle Weisen des Fehlverhaltens ein, sondern »kann sich selbst nicht mehr in den Spiegel sehen«. Wenn daher »Personalität« in einem spezifisch sittlichen Sinne »Zurechnungsfähigkeit« bedeutet, dann ist sie die Fähigkeit, Handlungen

[32] Vgl. dafür, als ein Beispiel unter vielen, Thomas v. Aquin S.th. I q 93 a 4 und a 9, hier unter Rückverweisung auf Johannes Damascenus.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

oder Unterlassungen zu setzen, in denen der Mensch sich als ganzer gewinnt oder verliert.

Dieses Moment der sittlich verstandenen Ganzheit läßt den Zusammenhang zwischen Personalität und »Ungeteiltheit« oder »In-dividualität« auf spezifische Weise hervortreten. Diese ist nicht die bloße »Einzelheit«, die jedem Ding notwendig zukommt, sofern es »indivisum in se et divisum ab aliis« ist. Hier dagegen handelt es sich um eine Ungeteiltheit, die errungen werden muß, aber auch verlorengehen kann. Sie muß der »zunächst und zumeist« vorgegebenen »Zerstreutheit« an die unverbundene Vielfalt der Aufgaben und Funktionen erst abgerungen werden; und sie kann verlorengehen, wenn der Mensch »sich um vielerlei kümmert« und dabei »das Eine Notwendige« nicht findet. Dabei kann die Chance der Selbstfindung durch Selbsthingabe auch an solchen Handlungsmöglichkeiten entdeckt werden, deren Einfluß auf den »Lauf der Dinge« sehr bescheiden ist. Das »Eine Notwendige« kann im konkreten Falle das äußerst Unscheinbare sein. Darum ist das moralische Urteil über Personen, die sich ihre Taten und Unterlassungen zurechnen müssen, etwas anderes als die Einschätzung der Wirkmacht ihrer Taten. Traditionell gesprochen: »Im Kleinen getreu zu sein«, kann für die Selbstfindung durch Selbsthingabe mehr bedeuten, als »weltbewegende Wirkungen« zu erzielen. Das bedeutet für den Begriff der Person: Eine Person im sittlichen Sinne dieses Wortes ist ein Wesen, das auch am äußerlich Unscheinbaren sich selbst gewinnen oder verlieren kann.

Was diesen moralischen Personbegriff angeht, so liegt seine Herkunft aus der sittlichen Erfahrung offen zutage. Wenn das Merkmal der so verstandenen Person darin besteht, daß sie fähig ist, sich mit ungeteiltem Herzen an eine andere Person, an eine Aufgabe oder auch an eine Institution (z. B. an Familie oder Heimat und Vaterland) hinzugeben und dadurch erst ihre moralische Identität zu gewinnen, dann wird die Möglichkeit solcher Selbstfindung durch Selbsthingabe in der sittlichen Erfahrung entdeckt. Und der moralische Begriff der Person leitet dazu an, die Wechselfälle eines Lebens so zu verstehen, daß sie sich als Stadien auf dem Wege zur sittlichen Identität erweisen.

Dagegen wird sogleich von den Gründen zu sprechen sein, die es unmöglich machen, diesen Personbegriff auf Gott anzuwenden: Es ist religiös unmöglich, von einer »Selbstfindung« Gottes zu sprechen. Aber eine Analogie zum moralischen Personbegriff scheint, jeden-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

falls in der Tradition Israels und der Christen, auch für das Sprechen von Gott unentbehrlich zu sein: Die Verwendung der Personalpronomina »mein« und »dein« in der Bundeszusage »Du sollst mein Volk sein; ich will dein Gott sein« läßt ein Moment der vorbehaltlosen Selbstbindung Gottes erkennen, der künftig an der von ihm selbst in Freiheit gestifteten Beziehung zu diesem Volk den Namen gewinnt, durch den er identifiziert werden kann: Er bleibt, um es wiederum mit einer im Judentum gebräuchlichen Gebets-Formulierung zu sagen, in guten wie in bösen Tagen »unser Gott und Gott unserer Väter«.

Wenn man daher, wie es hier vorgeschlagen wurde, nicht Begriffe mit Begriffen vergleichen will (beispielsweise biblische mit philosophischen Begriffen), als seien derartige Begriffe feststehende Größen, sondern Erfahrungen mit Erfahrungen, aus denen sich Fragen ergeben und nur sekundär auch Begriffe, mit deren Hilfe solche Fragen gestellt werden, dann wird das Augenmerk sich auf diese Erfahrungen richten. Die Frage lautet dann: Sind die Erfahrungen, die in der Bibel bezeugt werden, denen, aus denen philosophische Fragestellungen und Begriffe hervorgegangen sind, in hinlänglichem Maße verwandt, um den Versuch zu rechtfertigen, aus ihnen auch theologisch zu lernen und deswegen gewisse in der Philosophie geprägte Begriffe, z. B. die verschiedenen Begriffe der »Person«, als Anleitung zur theologischen Begriffsbildung zu gebrauchen? Die Möglichkeiten solchen theologischen Lernens, aber auch die Grenzen dieser Möglichkeit, werden für jeden der soeben erwähnten Personbegriffe gesondert zu untersuchen sein.

β) Der kultische Personbegriff –
Probleme seiner theologischen Anwendung

Zunächst ist von dem *kultischen Personbegriff* zu handeln, nach welchem die »Persona« das Heilige oder die Gottheit so repräsentiert, daß deren wirksame Gegenwart vom Menschen sinnenhaft erfahren werden kann. Mit Bezug auf Christus kehrt dieses Verhältnis von »Repraesentans« und »Repraesentatus« in mehrfach gestufter Weise wieder. Im Verhältnis zu Christus nämlich wird der Apostel selbst, in Ausübung seines Amtes, zur »Per-sona«, sofern durch das Vergebungswort, das er der Gemeinde zuspricht, jenes Vergebungswort, das Christus allein sprechen kann, wirksam »hindurch-tönt« (per-sonat). Aber auch Christus könnte im kultischen Sinne »Persona« genannt werden, sofern »durch ihn hindurch« Gott selbst spricht und

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

handelt. Die Bibel bevorzugt dafür freilich andere Termini: Er ist die »Ikone des unsichtbaren Gottes«[33], d. h. seine sichtbare Gegenwartsgestalt; und er treibt die Dämonen »durch den Finger Gottes aus«[34], sodaß seine Tat als die Erscheinungsgestalt göttlichen Wirkens verstanden werden muß. Vergleichbare Aussagen finden sich im Buch der Richter und in den Büchern der Chronik, wo von erwählten Organen des göttlichen Heilswirkens gesagt wird, der Geist Gottes habe sich in sie »gekleidet«[35]. Auch sie werden so im Vollzug jener Akte, zu denen Gott sie berufen und ermächtigt hat, zu »durchtönenden« Gestalten des wirkenden Wortes Gottes. Bezeichnend für das Auftreten Jesu jedoch ist die Verbindung des Anspruchs, er wirke »durch den Finger Gottes«, mit der eschatologischen Zeitansage: »Dann ist in Wahrheit das Reich Gottes zu euch gekommen«[36].

Es gibt also Anlässe, das kultische Verständnis von »Persona«, auch wenn es in der Bibel nur selten bezeugt ist, zur Auslegung des dort Gesagten heranzuziehen. Freilich ist zu prüfen, ob dieses Personverständnis seine Bedeutung noch beibehalten kann, wenn es dazu dienen soll, das Verhältnis des Christus zum Vater, aber auch das Verhältnis des Dieners an Wort und Sakrament zu Christus, angemessen zu beschreiben. Diese Frage wird deutlicher hervortreten, wenn man an die Beobachtung biblisch bezeugter »Vergegenwärtigungen« die Frage anschließt, warum eine solche zweifach gestufte Re-Praesentatio (die Vergegenwärtigung Gottes durch Christus und die Vergegenwärtigung des Handelns Christi durch den Dienst der Kirche, insbesondere der Apostel) nötig ist und wodurch sie möglich wird.

Eine solche zweifache Repraesentatio ist *nötig*, sofern sowohl Gott selbst als auch der Christus, nach seiner Heimkehr zum Vater, dem unmittelbar anschauenden Blick der Menschen, auch der Glaubenden, entzogen ist. So wird im Johannesevangelium von Gott gesagt: »Gott hat keiner gesehen; der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters lag, er hat Kunde gebracht«[37]. Diese johanneische Aussage wird gewöhnlich metaphysisch gedeutet, d.h auf die Unkörperlichkeit und insofern Unsichtbarkeit Gottes zurückgeführt. So verstanden aber geriete sie in Gegensatz zu anderen biblischen Aus-

[33] 2 Kor 4,4; Kol 1,15.
[34] Mt 12,28.
[35] Jdc 6,34; 1 Chr. 12,13; 2 Chr. 24,20.
[36] Mt. 12,28.
[37] Joh 1,18.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

sagen: Es hat nach dem biblischen Bericht immer wieder Menschen gegeben, die Gott »von Angesicht zu Angesicht« gesehen haben, ohne dazu eines Gegenwarts-Mittlers zu bedürfen. Das gilt nicht nur von Adam und Eva im Paradies, sondern beispielsweise auch von dem Urvater Jakob[38] und vor allem von Mose[39]. Deshalb hat auch der Anspruch Jesu, der einzige Gegenwartsmittler Gottes zu sein, immer wieder den Widerspruch von Juden gefunden, die den Eindruck hatten, hier werde die ganze Geschichte Israels mit den mannigfachen Gottesbegegnungen erwählter Männer schlicht geleugnet. Entsprechend haben Aussagen wie die des johanneischen Jesus »Niemand kommt zum Vater außer durch mich«[40] stets die erstaunte Antwort von Juden hervorgerufen: »Aber wir sind doch beim Vater!«. Damit sollte nicht geleugnet werden, daß es eine Aufgabe der Individuen und des ganzen Volkes ist, »Gottes Angesicht zu suchen« und so nach immer intensiveren Formen der Gottesnähe zu trachten. Aber alles derartige Suchen und Trachten geschieht, nach jüdischer Überzeugung, in einer zuvor schon geschenkten Nähe Gottes, der sein Volk »auf Adlersflügeln trug« (also stets zuvor schon bei ihm war), wenn er es »zu sich kommen ließ«[41].

Der Anschein, das jüdische Bekenntnis zur immer schon geschenkten Nähe Gottes mache es nötig, der christlichen Überzeugung zu widersprechen, nur der Sohn habe »vom Vater Kunde gebracht«, verschwindet, wenn man jene Entzogenheit Gottes, die eine Gegenwarts-Vermittlung nötig macht, nicht auf die ewige und unüberwindliche Differenz zwischen der unendlichen »Seinsfülle« Gottes und der beschränkten Auffassungkraft des Menschen zurückführt, sondern als ein »Zeichen der Zeit« versteht, das gedeutet sein will: Es handelt sich um jene Stunde, in welcher die Gott-Entfremdung der Welt, die, wenn sie überwunden werden soll, die göttliche Erwählung eines bestimmten Volkes notwendig gemacht hat, nun auch von den Erwählten stellvertretend durchlitten werden muß. In der Stunde, in denen Gott nicht nur den »Völkern«, sondern auch dem erwählten Volk »sein Angesicht verbirgt«, bedarf es jener »Persona«, auf deren Angesicht der Widerschein der göttlichen Herrlichkeit entdeckt werden kann[42].

[38] Gen 32,31.
[39] Num 12,8; Dt. 34,10.
[40] Joh 14,6.
[41] Ex 19,4.
[42] 2 Kor. 4,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Noch deutlicher gilt dies von der Notwendigkeit, das Wirken Jesu, vor allem sein Vergebungswort, durch den Apostel, der »in persona Christi« spricht, zu vermitteln. Eine solche Repraesentatio ist nicht deswegen nötig, weil Jesus nach dem Ende seines leiblichen Lebens in die Körperlosigkeit des Göttlichen zurückgekehrt wäre. Er konnte auch nach seiner Auferweckung von den »zuvor bereitgehaltenen« Zeugen körperlich gesehen werden, »die mit ihm gegessen und getrunken haben«[43]. Seine Entzogenheit, auch gegenüber den Glaubenden, ist vielmehr darin begründet, daß jene »Gerechtigkeit« Gottes, die auf die »Sünde« der Welt antwortet, auch auf die Jüngergemeinde gefallen ist. Die Sünde besteht darin, »daß *sie* [die Welt] nicht an mich geglaubt hat, die Gerechtigkeit aber, daß *ihr* [die Jünger] mich nicht mehr seht; denn ich gehe zum Vater«[44]. Auch hier ist die Notwendigkeit der Re-praesentatio, in diesem Falle der Vergegenwärtigung Jesu und seines Wirkens durch den Dienst der Apostel, die Folge davon, daß auch die von Gott Erwählten die allgemeine Gott-Entfremdung der »Welt« mit durchleiden, freilich auch die Folge davon, daß diese Gott-Ferne ein für allemal von Jesus selbst stellvertretend durchlitten worden ist.

Damit ist zugleich schon gesagt, warum eine Gegenwarts-Mittlerschaft nicht nur nötig, sondern auch *möglich* ist. Sie ist möglich, weil Gott in freier Vergebungsgnade seinen Sohn in die Welt gesandt hat, damit dieser »in Dei persona« spreche und handle, und weil der Sohn die Seinen, auch in der Gemeinsamkeit des Gerichts, das über die Welt ergeht, »nicht als Waisen zurückgelassen hat«, sondern sie im Geiste befähigt, nun ihrerseits »in persona Christi« zu sprechen und zu handeln.

Gebraucht man, um dieses Verhältnis der Christen zu Christus und Christi zum Vater zu beschreiben, den Ausdruck »Person« im kultischen Verständnis des Wortes, spricht man also davon, daß Apostel (und nicht nur sie) »in persona Christi« sprechen und handeln, Christus aber »in persona Dei«, dann liegt der spezifische Sinn dieses Sprachgebrauchs in der mehrfach erwähnten »eschatologischen Zeitansage«. Diese spricht davon, daß das Gericht über diese Welt und ihren »Fürsten« schon geschehen ist; daß niemand davon ausgenommen ist, dieses Gericht – gemeinsam mit der »Welt« und stellvertretend für sie – zu durchleiden, daß aber inmitten dieser durchlittenen

[43] Apg 10,41.
[44] Joh. 16,8–11.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Gott-Ferne das heilswirksame Wirken und Handeln Gottes »auf dem Antlitz seines Gesalbten« erfahrbare Gegenwart gewinnt. Nur deshalb kann das von Christus »in persona Dei« vollzogene Heilswerk sich auch durch den »in persona Christi« vollzogenen Dienst der Kirche immer neu an den Glaubenden ereignen. Die zweifache Re-Praesentatio Gottes durch Christus und Christi durch den Dienst der Gemeinde und spezieller der Apostel ist das entscheidende »Zeichen der Zeit«: der Zeit des schon geschehenen und noch immer geschehenden Gerichts und des auf verborgene Weise schon errungenen Sieges über »diese Welt«. Nur so verstanden ist das kultische Personverständnis nicht, wie oft unterstellt wird, Ausdruck einer »Flucht aus der Geschichte«, sondern eine Anleitung, den eigenen Ort in dieser Geschichte recht zu bestimmen. Und es ist stets die Geschichte der Ekklesia Israel, innerhalb derer das Handeln Christi und der Kirche seinen Ort findet: die Geschichte des erwählten Volkes, das nun, in der Stunde seiner Krise, die Gottferne der Völker stellvertretend durchleidet und berufen ist, in der Symmorphía mit dem Christus dieses stellvertretende Leiden zum »Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden zu lassen.

An früherer Stelle wurde die Frage gestellt, was der Begriff der »Person« dazu beitrage, Christi Tod und Auferstehung zu deuten und als dasjenige Ereignis zu erweisen, in welchem die Geschichte Israels zu ihrer Fülle gelangt ist (s. o. S. 261 ff.). Darauf kann nun eine erste Antwort gegeben werden: Dieser Begriff bezeichnet, in seiner kultischen Verwendung, den Christus als das Organ einer »Vergegenwärtigung«, durch welche Gott in einer ihm entfremdeten Welt wirksame Gegenwart gewinnt. Dadurch ist die Gottesferne »dieser Welt« schon besiegt und die verheißene »Enthüllung des göttlichen Angesichts« schon geschehen.

Freilich ist deutlich, daß der aus dem Kultus stammende Begriff der »Persona« einer Weiterentwicklung bedarf, um in der soeben beschriebenen Weise verwendet zu werden. In seiner geläufigen Verwendung nämlich ist er weder auf den Repräsentierenden, noch auf den Repräsentierten anwendbar, sondern nur auf die Vermittlungs- und Gegenwartsgestalt, die der Repräsentierte durch den Dienst des Repräsentierenden gewinnt. Wenn Christus in dem Sinne »Persona« ist, daß in seinem Sprechen, Handeln und Leiden das Wirken Gottes seine sichtbare Gegenwartsgestalt findet, dann scheint *in diesem Sinne* der Vater keine Person zu sein. Er bleibt der »unsichtbare Gott«, *ist* nicht selber sichtbare Gestalt, sondern *bedient sich* solcher Gestal-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ten, vor allem des »Sohnes«, um in der Welt wirksam gegenwärtig zu werden. Man mag diese Differenz metaphysisch deuten: als Unterschied zwischen Gottes wesenhafter Unsichtbarkeit und seiner »Sichtbarwerdung« in besonderen Gestalten seiner erfahrbaren Gegenwart; man mag ihn – und diese Deutung scheint der biblischen Botschaft angemessener zu sein – aus der Differenz von Gericht und Gnade verstehen: des Gerichts über die sündhafte Welt und sogar über das erwählte Volk, durch das Gott »sein Angesicht verbirgt« und der Gnade, in der er sich auch den Sündern gnädig zuwendet. In beiden Deutungsweisen darf diese Differenz zwischen der vorgängigen Verborgenheit Gottes und seiner sich ereignenden Vergegenwärtigung nicht übersprungen werden, wenn dieses Ereignis angemessen verstanden werden soll. Und von daher scheint es konsequent, daß manche Philosophen, aber auch Theologen, dazu neigen, von Gott als einem »überpersönlichen Wesen« zu sprechen, das nicht selber Person ist, sondern in der »Persona« erwählter Menschen, vor allem des Sohnes, seine erfahrbare Gegenwartsgestalt findet. Und Vergleichbares wird gelegentlich von dem auferweckten Christus gesagt: Wenn der Apostel in dem Sinne »in Christi persona« handelt, daß in seinem menschlichen Wort das wirksame Wort des erhöhten Herrn seine sichtbare Gegenwartsgestalt findet, dann entsteht der Eindruck, als sei der Auferstandene *in diesem Sinne* keine Person. Er ist, nach dem Ende seines irdischen Lebens, nicht mehr in sinnenhafter Anschaulichkeit antreffbar, zeigt sich auch den Glaubenden nicht mehr »von Angesicht zu Angesicht«, sondern bedient sich besonderer, von ihm berufener Menschen und der durch sie gesetzten Vergegenwärtigungsgestalten, um in dieser Welt wirksam gegenwärtig zu werden. Daher kommt es, daß manche Interpreten dazu neigen, auch von dem erhöhten Herrn als einem überpersönlichen Wesen zu sprechen, das nicht mehr, wie Jesus während der Zeit seines irdischen Lebens, den Menschen sein »Angesicht« (prósopon) zuwendet und so als Person (prósopon) erfahrbar wird, sondern nur noch in jenem »Geiste« gegenwärtig ist, der die Gemeinde der Glaubenden mit ihren re-praesentativen, Christi Gegenwart vermittelnden Diensten und Ämtern aufbaut. Vor allem Hegel war geneigt, die Gegenwart Christi im geist-gewirkten, gemeinde-aufbauenden Wort und Sakrament in diesem Sinne zu deuten: als Folge des unwiderruflichen Abschiedes Jesu, der nun nicht mehr als Person neben anderen Personen, als konkreter Einzelner, antreffbar ist.

Es ist nicht Sache des Philosophen, apriori über die »Rechtgläu-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

bigkeit« derartiger Auffassungen von der »Überpersönlichkeit« Gottes oder auch des erhöhten Christus zu urteilen. Im Gegensatz zu früher beschriebenen Fehlformen der religiösen Erfahrung, aus denen beispielsweise die Dämonenfurcht oder auch der Polytheismus hervorgehen, widerspricht ein solcher Begriff von einem »überpersönlichen Wesen« nicht den Möglichkeitsbedingungen religiöser Erfahrung überhaupt. Wohl aber hat eine philosophische Einübung in die Theologie die doppelte Aufgabe, einerseits verständlich zu machen, wie es zu dieser Auffassung kommen konnte, andererseits deutlich werden zu lassen, aus welchen Gründen die christliche Überlieferungsgemeinschaft als ganze sich mit dieser Interpretation nicht zufriedengeben konnte. Dabei wird sich zeigen: Es ist eine bestimmte Art der religiösen Erfahrung, die die christliche Überlieferungsgemeinschaft an einem solchen Verständis Gottes bzw. des erhöhten Christus hindert: die Erfahrung von einem Wechselverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit.

Die Auffassung von der »Überpersönlichkeit« Gottes bzw. des Auferstandenen folgt aus dem geläufigen (und in der Religionsgeschichte an vielen Beispielen bewährten) kultischen Personbegriff. Danach ergibt sich die *Notwendigkeit* der Re-Praesentatio aus der Wesens-Differenz des Heiligen gegenüber allen unmittelbaren Inhalten unserer Erfahrung (Das Heilige bleibt das wesenhaft »unseren Augen Entzogene«), während die *Möglichkeit* der Re-Praesentatio aus zwei Gründen entspringt: Einerseits ist die Erfahrungswelt voll von »Spuren« des Heiligen, die, wenn sie als solche erkannt werden, als »Materie« repräsentativer Riten und Worte verwendet werden können; andererseits ist der Mensch (oder sind besondere Menschen kraft spezieller Berufung) dazu bestimmt, ihrem Wesen nach »Bild« (also Gegenwartsgestalt) des Heiligen zu *sein*, und in besonderen Handlungen »Bilder« (also Gegenwartsgestalten) des Heiligen zu *setzen*. Personalität ist, so verstanden, die Möglichkeit, Gegenwartsgestalt des Heiligen zu sein und in der Kraft dieses Seins Gegenwartsgestalten des Heiligen hervorzubringen. Das Heilige und Göttliche selbst aber liegt, so verstanden, wesenhaft »jenseits« all dieser Gegenwartsgestalten[45].

Die christliche Überlieferungsgemeinschaft aber konnte sich mit

[45] Vgl. R. Schaeffler, Der philosophische Transzendenzbegriff, Hilfe oder Hindernis des Glaubens? in: A. Raffelt und B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 421–430.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dieser Interpretation nicht zufriedengeben, weil sie ihre eigene Geschichte mit all ihren Phasen des »verhüllten« und des »sich offenbarenden Angesichts« als eine Abfolge von Entscheidungen der göttlichen Freiheit verstand, durch die dieser Gott sich in einem anderen als dem kultischen Sinne des Wortes als »Person« erwies: als Subjekt freier Handlungen, auf die der Mensch seinerseits durch Entscheidungen seiner Freiheit zu antworten hat. Darum mußte der Gedanke der »Re-Praesentatio« und damit das kultische Personverständnis in ein geschichtliches Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen eingetragen werden, nicht umgekehrt. Daß eigene Handlungen der Vergegenwärtigung nötig sind, ergibt sich, so verstanden, nicht aus der ewigen *Wesensdifferenz* zwischen Gott und dem Menschen und seiner Welt; daß Vergegenwärtigung möglich ist, ergibt sich nicht aus der *Wesensverwandtschaft* zwischen Gott und aller Kreatur; vielmehr ergibt sich beides aus dem Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit und konkreter aus dem Verhältnis von göttlichem Gebot und menschlicher Sünde, von menschlicher Sünde und göttlichem Gericht, von göttlichem Gericht und je neuen Gestalten der göttlichen Vergebungs- und Erhaltungsgnade. Weil der richtende Gott vor dem sündigen Menschen »sein Angesicht verbirgt«, ist Vergegenwärtigung nötig, weil er inmitten des Gerichts dem Menschen »sein Angesicht zuwendet«, ist Vergegenwärtigung möglich.

Nur wenn die Gegenwartsmittlerschaft der »Persona« – sei es des Christus, der als »Ikone« des Vaters handelt, sei es des »in persona Christi« handelnden Apostels – aus diesem geschichtlichen Zusammenhang heraus begriffen wird, ist sie mit dem Gottesverständnis der Bibel vereinbar. Denn dieses geht nicht von einer »Wesensferne« Gottes aus, die durch gegenwarts-stiftende Bildhandlungen und Bildworte überbrückt werden müßte, sondern von einer »Zuwendung des Angesichts«, die den Vätern gewährt worden ist und den Söhnen und Töchtern zugesagt bleibt. Wenn es eine »Ferne« gibt, die der Gegenwarts-Vermittlung bedarf, dann beruht sie nicht auf einer ewigen Differenz zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Wesen, sondern auf einem geschichtlichen Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit: der göttlichen Freiheit, die die menschliche Freiheit durch ihr Gebot in Anspruch nimmt, die sündig gewordene Freiheit des Menschen richtet und sie zugleich, durch ihr wirksames Vergebungswort, wiederherstellt. In diesem Sinne *muß* der Begriff der »Persona« weiterentwickelt wer-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den, wenn er christologisch oder auch trinitätstheologisch verwendbar sein soll. Und die philosophische Frage lautet: *Kann* dieser Begriff auf solche Weise weiterentwickelt werden, ohne innerlich widersprüchlich zu werden und dadurch jede Bedeutung zu verlieren?

Aus der Tatsache, daß dies zweifelhaft ist, wird verständlich, daß die Bibel – mit Ausnahme einer einzigen Paulus-Stelle – den Gebrauch des kultischen Personverständnisses vermeidet. Die Ekklesia Israel kennt auch, im Unterschied von manchen Völkern der Umwelt, keine Kultdramen, in denen Menschen die Maske (Prósopon) oder das Kleid des Gottes trügen und so zu Gegenwartsgestalten der Gottheit würden. Der dem Kultus entstammende Begriff der »Eikón« (für Christus in seinem Verhältnis zum Vater) und des »Prósopon« (für den Apostel im Verhältnis zu Christus) konnte erst an Bedeutung gewinnen, als es galt, die Allein-Ursächlichkeit des göttlichen Heilswirkens mit der Berufung von Dienern an diesem Heilswirken zusammenzudenken. Der Gedanke der Allein-Ursächlichkeit Gottes aber spiegelte die Erfahrung Israels während des Babylonischen Exils, als das Volk aufgehört hatte, Subjekt der Geschichte zu sein; der Gedanke dagegen, daß diese Alleinwirksamkeit Gottes durch Menschen vermittelt werde, die »in persona Dei« sprechen und handeln, entsprach der Erfahrung der Jünger, daß während der Zeit des »verborgenen Angesichts« (Gottes in dieser Krise der Endzeit bzw. des Christus nach seiner Erhöhung zum Vater) das mächtige aber verborgene Wirken Gottes solcher repraesentierender Zeichen bedarf. Der kultische Personbegriff konnte daher nur unter besonderen historischen Bedingungen für die Ekklesia Israel oder für einer ihrer Sondergruppen (die junge Christenheit) zum geeigneten Interpretament für das Verständnis des göttlichen und des menschlichen Wirkens werden.

γ) Der juridische Personbegriff und seine theologische Verwendung

Hält man sich nicht an den kultischen, sondern an den im engeren Sinne juridischen Personbegriff, der, im Guten wie im Bösen, im Hinblick auf vorfindliche Ereignisse die Frage beantwortet »Wer hat es getan?«, dann scheint eine theologische Verwendung dieses Begriffs unproblematisch. In jedem Akt des Gotteslobs wird zum Ausdruck gebracht, daß der Beter in den Inhalten seiner Erfahrung die Erscheinungsgestalten eines göttlichen Wirkens erkennt und dieses Wirken Gott als dem »Subjekt zurechenbarer Handlungen« zuschreibt. Ein Problem entsteht dabei erst daraus, daß diese Zuschrei-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bung gewöhnlich zweifach geschieht. Der Beter versteht die Ereignisse, von denen er rühmend spricht, als »Taten Gottes durch die Hand von Menschen« und schreibt sie deswegen sowohl dem göttlichen als auch einem menschlichen Täter zu. (Sowohl Gott als auch Mose können »der Herausführer aus Ägypten« genannt werden, wie dies auch der hebräischen Wortbedeutung des Namens »Mose« = »Herausführer« entspricht – Ob dieser hebräischen Wortbedeutung des Namens »Mose« noch eine andere, ägyptische, vorgelagert sei, kann an dieser Stelle außer Betracht bleiben.) Der göttliche wie der menschliche Täter sind dann »Personen«, wenn man darunter Subjekte zurechnungsfähiger Handlungen versteht.

Deshalb muß der Begriff des »zurechnungsfähigen Subjekts« auf charakteristische Weise weiterentwickelt werden, wenn er diese theologische Anwendung gestatten soll. Denn durch die im religiösen Zusammenhang geläufige Doppel-Zuschreibung wird die streng juridische Betrachtung bereits verlassen. Dort kann eine Handlung jemandem umso weniger zugeschrieben werden, je mehr eine andere Person Einfluß auf ihren Verlauf und ihr Ergebnis genommen hat. Wenn mehrere Personen zur Erreichung eines gemeinsamen Handlungszieles zusammenwirken, muß der »Anteil« der einzelnen Person von dem jeder anderen eindeutig unterschieden werden können, um eine juridische Zuschreibung möglich zu machen. Eine solche Unterscheidung von »Anteilen« am heilswirksamen Ergebnis der jeweils betrachteten Handlung ist aber schon ganz allgemein bei den »Taten Gottes durch die Hand von Menschen« nicht möglich; am allerwenigsten aber bei der einen, alles entscheidenden Heilstat, die Gott durch seinen Sohn vollbracht hat. Daraus aber scheint zu folgen: Ist Gott selbst der Täter aller heilswirksamen Taten, dann sind Menschen allenfalls seine willenlosen Werkzeuge; dann aber können diese Taten ihnen nicht in einem juridischen Sinne zugeschrieben werden. Folglich sind diese Menschen in diesem Zusammenhang entweder nur »Sachen« (wie dies auch die Metapher vom »Werkzeug« nahelegt), nicht aber Personen; oder sie sind nicht zurechnungsfähige Subjekte »neben« dem göttlichen Subjekt, sondern ausschließlich dessen Erscheinungsgestalten. Die »Monarchianer« des 2. und 3. Jahrhunderts haben diese Folgerung gezogen. Sie führten alles heilswirksame Handeln auf eine einzige »Arché« zurück und wollten deshalb den Sohn nicht als eine eigene Person im Gegenüber zum Vater anerkennen, sondern verstanden ihn als dessen bloße Erscheinungsgestalt.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Wiederum, wie schon bei der Ansicht von der »Überpersönlichkeit« Gottes, ist hinzuzufügen: Auch bezüglich der Ansicht der »Monarchianer« ist es nicht Sache des Philosophen, apriori über die »Rechtgläubigkeit« einer derartigen Ansicht zu urteilen. Auch der »Monarchianismus« widerspricht nicht den Bedingungen religiöser Erfahrung überhaupt. Wohl aber hat eine philosophische Einübung in die Theologie die doppelte Aufgabe, einerseits verständlich zu machen, wie es zu dieser Auffassung kommen konnte, andererseits deutlich werden zu lassen, aus welchen Gründen die christliche Überlieferungsgemeinschaft als ganze sich mit dieser Interpretation nicht zufriedengeben konnte. Und wiederum wird sich zeigen: Es ist eine spezifische Art religiöser Erfahrung, die der christlichen Überlieferungsgemeinschaft ein solches Gottesverständnis nicht auf die Dauer akzeptabel erscheinen ließ. Und auch in diesem Falle war es der spezifisch geschichtliche Charakter dieser Erfahrung, der die Christenheit nötigte, das Verhältnis zwischen Gott und dem Christus auf andere Weise zu bestimmen.

Die Ansicht der »Monarchianer« entspricht einem juridischen Personbegriff, der zu einer jeweils gegebenen Tat Eindeutigkeit der Zuschreibung verlangt und deshalb jede Doppel-Zuschreibung verbietet. Die christliche Überlieferungsgemeinschaft als ganze aber konnte sich mit dieser Interpretation nicht zufriedengeben. Denn das Auftreten des Christus hatte seinen Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel. In dieser Geschichte sind mannigfache Gegenwartsmittler des göttlichen Sprechens und Handelns tätig geworden. Jeder von ihnen wollte nichts anderes als Gottes eigenes Wort und Werk zu erfahrbarer Gegenwart bringen. Aber jeder von ihnen war, bei unverminderter Selbstlosigkeit dieses Dienstes, kein willenloses Werkzeug sondern eine eigenverantwortliche Person, die auf Gottes freie Erwählung mit der Freiheit des menschlichen Gehorsams zu antworten hatte. Nur so wurde der Dienst dieser Gegenwartsmittler zu einer Phase in der Geschichte Gottes mit den Menschen.

Das gilt auch von dem »geliebten Sohn«, zu dem der Vater sich bekennt[46]. Denn wenn die Geschichte Gottes mit seinem Volke in jene kritische Phase eingetreten ist, in welcher das erwählte Volk die Gott-Ferne der Völker stellvertretend zu durchleiden hat, und wenn in dieser Lage die Hoffnung sich auf den »erwählten Knecht« richtet,

[46] Vgl. die Taufszene nach Mt. 3,17 und Parallelen und die Erzählung von der Verklärung Jesu nach Mt. 17,5 und Parallelen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der in einem Akt der »Selbst-Entleerung« diese Gott-Ferne auf sich nimmt und überwindet, dann ist auch dieser Akt ein Ausdruck freien Gehorsams und zeigt so an, daß der Sohn dem Vater in personaler Eigenverantwortung gegenübertritt. Dieser freie Gehorsam aber ist die Antwort des Sohnes auf die ebenso freie Erwählung, mit der der Vater ihn zu seinem »geliebten Knecht« gemacht hat.

Dem entspricht es, daß die christliche Überlieferungsgemeinschaft sich nicht nur an den Vater, sondern auch an den Sohn mit hymnischen Prädikationen wendet (»qui tollis peccata mundi«). So schreibt sie ihm das, was er in seiner irdischen Lebens- und Leidenszeit getan hat, als gegenwärtig und immer neu geschehend zu und verknüpft diese Anamnese mit der Bitte, neu und erneuernd zu wirken, was er ein für allemal schon gewirkt hat (»miserere nobis«). In solchen hymnischen Prädikationen und Deprekationen wendet die Gemeinde sich an Christus nicht als ein willenloses Werkzeug des göttlichen Heilswirkens, aber auch nicht nur als eine Erscheinungsgestalt des Vaters, sondern zugleich als selber in Freiheit tätige Person.

Auf die oben (S 264) gestellte Frage, ob der Begriff der »Person« etwas dazu beitragen könne, Jesu Tod und Auferweckung auszulegen, kann daher eine zweite Antwort gegeben werden (vgl. S. 295). Dieser Begriff bezeichnet, bezogen auf die ganze Geschichte Gottes und der Menschen, beide als die Partner eines Verhältnisses von Freiheit zu Freiheit: Dem freien Akt der Erwählung antwortet der freie Akt des Gehorsams; so werden Gott und die von ihm erwählten Menschen, je auf ihre Art, zu Subjekten heilswirksamen Handelns in der Geschichte. Freilich gewinnt dieses personale Verhältnis von Erwählung und Gehorsam im Falle des »erwählten Knechtes« Jesus eine besondere Gestalt, durch die es sich von der Erwählung und von dem Gehorsam früherer Gegenwartsmittler unterscheidet. Das liegt vor allem daran, daß der besondere Auftrag *dieses* Erwählten von unvergleichlicher Art ist: Er kann die Gottferne der Welt, die er gemeinsam mit der Ekklesia Israel durchleidet, nur deshalb überwinden, weil auch in seinem Tode, dieser äußersten Gestalt der Selbst-Entleerung, die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnt. Nur so kann sein Tod zum Sieg werden, der die Welt überwindet. Noch im Tode ist er heilschaffend wirksam auf eine Weise, wie nur Gott selbst wirken kann: Noch am Kreuze handelt er aus jenem »principium actuum« heraus, das »Natura divina« heißt. Aber auch diese paradoxe Einheit von Leere und Fülle ist Folge einer personalen Erwählung, die er durch seinen per-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sonalen Gehorsam beantwortet hat. Die theologische Rede von der »Verschiedenheit in den Personen« in der »Einheit der Natur« ist dazu bestimmt, die unverwechselbare Stelle Jesu in der Geschichte Gottes mit seinem Volk zu bezeichnen: Jesus tritt, wie alle Diener am göttlichen Heilswerk, dem Vater in einem Akt freien Gehorsams gegenüber und wird doch zugleich in einer Weise tätig, die nur aus der Einheit mit dem Vater hervorgehen kann. Der Sieg über den »Fürsten dieser Welt« und die Heraufführung »eines neuen Himmels und einer neuen Erde« müssen als ganze und in allen ihren Momenten dem einen Gott zugeschrieben werden. Die theologische Aussage, daß Vater und Sohn, in der Verschiedenheit ihrer Personen, gleichwohl in der Einheit ihrer Natur (ihres gemeinsamen »Aktprinzips«) verbunden sind, versucht dieser Aufgabe Rechnung zu tragen. Die Begriffe, deren die Theologie sich bei ihren Aussagen bedient, sind dazu bestimmt, die Bedingung zu benennen, die die Erfüllung desjenigen Auftrags möglich gemacht hat, durch den der Sohn die Geschichte der Ekklesia Israel zu ihrer Fülle bringen konnte.

Dabei ist deutlich, daß der Begriff der Person über seine rein juridische Bedeutung hinaus weiterentwickelt werden mußte, wenn eine solche Aussage über die Einheit der Natur in der Zweiheit der Personen möglich sein sollte, und daß geprüft werden muß, ob bei dem Versuch einer solchen Weiterentwicklung der Personbegriff widersprüchlich wird und damit seine Bedeutung verliert.

δ) Der moralische Personbegriff und das Problem eines personalen Verhältnisses zu Gott

Das Problem wird nicht leichter lösbar, sondern eher noch komplexer, wenn man darauf hinweist, daß ein rein juridischer Personbegriff und die damit verbundene rein juridische Weise der »Zurechnung« nicht ausreichen, um zu bestimmen, was theologisch gemeint ist, wenn von der »Personalität« des Vaters und des Sohnes gesprochen wird. Denn das Verhältnis zwischen Vater und Sohn ist offensichtlich nicht rein juridischer, sondern weit mehr moralischer Natur. Alles, was der Sohn ist, ist Ausdruck seiner vorbehaltlosen Hingabe an den Vater und damit Antwort auf die ebenso vorbehaltlose Selbsthingabe des Vaters, der alles, was sein ist, dem Sohn gegeben hat[47].

Aber gerade dann, wenn man zur Beschreibung dieses Verhält-

[47] Vgl. die Gebets-Anrede Jesu an den Vater »Alles, was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein« – Joh 17,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisses den oben entwickelten moralischen Begriff der Person heranzuziehen versucht, wird es fraglich, ob dieser Begriff sich auf Gott anwenden läßt. Denn an früherer Stelle wurde gesagt: Eine Handlung einem Handelnden im moralischen Sinne »zurechnen« bedeutet: nachweisen, daß er diese Handlung nur »mit der Ganzheit seiner Person« vollziehen konnte, weil sich an ihr entschied, ob er in ungeteilter Selbsthingabe sich selber gewinnen oder verlieren werde; eine »Person« im moralischen Sinne des Wortes ist deshalb ein Wesen, das auch im Verhalten zum äußerlich Unscheinbaren die Entscheidung über Selbstfindung oder Selbstverlust fällen kann. Dieses moralische Verständnis der Person ist vor allem für das interpersonale Verhalten von entscheidender Bedeutung. In ein personales Verhältnis zum Anderen einzutreten, scheint unmöglich, wenn für diesen Anderen nichts davon abhängt, wie dieses Verhältnis sich im interpersonalen Dialog weiter entwickelt. Wer sich nicht selber finden muß und sich bei diesem Versuch auch verlieren könnte, für den kann auch die Begegnung mit anderen Personen nicht jene Bedeutung gewinnen, kraft derer sich in dieser Begegnung auch für ihn »alles entscheidet«. Und einem solchen Wesen kann man nicht »personal« begegnen, d. h. sich an den Anderen in der Gemeinsamkeit des Wagnisses binden. Daraus aber scheint zu folgen: Ein Gott, der, »selig in sich selber«, nichts zu verlieren hat, ist für den Menschen kein möglicher Partner einer interpersonalen Begegnung und kann darum von ihm nicht als »Person« erfahren werden.

Dabei kann es als Ausdruck frommer und darum selbstloser Freude an Gottes Größe gelten, wenn der Mensch darauf verzichtet, in Gott eine »Person« im eben beschriebenen Sinne zu suchen. »Wer Gott liebt, kann nicht wollen, daß Gott ihn wieder liebt«, meinte Spinoza[48]. Seine Auffassung läßt sich, über den Wortlaut der zitierten Stelle hinausgehend, so erläutern: Es gibt, wie Spinoza an anderer Stelle bemerkt, eine Liebe Gottes zu allen endlichen Dingen, die daraus folgt, daß Gott sich selber liebt und deswegen alles bejaht, was aus seiner unendlichen inneren Lebenskraft hervorgeht. Und es gibt eine Liebe des Menschen zu Gott, die darin besteht, daß der Mensch das göttliche »Ja« zu allen endlichen Ausdrucksgestalten dieser unendlichen göttlichen Lebensfülle mitvollzieht. Aber diese göttliche und menschliche Liebe stehen nicht in einem Verhältnis personaler Gegenseitigkeit. Eine solche personal gegenseitige Liebe nämlich

[48] Baruch Spinoza, Ethik, 5. Teil, Lehrsatz 19.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

schlösse ein, daß der Liebende sich an den Geliebten wagend hingibt und so das Risiko eingeht, sich selber in dieser Hingabe zu verlieren, wenn der Geliebte ihm die angemessene Antwort verweigert. Wer sich daher in selbstloser Weise an Gottes Größe freut, wird sich, so ist Spinozas Überzeugung, auch darüber freuen, daß Gott in seinem Verhältnis zum Menschen niemals etwas zu verlieren hat, sondern über jedes Risiko erhaben ist. Der Fromme wünscht seinem Gott die Gefährdungen nicht, die in jeder interpersonalen Beziehung enthalten sind; er freut sich vielmehr darüber, daß Gott über alle derartigen Gefährdungen erhaben ist, und verzichtet deswegen darauf, Gott als »Person« zu denken.

Wiederum ist hinzuzufügen: Es ist nicht Sache des Philosophen, eine solche Auffassung apriori als »rechtgläubig« oder »irrgläubig« in einem theologischen Sinne zu beurteilen. Auch jene »fromme Selbstlosigkeit«, die »um der Ehre Gottes willen« auf den Wunsch, von Gott geliebt zu werden, verzichtet, kann Ausdruck einer religiösen Erfahrung sein. Wohl aber hat eine philosophische Einübung in die Theologie die Aufgabe, einerseits verständlich zu machen, wie es zu einer solchen Auffassung kommen konnte, andererseits deutlich werden zu lassen, warum die christliche Überlieferungsgemeinschaft sich dieser Überzeugung nicht anschließen konnte. Und wiederum zeigt sich: Es sind nicht die Bedingungen religiöser Erfahrung überhaupt, die einem solchen Gottesverständnis entgegenstehen, sondern die spezifischen Inhalte derjenigen Erfahrungen, die die »Forma Mentis« der Christenheit geprägt haben.

Auf die soeben gestellte zweifache Frage kann deswegen geantwortet werden: Der frohe Verzicht darauf, die Liebe zu Gott als Teil eines personalen Wechselverhältnisses zu verstehen, resultiert aus einem Personverständnis, das soeben das »moralische« genannt worden ist; denn nach diesem Personverständnis würde der Gedanke einer »Personalität« Gottes einschließen, daß er es nötig hat, durch Selbsthingabe sich selber zu finden, und daß diese Notwendigkeit es ihm möglich macht, in der freien Bindung an einen geliebten Menschen (oder ein geliebtes Volk) das Risiko des Selbstverlustes einzugehen. Unter dieser Voraussetzung ist die Freude darüber, daß Gott nicht »Person« ist und nicht in ein interpersonales Verhältnis zum Menschen eintreten kann, ein Ausdruck der »wahren Frömmigkeit«.

Die jüdisch-christliche Überlieferungsgemeinschaft aber konnte sich diese Auffassung nicht zueigen machen. Sie hat das Verhältnis des »Bundes« zwischen Gott und dem Volk stets als ein interpersona-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

les Verhältnis verstanden; dieses ergibt sich nicht aus der Notwendigkeit des göttlichen Wesens, kraft derer Gott sich selbst nicht lieben kann, ohne seine Geschöpfe zu lieben, sondern aus einem Akt (oder einer Abfolge von Akten) der göttlichen Freiheit. Und sie hat Gottes freie Entscheidung für diesen Bund stets als Ausdruck seiner Bereitschaft verstanden, »die Last des Volkes zu tragen«, also beispielsweise mit dem sündig gewordenen Volk in die Verbannung zu gehen oder sich, mit der Zerstörung des Tempels, des eigenen Ortes in dieser Welt zu berauben. Davon, daß für Gott, weil er »selig ist in sich selbst«, in der Begegnung mit dem Menschen nichts auf dem Spiele stehe, kann bei einem solchen Verständnis des Bundes nicht die Rede sein. Gleichwohl bleibt bestehen: Gott hat »Selbstfindung« nicht nötig und wird vom »Selbstverlust« nicht bedroht; nur deswegen bleibt er der Herr der Geschichte, auch jener besonderen Geschichte, die er zu der seinen gemacht hat, indem er sich ein besonderes Volk als sein Bundesvolk erwählt hat.

Auf die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, was der Begriff der »Person« zur Deutung von Jesu Tod und Auferweckung beitragen könne, kann also eine dritte Antwort gegeben werden: Dieser Begriff, in seiner moralischen Bedeutung verwendet, bezeichnet den Vater und den Sohn in jenem gegenseitigen Verhältnis vorbehaltloser Hingabe, in welchem ihre Freiheit auf unvergleichliche Weise hervortritt. Ist der Tod am Kreuz die Vollgestalt der Selbsthingabe des Sohnes an den Vater, so ist die Auferweckung von den Toten die Vollgestalt der Treue des Vaters gegenüber dem Sohn, durch welche der Vater alles, was sein ist, an den Sohn verschenkt hat. Dieses Verhältnis wechselseitiger freier Selbsthingabe zwischen dem Vater und dem Sohn ist der Grund, der dem Tod und der Auferweckung Jesu als einem besonderen Ereignis in der Geschichte universale Heilsbedeutung verleiht und in diesem Ereignis nicht nur die Geschichte Israels, sondern die ganze Geschichte Gottes mit den Menschen zu ihrer Fülle gelangen läßt.

Das aber bedeutet: Zum Verständnis dessen, was »Bund« und »Erwählung« bedeutet, ist dasjenige Verständnis von »Person« und »Interpersonalität«, das soeben das »moralische« genannt wurde, ebenso unentbehrlich wie unzulänglich. Es ist unentbehrlich, weil für das Verhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk, vor allem aber für das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn das Moment der gegenseitigen freien Selbsthingabe konstitutiv ist. Es ist unzulänglich, weil die geläufige Weise, wie die Begriffe »Per-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

son« und »Interpersonalität« im moralischen Sinne verstanden werden, nicht geeignet erscheint, die Souveränität Gottes gegenüber allen Wechselfällen der Geschichte auszudrücken: Gott kann gerade deshalb in jeder Situation des Menschen und der Welt Heil schaffen, weil er selbst, trotz aller Vorbehaltlosigkeit seiner liebenden Selbst-Hingabe, allen Gefahren enthoben ist, in die die Menschen sich durch eigene Schuld haben verstricken können. Auch dieses Personverständnis bedarf also einer Weiterentwicklung, wenn es geeignet sein soll, als Gottesprädikat verwendet zu werden und in diesem Zusammenhang zunächst das Verhältnis zwischen Gott und seinem erwählten Volk, sodann aber spezieller das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn zu bezeichnen. Und wiederum ist zu fragen, ob eine solche »Weiterentwicklung« möglich ist, ohne daß der Begriff der Person widersprüchlich wird und dadurch seine Bedeutung verliert.

Die christliche Überlieferung konnte also weder auf den kultischen noch auf den juridischen noch auf den moralischen Begriff der »Person« verzichten, wenn sie die Eigenart des Christus und seines besonderen Verhältnisses zum Vater beschreiben wollte. Das kultische Personverständnis war unentbehrlich, um verständlich zu machen, daß der Christus als die »Ikone« Gottes dessen heilswirksame Gegenwart in der Welt vermittle; das juridische Personverständnis war unentbehrlich, um davon zu sprechen, daß die »Selbstlosigkeit« des Sohnes, der nichts aus sich selbst heraus sagen und tun, sondern allein das Wort und Werk des Vaters gegenwärtig setzen wollte, als Folge einer zweifachen Freiheit verstanden werden mußte: der Freiheit des Vaters, der seinen geliebten Sohn »erwählt« hat, und der Freiheit des Sohnes, der dem Willen des Vaters gehorsam war. Und in dieser zweifachen Freiheit erwies sowohl der Vater als auch der Sohn sich als Person, der das Wirken zum Heile der Menschen rühmend zugeschrieben werden kann und muß. Das moralische Personverständnis war unentbehrlich, um die Beziehung Gottes zu seinem Volk, die in der Beziehung zu seinem »geliebten Knecht« zur Fülle gelangt war, als eine personale Beziehung zu beschreiben, in welcher Gott die Geschichte seines erwählten Volkes bzw. seines erwählten Knechts sich als seine eigene Geschichte zueigen macht, um so auch die Gefährdungen dieser Geschichte, denen sein Volk und vor allem sein Knecht ausgesetzt waren, mitzutragen und gerade dadurch zu überwinden.

So unentbehrlich jedoch alle drei Personbegriffe für die Auslegung der christlichen Botschaft sind, so sehr wurden doch zugleich

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die Schwierigkeiten deutlich, die sich einer christologischen oder trinitätstheologischen Anwendung dieser Begriffe in den Weg stellten. Die christliche Überlieferungsgemeinschaft mußte daher versuchen, diese Begriffe weiterzuentwickeln. Doch ergibt sich dadurch, mit Bezug auf den Personbegriff, erneut die Frage, die an früherer Stelle bezüglich der Verwendung des Begriffs »Natur« gestellt werden mußte: Behalten diese Begriffe noch ihre klar angebbare Bedeutung, wenn sie auf eine Weise »weiterentwickelt« werden, die sie dazu geeignet machen soll, christologisch bzw. trinitätstheologisch verwendet zu werden? Oder ist das, was soeben (in wohlwollender Interpretation) »notwendige Weiterentwicklung von Begriffen« genannt worden ist, in Wahrheit ein Verfahren, durch welches vorgefundene philosophische Begriffe, um theologisch »verwendbar« zu werden, ihre Bedeutung fortschreitend verlieren und zu »leeren Worthülsen« werden?

4. Drohender Bedeutungsverlust oder legitime Weiterentwicklung philosophischer Begriffe?

a) Zum erreichten Problemstand: Der drohende Bedeutungsverlust philosophischer Begriffe bei ihrer Übernahme in die Theologie

Die Begriffe »Person« und »Natur« sind nicht biblischen Ursprungs. Es handelt sich um philosophische Begriffe, die von Theologen vorgefunden und zur Beantwortung solcher Fragen verwendet wurden, die sich aus der Aufgabe ergeben, die Inhalte der Glaubensverkündigung zu verstehen. Solche Fragen sind schon aus den Erfahrungen erwachsen, die die Jünger in ihren Begegnungen mit Jesus vor und vor allem nach seiner Auferstehung gemacht haben.

Ihre Begegnungen mit dem Auferstandenen waren von solcher Art, daß es sich nicht von selbst verstand, in ihm denjenigen wiederzuerkennen, der den Jüngern aus seinem vor-österlichen Leben vertraut war. Er selbst mußte ihnen dazu die Augen öffnen und ihnen zurufen »Fürchtet euch nicht, ich bin es«. Der philosophische Begriff der Person aber erschien geeignet, diese Identität auszudrücken; denn er war schon im philosophischen Zusammenhang dazu geprägt worden, der Frage »Wer ist dieser?« als Leitfaden zu dienen, um so die Identität eines Menschen in der Unterschiedenheit seiner Erschei-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nungsgestalten zu benennen. Und weil die Theologen darin die Frage der Glaubenden nach der Identität Jesu wiedererkannten, konnten sie diesen Begriff zur Beantwortung dieser Glaubens-Frage verwenden.

Aber schon während der Lebenszeit Jesu war die Frage »Wer ist dieser?« gestellt worden, hier freilich nicht als Frage nach seiner Identität, sondern als Frage nach der Quelle der Kraft, aus der heraus sein Tun zu verstehen war.(»Wer ist dieser, daß ihm sogar Sturm und Wellen gehorchen?«) Und diese Frage gewann an Dringlichkeit, als die Taten Jesu im Lichte seines Todes und seiner Auferweckung neu gedeutet werden mußten: als vorausweisende Zeichen, deren Bedeutung erst in der heilschaffenden Kraft dieses Todes und dieser Auferweckung sichtbar wurde. Die Frage »Wer ist dieser?« gewann so den neuen Inhalt: Wer ist der, dessen Tod »die Welt und ihren Fürsten besiegt« und dessen Auferweckung denen, die an ihn glauben, Anteil am Leben der neuen Welt gegeben hat? Der Begriff der »Natur«, im philosophischen Kontext geprägt, um jenes »Principium actuum« zu benennen, das in allem Tun und Leiden eines Seienden seinen Ausdruck findet, schien geeignet, um auch die so verstandene Frage der Glaubenden »Wer ist dieser?« auf angemessene Weise zu stellen und zu beantworten. Denn schon im philosophischen Zusammenhang war diese Frage angesichts solcher Erfahrungen aufgebrochen, in welchen die spezifische Art des Tuns und Leidens, die an einem Seienden beobachtet wurde, auf ein spezifisches »Aktprinzip« zurückverwies. Freilich wurde die so verstandene Frage nach der »Natur« eines Seienden im philosophischen Zusammenhang auch dann, wenn sie durch das Tun und Leiden eines *Individuums* veranlaßt wurde, gewöhnlich als Frage nach der »spezifischen Differenz« einer *Art von Seienden* verstanden: So etwa wenn der Chor in der sophokleischen Tragödie »König Ödipus« angesichts seines Schreckens über dieses individuelle Schicksal in den Ruf ausbrach »Vieles ist schrecken-erregend, aber nichts ist schrecken-erregender als der Mensch«.

Unerachtet dieses Unterschieds gibt es also eine Form-Verwandtschaft zwischen der Frage der Glaubenden »Wer ist dieser?«, die sie im Blick auf Jesus stellen, und jenen Fragen, die die Philosophie am Leitfaden der Begriffe »Person« und »Natur« zu stellen und zu beantworten versucht. Beide Male wird nach der Identität des Begegnenden in der Differenz seiner Begegnungsweisen und nach der Quelle der Kraft zu besonderen Weisen des Tuns und Leidens gefragt. Das rechtfertigte den Versuch, die Begriffe »Person«

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und »Natur« aus dem philosophischen in den theologischen Kontext zu übernehmen. Dort konnten sie dazu verwendet werden, die beiden Aufgaben zu erfüllen, die in der Frage »Wer ist der Christus?« impliziert waren: die identifikatorische Aufgabe, den Christus und seine unverwechselbarn Identität in der Vielheit, ja in der Divergenz seiner Erscheinungsgestalten zu wiederzuerkennen, und die hermeneutische Aufgabe, die vielfältigen Weisen seines Wirkens und Leidens aus einer einheitlichen Quelle seiner Potentialität begreiflich zu machen.

Dieser Gebrauch philosophischer Begriffe zur Auslegung der Verkündigung von Christi Tod und Auferweckung kann vereinfachend in folgender Weise beschrieben werden: Christus *mußte Mensch sein;* denn nur ein Mensch kann sterben und diesen Tod in einem Akt freier Selbsthingabe auf sich nehmen. (Der Gedanke an einen Gott, der als solcher und nicht durch einen Akt der »Menschwerdung« fähig ist, zu sterben, ist zwar in den Mythen der Völker verbreitet und hat auch in die Philosophie Aufnahme gefunden, z. B. bei Heraklit, hatte aber in der Überlieferung Israels keinen Platz.) Er *mußte göttlichen Wesens sein;* denn nur was ein Gott tut und leidet, kann über Heil und Unheil der ganzen Welt entscheiden. Aber dieses göttliche Wesen durfte nicht als ein Allgemeinbegriff gedacht werden, unter den mehrere »Götter« subsumiert werden könnten. Keine Christologie kann ihrer eigenen Absicht treu bleiben, wenn sie gegen die Überzeugung von Gottes Einheit und Einzigkeit verstößt. Wenn der Christus göttlichen Wesens ist, dann ist er dem Vater nicht nur »wesens-gleich«, so wie z. B. jeder Mensch jedem anderen Menschen wesensgleich ist, sondern er ist mit dem Vater »wesens-eins«. Gott und der Christus bilden gemeinsam ein einziges »Prinzip« aller heilschaffenden Wirksamkeit; und dies war, gemäß der aristotelischen Philosophie, die Definition der »Natur« (»natura est essentia inquantum est principium actuum«). Diese Wesens-Einheit (consubstantialitas) mit Gott hob jedoch seine Verschiedenheit vom Vater nicht auf; er konnte ihm gegenübertreten und zu ihm »Du« sagen. Denn nur so konnte er seinen Tod in einem Akt des freien Gehorsams gegen den Vater auf sich nehmen und seine Auferweckung als einen ebenso freien Ausdruck der Treue des Vaters empfangen. Dies machte es nötig, ihn (und in einem weiteren Schritt der Explikation auch den Geist) als eine vom Vater verschiedene »Person« zu denken. Die theologische Rede von den zwei »Naturen« in der einen »Person« des Christus und von den drei »Personen« in der einen göttlichen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

»Natur« gewinnt ihren Bedeutungsgehalt daher, daß sie dazu bestimmt ist, die universale Heilsbedeutung des individuellen Lebens, Wirkens und Leidens Jesu aus seinem einmaligen Verhältnis zum Vater begreiflich zu machen, durch das dieser eine Mensch sich von allen anderen Dienern am göttlichen Heilswirken unterschied.

Freilich sind bei diesem Versuch auch die Schwierigkeiten deutlich geworden, die sich bei einer solchen Übertragung von Begriffen aus dem philosophischen in den theologischen Kontext ergeben. Denn auch für die Begriffe »Natur« und »Person« gilt, wenn sie im theologischen Kontext verwendet werden, das Kriterium, das an früherer Stelle für jeden theologischen Begriffsgebrauch angegeben worden ist (s. o. S. 264 ff.): An sie ist die kritische Frage zu richten, was sie dazu beitragen können, Christi Tod und Auferstehung als jenes Ereignis zu deuten, in dem die Geschichte Israels, im Durchgang durch ihre Krisis, zur Fülle gelangt.

Die soeben versuchte Darstellung der Weise, wie die Theologie diesem Kriterium zu genügen versucht, hat gezeigt: Derartige Begriffe können nicht unkritisch in den theologischen Kontext übernommen werden, sondern bedürfen dazu einer besonderen Weise ihrer Weiterentwicklung. Das gilt für den Begriff der »Natur«, der so weiterentwickelt werden mußte, daß die »Annahme der Menschennatur« durch den göttlichen Logos und die »Teilgewinnung an der göttlichen Natur«, die der auferstandene Christus den Glaubenden gewährt, widerspruchsfrei gedacht werden können. Auf eine solche Weiterentwicklung beider Begriffe waren die Bemühungen der Theologen gerichtet, die schließlich in den Konzilien von Nizäa und Chalkedon ihren für die folgende Kirchengeschichte normativen Abschluß gefunden haben. Doch bleibt auch in diesem Zusammenhang die »eschatologische Zeitansage« das Kriterium, an dem diese Bemühungen gemessen werden müssen. Nur so läßt sich entscheiden, ob sie und alle an sie anschließenden denkerischen Anstrengungen der Christologie und der Trinitätstheologie ihr Thema erreichen oder verfehlen. Spricht eine derartige Christologie und Trinitätslehre noch von einem konkreten, unverwechselbaren Ereignis inmitten der Geschichte, vom Tode und von der Auferweckung Jesu von Nazareth? Oder wird dabei – oft ohne daß die Vertreter dieser Christologie und Theologie dies bemerken – das Historische zum bloßen Beispiel, an dem »ewige Vernunftwahrheiten« veranschaulicht werden? Dabei kann es sich um solche »ewigen Wahrheiten« handeln, die das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen – und zwar zu

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jedem Menschen als einem solchen – betreffen, z. B. die Wesensverwandtschaft zwischen göttlicher und menschlicher Natur. Dann würde an Jesus nur deutlich, was von jedem Menschen gilt und deshalb im Prinzip auch von denen erkannt werden kann, die Jesus nicht kennen: »… wie auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts«[49]. Es kann sich auch um solche ewigen Wahrheiten handeln, die das Wesen Gottes betreffen, z. B. jene innere »Lebendigkeit« dieses Wesens, das sich im ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus beiden manifestiert. Die kritische Frage lautet dann jedesmal: Leisten solche Aussagen über das Wesen Gottes und des Menschen noch das, um dessentwillen sie entwickelt worden sind? Bleiben sie Interpretamente des konkreten historischen Christus-Ereignisses? Oder geht dabei der Bezug zur Geschichte verloren?

Daraus ergeben sich zunächst *philosophische* Fragen: In welcher Bedeutung werden die Begriffe »Natur« und »Person« verwendet, um die soeben beschriebene theologische Funktion erfüllen zu können? Wie verhält sich diese Bedeutung zu derjenigen, in der die gleichen Begriffe in ihrem ursprünglichen philosophischen Kontext verwendet zu werden pflegen? Und wenn beide Bedeutungen sich voneinander unterscheiden: Führt diese Re-Interpretation ursprünglich philosophischer Begriffe zu inneren Widersprüchen, die sie zuletzt ihres Inhalts berauben? Besteht nicht die Gefahr, daß die Theologie, indem sie aus einem ursprünglich philosophischen Begriff (»Natur«, »Person«) gewisse Bedeutungsmomente entfernt, die nicht in ihre Aussageabsicht passen, zuletzt nur »leere Worthülsen« zurückbehält, die sich auch für eine theologische Argumentation nicht eignen?

Diese Gefahr des Bedeutungsverlustes läßt sich genauer beschreiben, wenn man die Funktion in Erinnerung ruft, die die Begriffe »Natur« und »Person« im philosophischen Zusammenhang erfüllen. Der Begriff der »Natur« hat primär hermeneutische Funktion. Er leitet dazu an, in allem, was ein Seiendes wirkt oder leidet, jene einheitliche Prägung aller dieser Akte wiederzuerkennen, die ihrerseits auf seinen »Actus primus«, auf die für dieses Seiende charakteristische Weise seines »Am-Werke-Seins«, zurückgeführt werden kann (s. o. S. 274 ff.). Diese hermeneutische Funktion des Naturbegriffs aber scheint verlorenzugehen, wenn behauptet wird, eine identische

[49] Apg 17,28.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Person könne »zwei Naturen« haben, aus der je eigene Akte entspringen (z. B. je besondere göttliche oder menschliche Akte des Erkennens und Wollens), oder wenn vorausgesetzt wird, eine Person könne eine ihr ursprünglich fremde Natur »annehmen« oder einer anderen Person an der ihren »Anteil gewähren«. Denn durch derartige Behauptungen wird die hermeneutische Aufgabe preisgegeben, in der Vielheit der erfahrbaren Weisen, wie ein Mensch sich tätig und leidend verhält, die ungeteilte Einheit eines »actus primus« wiederzuerkennen. Was aber bleibt dann noch von dem Begriff »Natur« übrig?

Entsprechend muß festgestellt werden: Der Begriff der »Person« hat primär identifikatorische Funktion. Er leitet dazu an, an der gemeinsamen Eigenart einer Vielfalt von Akten, die als spezifisch »personale« Akte gelten, die Identität dessen zu erkennen, der diese Akte vollzieht. Diese Funktion freilich erfüllt der Begriff der Person, gemäß seiner dreifachen Bedeutung, auf drei verschiedene Weisen. Und die Anleitung zur Identifikation mißlingt, wenn man beständig zwischen den drei Bedeutungen des Personbegriffs hin- und herspringt. Eben dieser Wechsel zwischen den Personbegriffen aber scheint bei den Versuchen unvermeidlich zu sein, das Heilige oder die Gottheit in der Mannigfaltigkeit ihrer Akte wiederzuerkennen. Dieses ist einerseits das von allen seinen Erscheinungsgestalten verschiedene Wesen (Choristón), das in diesen Gestalten jeweils neu seine Gegenwart gewinnt (párestin), aber mit keiner von ihnen zur Identität verschmilzt. (Daraus entsteht der Anschein, das Heilige könne, da es von jeder seiner erfahrbaren Erscheinungsgestalten verschieden ist, niemals personhaft »von Angesicht zu Angesicht« begegnen.) Andererseits ist es das freie Subjekt, das sich die Diener seiner Parousía erwählt, über die Art ihres Dienstes entscheidet und so mit ihnen in ein personales Verhältnis von Freiheit zu Freiheit eintritt. Und es wird drittens eben dadurch zum Partner einer Geschichte, in der es an den Chancen und Gefahren seines Erwählten teilnimmt, den es dazu ermächtigt und verpflichtet, durch Selbsthingabe an seinen Auftrag erst sich selber zu finden. Entsprechendes gilt von menschlichen Personen, sofern sie in ihrem Bezug zum Heiligen gedacht werden. Jede von ihnen ist »durch-tönende« Gegenwartsgestalt des Heiligen (und also Person im kultischen Sinne, der die Handlungen, die sie vollzieht, und die Worte, die sie spricht, nicht als die ihren zugerechnet werden dürfen – »Meine Rede ist nicht die meine, sondern dessen, der mich gesandt hat«); andererseits ist sie Adressat einer Berufung, die in freiem Gehorsam beantwortet werden will (und also Person im ju-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ridischen Sinne, die sich ihr Tun und Lassen zuschreiben lassen muß und für deren Folgen Verantwortung trägt); schließlich ist sie Partner des Heiligen in einer Geschichte, in der über ihre Identitätsfindung bzw. ihren Identitätsverlust erst entschieden wird (und also Person im moralischen Sinne des Wortes). Durch die gleichzeitige Verwendung in diesen drei verschiedenen Bedeutungen aber verliert der Begriff der »Person« sowohl in seiner Anwendung auf das Heilige als auch in seiner Anwendung auf den Menschen seine eindeutige identifikatorische Funktion. Was aber bleibt dann noch von dem Begriff der »Person« übrig?

Beweisen, so lassen diese Fragen sich zusammenfassen, all diese Versuche etwas anderes, als daß die philosophischen wie die theologischen Kritiker eines solchen theologischen Gebrauchs metaphysischer Begriffe gleichermaßen im Recht sind: die philosophischen Kritiker, die die theologische Verwendung dieser Begriffe als Grund ihrer »Sinn-Entleerung« beurteilen, und die theologischen Kritiker, die diese Begriffe, weil sie metaphysischen Ursprungs sind, für theologisch inapplikabel halten? Zur Debatte steht also nicht nur die *begriffsgeschichtliche* Frage, ob der theologische Sprachgebrauch einer älteren, in der Philosophie entwickelten Verwendung der Begriffe »Natur« und »Person« gerecht zu werden vermag, sondern die *logische* Frage, ob diese Begriffe, wenn sie christologisch bzw. trinitätstheologisch verwendet werden, nicht gerade diejenigen Funktionen verlieren, um derentwillen die Theologen sie aus dem ursprünglich philosophischen Kontext entlehnt haben.

Schon jetzt aber sei angemerkt: Diesen philosophischen Fragen korrespondieren *theologische:* Können derartige Begriffe ihre theologische Funktion noch erfüllen (eine »eschatologische Zeitansage« auszulegen), wenn sie, um nicht innerlich widersprüchlich zu werden, ihren ursprünglich philosophischen Bedeutungsgehalt beibehalten? Viele von denen, die von der »Überpersönlichkeit« Gottes sprechen, halten konsequent am kultischen Personbegriff fest, aber um den Preis, daß Gott nicht Person »ist«, sondern durch den Dienst seiner Gegenwarts-Mittler erst ein »Antlitz« gewinnt, durch das er »hindurch-tönt«. Die Monarchianer haben konsequent am juridischen Personbegriff festgehalten, aber um den Preis, daß das Heilswirken nur einer einzigen Person zugerechnet werden kann, dem Vater, während der Sohn nur dessen Erscheinungsgestalt ist. Spinoza hat konsequent am moralischen Personbegriff festgehalten, wonach eine Person sich nur in Akten der Selbsthingabe gewinnt, aber um

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Preis, daß es als Ausdruck der wahren Frömmigkeit erschien, nicht zu wollen, daß Gott sich als ein Liebender erweise und so die Ohnmacht des Liebenden auf sich nehme, der sich vom Geliebten abhängig macht. Führt aber, so lautet die Gegenfrage, ein solcher Versuch, philosophische Begriffe in ihrer unverkürzten Bedeutung festzuhalten, nicht dazu, daß die Theologie »einem fremden Gesetz unterworfen wird« und damit auch die Botschaft, die sie auslegen will, einem solchen »fremden Gesetz« unterwirft? Auf solchen kritischen Anfragen beruht der Widerstand, den manche Theologen, vor allem in jüngerer Zeit, der Auslegung der biblischen Christus-Botschaft mit Mitteln der griechischen Philosophie entgegensetzen; das freilich nötigt diese Theologen auch zu einer gewissen Skepsis gegenüber der Christologie und Trinitätslehre der frühen christlichen Konzilien (Nizäa, Chalzedon). Und in diesem Zusammenhang pflegen diese Theologen die »Heraufkunft eines nachmetaphysischen Zeitalters« dankbar zu begrüßen und die geeigneten Interpretamente der christlichen Botschaft nicht in einem »metaphysischen«, sondern in einem »nachmetaphysischen« Denken zu suchen.

Nun könnte man gegen philosophische und theologische Kritiker dieser Art den Einwand erheben: In ihrer Argumentation wird die Bedeutung von Begriffen und ihrer Geschichte überschätzt. Die begriffshistorische Frage nach dem »ursprünglichen Kontext«, in dem ein Begriff geprägt worden ist, präjudiziert nicht die logische Frage, was er in seinem jeweiligen, vielleicht nicht »ursprünglichen«, Kontext bedeute. Es steht jedem Sprecher, z. B. auch dem Theologen, frei, die Begriffe, die er gebraucht, selber so zu definieren, wie es seiner Aussage-Absicht entspricht. Und wenn andere Sprecher, z. B. Philosophen, die gleichen Begriffe in einer anderen Bedeutung verwenden, entsteht daraus kein Schade für die Argumentation, solange nur jeder von beiden deutlich genug angibt, in welchem Sinne er die von ihm verwendeten Begriffe, z. B. »Natur« oder »Person«, gebrauchen will.

Diesem Einwand könnte zugestimmt werden, wenn nicht gewisse Begriffs-Entlehnungen gerade von der Absicht geleitet wären, einige Bedeutungsmomente beizubehalten, die dem Begriff (z. B. dem der »Natur« und der »Person«) in seinem ursprünglichen Kontext eigen gewesen sind, auf andere Bedeutungsmomente aber zu verzichten. Dann entsteht das logische Problem, ob die »übernommenen« mit den »nicht-übernommenen« Bedeutungsmomenten in einem so engen Zusammenhang stehen, daß eine solche Auswahl un-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ter ihnen nicht möglich ist. Ist es logisch möglich, an dem Begriff der »Natur« als dem »Principium actuum« festzuhalten und zugleich zu bestreiten, daß jedes Seiende in seinem Tun und Leiden nur einem einzigen derartigen Prinzip folgen kann? Ist also die Rede von zwei Naturen in der einen Person Christi logisch widerspruchsfrei? Und weiterhin: Ist es logisch möglich, an dem Begriff der »Person« als dem Subjekt zurechenbarer Akte festzuhalten und zugleich die gleichen Akte verschiedenen Personen zuzurechnen, sofern diese in ihrer Natur »konsubstantial« sind? Ist also die Rede von drei göttlichen Personen in einer einzigen göttlichen Natur ohne inneren logischen Widerspruch möglich? Geht aufgrund solcher Widersprüche diesen Begriffen nicht diejenige Funktion verloren, um derentwillen sie gebildet worden sind? Hat die logische Inkohärenz der so verwendeten Begriffe nicht ihre Funktionslosigkeit zur Folge? Und wird auf diese Weise nicht ihre philosophische wie ihre theologische Verwendung gleichermaßen verdorben?

Freilich lautet die Gegenfrage: Welche Alternative steht der Theologie zur Verfügung, um ihre eigene Aufgabe zu erfüllen? Diese Aufgabe besteht darin, die Frage »Wer ist dieser?«, die angesichts der Zeugnisse von Jesus von Nazareth aufbricht, so zu stellen, daß dabei deutlich wird, wonach in dieser Frage eigentlich gefragt wird: nach der unverwechselbaren Identität Jesu (und dies meint der Begriff der »Person«) und nach der Quelle der Kraft, aus der sein Wirken hervorgeht (und das meint Begriff des »Principium actuum« oder der »Natur«). Stehen der Theologie, wenn sie auf die Verwendung dieser philosophischen Begriffe verzichten will, andere Begriffe zur Verfügung, um den Zusammenhang zu beschreiben zwischen dem, der Jesus ist, und dem, was er in seinem Tun und Leiden wirkt? Oder muß sie dazu ganz neue Begriffe entwickeln? Und wie könnten diese aussehen? Oder bleibt sie auf die kritische Aneignung philosophischer Begriffe angewiesen?

Stellt man die Frage so, dann ist wiederum an die Ergebnisse der einleitenden Überlegungen zur Methode zu erinnern: Begriffe sind keine feststehenden Größen, sondern haben ihre Geschichte. Diese ergibt sich nicht aus willkürlichen Veränderungen ihres Gebrauchs, sondern daraus, daß sie aus Erfahrungen entspringen und dazu dienen, die Fragen zu stellen und zu beantworten, die in solchen Erfahrungen aufbrechen. Aber Erfahrung ist ein Dialog mit der Wirklichkeit, und schon unsere Fragen und mit ihnen unsere Begriffe sind erste Antworten, die wir auf den Anspruch des Wirklichen geben.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dieser Anspruch aber erweist sich gegenüber unserer Antwort als »je größer« und nötigt uns immer wieder, unsere Fragestellungen und Begriffe weiterzuentwickeln. An dieser Entwicklung von Begriffen aber hat der Dialog unter solchen Menschen einen ausgezeichneten Anteil, die sich gegenseitig diesen je größeren Anspruch des Wirklichen aufgrund unterschiedlicher Erfahrungen und deshalb auf unterschiedliche Weise bezeugen.

Wendet man diese Ergebnisse der Methoden-Reflexion auf die soeben gestellte Frage an, dann gewinnt sie folgende Gestalt: Bleibt die Theologie darauf angewiesen, auch aus fremden Erfahrungen zu lernen, um jenen Kontext aufzubauen, innerhalb dessen das, was den Glaubenden in der Begegnung mit Jesus widerfährt, seine Stelle finden muß, um aus der Subjektivität des bloßen Erlebens zum Inhalt objektiv gültiger Erfahrung zu werden? Gilt auch für sie, was an früherer Stelle, bei den Überlegungen zur Methode, allgemein und abstrakt gesagt worden ist: Die Begegnung zwischen unterschiedlichen Traditionen der Fragestellung und des Begreifens ist der ausgezeichnete Ort, an dem der vorantreibende Anspruch des Wirklichen, der die Geschichte jeder dieser Traditionen in Gang hält, im Zeugnis des jeweils Anderen vernehmbar wird und so auch zum vorantreibenden Moment der jeweils eigenen Geschichte werden kann?

b) Philosophische Gründe einer Weiterentwicklung: Die Frage nach dem Verhältnis von »Natur« und »Person« des Menschen zu seiner Freiheit

In Fragen wie denen, die soeben gestellt worden sind, kommt der Verdacht zum Ausdruck, die Theologie müsse, wenn sie derartige Begriffe benutzen will, wählen zwischen einem Gebrauch, der diese Begriffe ihres ursprünglichen philosophischen Inhalts beraubt, ohne ihnen einen anderen eindeutigen Bedeutungsgehalt zu geben, und einem anderen Gebrauch, der zwar begrifflich klar bleibt, aber die spezifische Aussage-Absicht der Theologie verfehlt. Es ist dieser Verdacht, der immer wieder Philosophen, aber auch Theologen dazu veranlaßt hat, der theologischen Verwendung philosophischer (vor allem metaphysischer) Begriffe ablehnend gegenüberzustehen. Dieser Verdacht aber bleibt unwiderleglich, solange nicht gezeigt werden kann, daß nicht nur ein Bedürfnis der Theologie, sondern eine innere Sach-Notwendigkeit der Philosophie selbst eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« notwendig gemacht hat. Nur dann

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann geprüft werden, ob diese aus innerphilosophischen Gründen notwendige Weiterentwicklung der Begriffe zugleich dahin geführt hat, daß auch die Frage ihrer theologischen »Anwendbarkeit« sich auf neue Weise stellt.

Dies ist nun in der Tat der Fall; und die erwähnte innerphilosophische Sachnotwendigkeit betrifft das Verhältnis der Begriffe »Natur« und »Person« zum Begriff der »Freiheit«. Der Begriff der »Natur«, so hat sich gezeigt, bezeichnet die »Wesenheit des Dinges als das Prinzip seiner Akte«, näherhin die Eigenart jenes »Ersten Am-Werke-Seins« (próte enérgeia, actus primus), die allen nachfolgenden Akten des Wirkens und Leidens ihre unverwechselbare Eigenart verleiht. Die so verstandene Natur ist deswegen das *Prinzip der ontischen Selbstbestimmung* jedes Seienden, die auch noch allen Weisen, wie es »von außen« beeinflußt und also fremdbestimmt wird, ihr besonderes Gepräge verleiht. Aber das so verstandene Prinzip der ontischen Selbstbestimmung ist zugleich die *Grenze der willentlichen Selbstbestimmung:* Kein Wesen kann sich durch eine Entscheidung seines Willens ein anderes Wesen (essentia) und damit eine andere Natur (natura) geben. So notwendig freilich diese Feststellung von den Grenzen der Willensfreiheit sind, die dem Handelnden durch seine Natur gezogen werden, so bleibt doch die Frage offen, ob damit die besondere Natur derjenigen Wesen schon getroffen wird, die zum Vollzug personaler Akte fähig sind.

Falls man, in Übereinstimmung mit der philosophischen Tradition, ein Unterscheidungsmerkmal personaler Akte darin sieht, daß sie in Freiheit vollzogen werden, stellt sich die Frage so: Bleibt, traditionell gesprochen, der »Actus primus«, der Vollzug des eigenen Seinsaktes, wirklich unbetroffen von der freien Entscheidung über den Vollzug der »actus secundi«?

In der aristotelischen Tradition wurde dieser Zusammenhang so beschrieben, daß der »Actus primus« die Potentialität definiert, die durch die »Actus secundi« realisiert wird. (So ist der Mensch kraft seiner Natur als sinnenhaftes und zugleich geistbegabtes Wesen fähig, Sprache zu entwickeln, durch die er geistige Inhalte im sinnenhaften Zeichen zum Ausdruck bringt. Aber diese Fähigkeit realisiert sich in sekundären Akten, in welchen der Mensch in konkreten Sprachgemeinschaften eine konkrete Sprache erlernt.) Die Freiheit besteht dann darin, die geeigneten Mittel zu wählen, die zur Erreichung derjenigen Ziele dienen, die durch die Potentialität der eigenen Natur vorgezeichnet sind. (So steht es dem Menschen frei, mit wem

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

und worüber er ein Gespräch führen will. Aber wenn er von der potentiellen Sprachfähigkeit, die ihm von Natur aus zukommt, zur wirklichen Sprachfähigkeit übergehen will, steht es ihm nicht frei, mit überhaupt niemandem über irgendeinen Gegenstand zu sprechen: Eine konkrete Sprache erlernt man, indem man hört und spricht.)

Doch bleibt zu fragen, ob dieses Verständnis der Freiheit (als Fähigkeit, die Mittel zu wählen, die zur Erreichung eines vorgegebenen Zieles geeignet sind) dem besonderen Charakter der *sittlichen* Freiheit genügt. Ist der »Seinsvollzug« einer Person wirklich unveränderlich und immer der gleiche, ganz unabhängig von jenen nach außen hervortretenden Tätigkeiten, durch die ein frei handelndes Wesen sich auf spezifisch sittliche Weise an andere hingibt und sich in dieser Selbsthingabe selber auf neue Weise gewinnt? Ist es dem Bedeutungsgewicht freier Akte, insbesondere der sittlichen, angemessen, zu sagen, die »Selbstgewinnung durch Selbsthingabe« betreffe nur den »akzidentellen Zustand« des Handelnden und lasse sein Wesen und seine Natur unberührt? Und falls man, aus welchen Gründen auch immer, an dieser ontologischen Aussage festhalten und alle Rückwirkungen der Handlungen auf das Subjekt darauf einschränken will, daß sie dessen »akzidentellen Zustand« verändern: wie muß man diese ontologischen Aussagen verstehen, wenn sie die moralische Aussage nicht bedeutungslos machen soll, wonach Selbstfindung nicht anders als durch Selbsthingabe möglich ist?

Fragen dieser Art zeigen: Nicht nur mit Rücksicht auf die Erfordernisse der Theologie, sondern aus innerphilosophischen Gründen ist eine Weiterentwicklung des Naturbegriffs nötig, wenn er der Eigenart solcher Subjekte gerecht werden soll, die zum Vollzug sittlich freier Akte fähig sind.

Entsprechendes gilt vom Begriff der Person. Dieser Begriff bezeichnet, so hat sich gezeigt, den Handelnden bzw. Leidenden, sofern er in der Vielfalt und im Wechsel seiner Verhaltensweisen als der identische wiedererkannt werden kann; der Personbegriff aber erfüllt diese seine identifikatorische Funktion auf drei Weisen, die voneinander deutlich unterschieden sind: die kultische, die juridische und die moralische Identifikation. So notwendig indessen diese Unterscheidung ist, so bleibt doch die Frage offen, ob sie für sich allein schon ausreicht, um der Bedeutung freier Handlungen für den Handelnden als Person gerecht zu werden. Gerade für die Person im moralischen Sinne des Wortes ist es charakteristisch, daß die drei ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nannten Bedeutungen dieses Begriffs sich wechselseitig implizieren: Gewiß verlangt der kultische Begriff der »Persona« mit Recht, daß diese als das bloße Medium für ein Sprechen und Handeln begriffen wird, das nicht ihr, sondern dem Repraesentierten zugeschrieben werden muß. Aber folgt daraus, daß sie diese »Rolle« (im ursprünglichen, der Bühnensprache entstammenden Sinne dieses Wortes) nicht in einem Akt freier Verantwortung übernimmt, der ihr auch im juridischen Sinne des Wortes »Person« zugerechnet werden muß? Und gewiß verlangt der juridische Begriff der »Person« mit Recht, daß dem Täter all seine Taten (und Leiden) in gleicher Weise zugeschrieben werden, sodaß dessen personale Eigenart erst in der Gesamtreihe ihrer Verhaltensweisen sich vollständig manifestiert. Aber folgt daraus, daß die Biographie des Täters nur fortschreitend offenbar macht, wer er immer schon *gewesen ist*, oder gibt es in dieser Biographie auch Ereignisse, in denen die Person in Freiheit darüber entscheidet, wer sie *werden wird*, weil sie Möglichkeiten findet, sich hinzugeben und in solcher Hingabe »ein anderer Mensch zu werden«? Dies geschieht in jenem sittlichen Akt, in dem der Mensch sich aus der »Zerstreuung« in die Vielfalt der Handlungsziele befreit und jenes »eine Notwendige« findet, das seine ungeteilte Hingabe fordert und ihm erst so eine inhaltsgefüllte Identitätsfindung in Aussicht stellt.

Fragen dieser Art zeigen: Das Problem des Begriffs »Person« (und des darin implizierten Begriffs der »sittlichen Identität«) betrifft vor allem sein Verhältnis zum Begriff der moralisch verstandenen Freiheit. Wie muß die Person als das unverwechselbare Subjekt moralischer Zuschreibung verstanden werden, wenn dieses Subjekt einerseits als vorgegebene Voraussetzung des sittlichen Aktes, andererseits als dessen Ergebnis begriffen werden soll, sodaß die Person erst im Akt der sittlichen Selbsthingabe »geboren« wird? Stellt man die Frage so, dann zeigt sich erneut: Nicht nur mit Rücksicht auf die Erfordernisse der Theologie, sondern aus innerphilosophischen Gründen ist eine Weiterentwicklung des Personbegriffs nötig, wenn er der Eigenart solcher Subjekte gerecht werden will, die zum Vollzug sittlich freier Akte fähig sind.

c) Theologische Gründe einer Weiterentwicklung: Die Frage nach dem rechten Verständnis der göttlichen Freiheit

In beiderlei Hinsicht also, sowohl für den Begriff der »Natur« als auch für den Begriff der »Person«, ist es die Beziehung zum Begriff

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Freiheit, die im philosophischen Kontext eine Weiterentwicklung dieser Begriffe nötig macht und an der jeder Versuch einer solchen Weiterentwicklung gemessen werden muß. Ob die Begriffe »Natur« und »Person« geeignet sind, die *spezifisch menschliche* Natur und die *spezifisch menschliche* Weise, Person zu sein, zu bezeichnen, hängt davon ab, ob sie ein angemessenes Verständnis der menschlichen Freiheit vermitteln.

Das Gesagte gilt aber auch von der Weise, wie in der Theologie von der »göttlichen Natur« und den »göttlichen Personen« gesprochen wird. Auch diese Begriffe erhalten ihre besondere Bedeutung durch ihre Beziehung zum Begriff der »göttlichen Freiheit«. Und auch in diesem Zusammenhang verlangen die Begriffe »Natur« und »Person« eine Weiterentwicklung über ihre traditionelle Verwendung hinaus, um dieser besonderen Beziehung zum Begriff »Freiheit« Rechnung zu tragen.

Theologisch nämlich wird die »göttliche Natur« so gedacht, daß zu ihren Wesensmerkmalen die Fähigkeit gehört, sich in Freiheit an ein anderes Subjekt zu binden und sich der Antwort dieses Anderen auszusetzen. Das kann dadurch geschehen, daß der Vater sich durch seine Liebe zu dem Menschen, den er geschaffen hat, verletzlich macht und deshalb beleidigt und gekränkt werden kann. (Nur von der Verletzlichkeit des Liebenden aus wird verständlich, was die Bibel den »Zorn Gottes« nennt.) Es kann auch dadurch geschehen, daß der Sohn sich, die Natur des Menschen annehmend, der Gewalt seiner Feinde aussetzt. Die göttliche Natur (das »Prinzip«, aus dem alle göttlichen Akte hervorgehen) erweist sich so als die Quelle von Akten der Liebe, die stets ein Moment von selbstgewählter Ohnmacht einschließt. Diese ihrerseits aber steht im Dienste eines göttlichen Heilswirkens, das den Menschen fähig macht, »wiedergeboren zu werden« und so an der göttlichen Lebensfülle Anteil zu gewinnen. Insofern gehört jene »Selbst-Entleerung«, die in der Menschwerdung des Sohnes ihre Vollgestalt erreicht hat, zu jedem Akt der göttlichen Zuwendung zur Kreatur und läßt jenes »Aktprinzip« erkennen, das in dem Satz zusammengefaßt ist »Gott ist die Liebe«.

Auch in diesem Falle gilt, was allgemein von dem Begriff der »Natur« gesagt worden ist: Die Natur ist Grund der ontischen und zugleich Grenze der willentlichen Selbstbestimmung. Sie ist Grund der ontischen Selbstbestimmung: Alles, was Gott im Zustand seiner »Selbstentleerung« von anderen erleidet, bleibt Ausdruck seiner göttlichen Eigenart; und sogar der Akt der Selbst-Entleerung bleibt

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

selber ein unverwechselbar göttlicher Akt, den in dieser Weise kein nicht-göttliches Wesen setzen könnte. Gerade deswegen aber ist die göttliche Natur zugleich Grenze der willentlichen Selbstbestimmung: Auch Gott kann durch keinen Willensakt aufhören, Gott zu sein; und sogar die Ohnmacht des Liebenden, die er aus freiem Willen auf sich nimmt, bleibt eine spezifisch göttliche Weise der Ohnmacht und ist an ihren Wirkungen als göttlich zu erkennen – im Gericht des göttlichen Zorns, der die selbstgewählte Verletzlichkeit des Liebenden voraussetzt, und in der Heilswirkung der göttlichen Gnade, die noch die frei übernommene Ohnmacht zur weltverändernden Kraft werden läßt. Und dennoch muß von der göttlichen Natur so gesprochen werden, daß die spezifischen Akte der göttlichen Freiheit nicht ihr Bedeutungsgewicht verlieren: Die göttliche Natur, die noch der göttlichen Selbst-Entleerung den Charakter der unveräußerlichen Göttlichkeit wahrt, muß so gedacht werden, daß sie die Akte der heilswirksamen göttlichen Freiheit nicht ausschließt, sondern begründet: die »Annahme der Knechtsgestalt« und die dem »Knecht« geschenkte »Teilgewährung an der göttlichen Natur«. Erst in diesen Akten wird deutlich, was es bedeutet, auf spezifisch göttliche Weise »frei« zu sein. Erst in solchen Akten der göttlichen Freiheit tritt jenes besondere »Principium actuum« zutage, das »göttliche Natur« heißt.

Entsprechendes gilt von dem theologischen Begriff der göttlichen »Personen«. Von göttlichen »Personen« zu sprechen, ist nur dann sinnvoll, wenn die »Einheit im Wesen« die Freiheit des Verhältnisses von Erwählung und Gehorsam weder ausschließt noch überflüssig macht. Die Sendung des Sohnes in die Welt und der Gehorsam, mit dem er diese Sendung annimmt, ist nicht einfach die Erscheinungsgestalt des ewigen innergöttlichen Lebens; wäre es so, dann geschähe sie mit der gleichen Notwendigkeit, mit der die »Zeugung aus dem Vater vor aller Zeit« geschehen ist. Sie muß aber, wenn sie ein Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen sein soll, als das Ergebnis freier Sendung von seiten des Vaters und freien Gehorsams von seiten des Sohnes verstanden werden. Die »Annahme der Knechtsgestalt« durch den Sohn kann nur dann als ein solcher Akt des freien Gehorsams verstanden werden, wenn der Sohn schon vor seiner Menschwerdung dem Vater als ein freies Subjekt gegenübertreten und sein »Siehe, ich komme« sprechen konnte.

Der Begriff der göttlichen »Personen« muß daher so gedacht werden, daß zu ihren Wesensmerkmalen die Fähigkeit gehört, fremde Selbstbestimmung möglich zu machen, ohne damit die jeweils ei-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gene Selbstbestimmung einzuschränken. Die Freiheit der göttlichen Personen in ihrem Verhältnis untereinander ist in höchstem Maße freimachende Freiheit, die nichts von dem verliert, was sie der anderen Person mitteilt. Der Vater tritt, nach biblischem Verständnis, nicht einen Teil seiner freien Wirksamkeit an den »erwählten Sohn« ab, so wie ein König seinem Beauftragten einen Teil seiner Zuständigkeit abtritt und sich dann, bis zum Widerruf der Beauftragung, des Eingriffs in die übertragene Zuständigkeit enthält. Er macht vielmehr durch seine Erwählung den Sohn fähig, zur wirksamen Gegenwartsgestalt eines Wirkens zu werden, das ihm allein vorbehalten bleibt: Der Vater selbst bleibt der Sieger über die Welt und ihren »Fürsten«. Der Sohn aber tritt, gleichfalls nach biblischem Verständnis, in der Kraft seines Gehorsams nicht die Entscheidung über die Heilswirksamkeit seines Tun und Leidens an den Vater ab, sodaß das, was er »in persona patris« tut, nicht mehr ihm zugerechnet werden könnte. Was er »in persona patris« wirkt, bleibt gleichwohl zugleich seine eigene, ihm zuzurechnende Tat. Beide bleiben in uneingeschränkter Weise die Subjekte ihres Handelns, das jedoch in ungeteilter Ganzheit jedem von ihnen zugerechnet werden kann. Was daher soeben als das Problem der »doppelten Zurechnung« erschien, muß in der besonderen Art von Freiheit begründet sein, die sowohl der Erwählung durch den Vater als auch dem Gehorsam gegen ihm zugrundeliegt.

Das aber bedeutet: Von der Personalität des Vaters und des Sohnes und von ihrer gemeinsamen göttlichen Natur zu sprechen, setzt ein spezifisches Verständnis ihrer Freiheit voraus. Jene besondere Weiterentwicklung der Begriffe »Person« und »Natur«, die notwendig ist, um von diesen Begriffen einen christologischen bzw. trinitätstheologischen Gebrauch zu machen, hängt von dieser spezifisch theologischen Verwendung des Freiheitsbegriffs ab. Von diesem spezifischen Freiheitsverständnis muß daher die Rede sein, wenn der Begriff der »zwei Personen«, des Vaters und des Sohnes, aber auch ihrer »einen göttlichen Natur« (ihres einen »principium actuum«) sinnvoll verwendet werden soll. Gleiches aber gilt, wie sich gezeigt hat, auch von der rein philosophischen Verwendung der Begriffe »Natur« und »Person«, wenn sie auf den Menschen angewandt werden. Darum bildet das Freiheitsverständnis den gemeinsamen Maßstab, an dem sowohl der philosophische als auch der theologische Gebrauch der Begriffe »Natur« und »Person« gemessen werden muß. Daraus kann schon jetzt die Vermutung gewonnen werden: Wenn

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

es die Beziehung zum Begriff der Freiheit ist, die sowohl in philosophischer aus auch in theologischer Hinsicht eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« nötig macht, dann brauchen diese beiden Formen der Weiterentwicklung nicht in einen Gegensatz zueinander zu treten. Beide Begriffe brauchen dann nicht, durch Rücksicht auf theologische »Anwendungsbedürfnisse«, ihre inhaltliche Bestimmung zu verlieren oder, durch Rücksicht auf ihre philosophische Bedeutung, die theologische Aussage verkümmern zu lassen. Es ist vielmehr damit zu rechnen, daß Philosophie und Theologie voneinander lernen können, wenn sie, je auf ihre Art, bemüht sind, diesen Begriffen eine Bedeutung zu geben, die sowohl die Natur als auch die Person in ihrer besonderen Beziehung zur Freiheit hervortreten lassen.

Sechstes Teilergebnis

Eine Christologie, die sich metaphysischer Begriffe bedient, vor allem der Begriffe »Person« und »Natur«, dient einer zweifachen Aufgabe. Der Begriff der Person, der die Frage beantwortet. »Wer ist dieser?«, dient dazu, den Christus in der Verschiedenheit seiner Erscheinungsgestalten zu identifizieren, vor allem den Auferstandenen mit dem, den die Jünger aus der Zeit vor seinem Tode kannten (»Fürchtet euch nicht, ich bin es«). Der Begriff der »Natur« soll die vielfachen Weisen seines Wirkens und Leidens aus einem für ihn charakteristischen »Principium actuum« verständlich machen. Doch tritt der dazu notwendige, spezifisch theologische Gebrauch der Begriffe »Person« und »Natur« in Spannung zu derjenigen Bedeutung, in der diese Begriffe in ihrem ursprünglichen, philosophischen Kontext verwendet werden. Das zeigt sich besonders deutlich in der Notwendigkeit, theologisch von einer »Consubstantialitas« der voneinander verschiedenen göttlichen Personen und von der »Zweiheit der Naturen« in der einen Person des Christus zu sprechen. Dieser theologische Gebrauch ursprünglich philosophischer Begriffe läßt die Frage entstehen, ob er in innere Widersprüche führt, die diese Begriffe zuletzt ihrer Bedeutung berauben und zu »leeren Worthülsen« werden lassen. Auf diesem Verdacht beruht sowohl die philosophische als auch die theologische Kritik an allen Versuchen einer »metaphysischen Christologie«.

Dabei muß der spezifisch theologische Begriffsgebrauch daran

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gemessen werden, was er zu jener »eschatologischen Zeitansage« beiträgt, die der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung ihren unverwechselbaren Ort in der Geschichte der Ekklesia Israel zuweist. Ein Schlüsselbegriff für diese »Verortung« des Christus-Ereignisses in der Geschichte Israels lautet »Fülle« (Pléroma): Der Zeitpunkt des Auftretens Jesu ist die »Fülle der Zeit«; in seinem Tun und Leiden »mußten die Schriften zur Fülle gelangen«. Dies war nur möglich, weil »in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohnte«, aus der die Glaubenden »Gnade um Gnade empfangen«. Freilich war diese Fülle an jene »Entleerung« (Kénosis) gebunden, die der Sohn freiwillig auf sich nahm und die auch alle, die ihm nachfolgen wollen, auf sich nehmen müssen, um in der »Gestaltgemeinschaft« (Symmorphía) mit seiner Niedrigkeit zur Gemeinschaft mit seiner Herrlichkeit zu gelangen. Es ist dieser Kontext von »Pléroma«, »Kénosis« und »Symmorphía«, in dem auch die Begriffe der Natur und der Person ihre spezifisch theologische Bedeutung gewinnen.

Der Begriff der »Natur« (wenn er nicht auf die Allheit alles belebten Seienden, sondern auf das Einzelne bezogen wird) bezeichnet jene Eigenart des lebendigen Selbstvollzuges (»Actus primus«), aus der sich die Möglichkeit aller empirisch beobachtbaren Weisen des Tuns und Leidens (aller »actus secundi«) ergibt. Gerade daraus aber resultiert die Schwierigkeit einer christologischen bzw. trinitätstheologischen Verwendung des Naturbegriffs: Verliert er nicht jede Bedeutung, wenn ausgesagt werden soll, daß eine Person eine fremde Natur »annehmen« könne, so wie das göttliche Wort die Menschennatur angenommen hat? Und wie verhält es sich, wenn gesagt werden soll, daß eine Person einer anderen eine »Teilhabe an seiner Natur« anbieten könne, so wie der Auferstandene die Glaubenden zu einem »consortium divinae naturae« beruft? Und wird der Begriff der »Natur« nicht widersprüchlich, wenn er benutzt wird, um zu sagen, daß mehrere Personen nicht nur eine gleiche Natur besitzen (dann wären sie Individuen innerhalb einer gemeinsamen Art), sondern die identische Natur, so wie die drei göttlichen Personen sich nicht nur hinsichtlich ihrer göttlichen Natur gleich sind (so wie auch alle Menschen hinsichtlich ihrer Menschennatur), sondern die eine und identische göttliche Natur besitzen (und deshalb nicht drei Götter sind, sondern ein einziger Gott)?

Entsprechendes gilt von dem Begriff der »Person«. Dieser kommt einerseits in der Religionsphilosophie vor und bezeichnet dort die Gestalt, in der ein göttliches Wesen im Kultus erfahrbar

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gegenwärtig wird (so wie im Kultdrama die vom Schauspieler getragene Maske – »persona« – die Gestalt ist, in welcher die Zuschauer den Gott oder Heros, dessen Ankunft – »parousía« – gefeiert wird, sinnenhaft als gegenwärtig erfahren). Andererseits wird der Begriff der Person in der Rechts- und Moralphilosophie verwendet und bezeichnet dort das Subjekt, dem eine Handlung rechtlich bzw. moralisch zugerechnet werden kann. Dabei dient diese Zurechnung zugleich der Identifikation des Handelnden in der Vielfalt seiner Tätigkeiten. Diese Identifikation gewinnt bei der moralischen Zurechnung eine spezifische Gestalt, sofern der moralisch Handelnde nur in der ungeteilten Hingabe an das, was er als das »eine Notwendige« entdeckt hat, zur »Ganzheit seiner Person« gefunden hat. »Person« ist, so verstanden, ein Wesen, das fähig ist, Handlungen oder Unterlassungen zu setzen, in denen es sich als ganzes gewinnt oder verliert, und das auf diese Weise auch am äußerlich Unscheinbaren sich selbst gewinnen oder verfehlen kann.

Verwendet man den Personbegriff in seinem kultischen Sinne, dann eignet er sich zwar, um auszusagen, daß im Sprechen und Handeln des Apostels Christus selbst der Sprechende und Handelnde ist, oder um deutlich zu machen, daß die Worte und Taten Jesu Gottes eigene Worte und Taten sind. Aber auf Gott selbst läßt sich dieser Personbegriff nicht anwenden: Er *ist* nicht die Gestalt, in der er sinnenhaft erfahrbar begegnet (er bleibt der, den »kein Auge gesehen hat«), sondern er *nimmt sie an*, indem er sich des Dienstes jener bedient, die für ihn in Worten und Handlungen zur »hindurch-tönenden« Gegenwartsgestalt werden. Ist er also ein »überpersönliches Wesen«?

Der Personbegriff in seinem juridischen Sinne als Bezeichnung eines Subjekts zurechenbarer Handlungen ist auf Gott und sein Heilshandeln anwendbar. Aber muß dann allen Mittlern seiner Heilswirksamkeit nicht die Personalität abgesprochen werden, sodaß Propheten und Apostel als seine a-personalen Werkzeuge erscheinen, der Sohn aber als seine bloße Erscheinungsgestalt, die ihm nicht in einem Verhältnis von Ich und Du gegenübertreten könnte?

Der moralische Personbegriff schließlich, der ein Wesen bezeichnet, das zur Selbstfindung durch Selbsthingabe fähig ist, scheint auf Gott schlechterdings unanwendbar zu sein, da Gott weder der Selbstfindung bedarf noch in der Selbsthingabe, falls er sich zu einer solchen entschließt, irgendein Wagnis eingeht. Muß nicht der »wahrhaft Fromme« im Gegenteil wünschen, daß Gott in diesem

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sinne keine Person ist, die sich durch Akte der Liebe verletzlich machen könnte?

Sowohl hinsichtlich des Begriffs »Natur« als auch hinsichtlich des Begriffs »Person« ist also die Frage zu stellen, ob sie zu leeren Worthülsen werden, wenn sie christologisch bzw. trinitätstheologisch verwendet werden, oder ob sie, um ihre ursprüngliche Bedeutung zu behalten, bei ihrer theologischen Verwendung zu einem Verständnis Gottes und des Menschen führen, das der christlichen Botschaft widerspricht.

Dieses Dilemma ist nur dann zu vermeiden, wenn sich zeigt: Beide Begriffe können in einer Weise weiterentwickelt werden, die eine derartige theologische Verwendung gestatten. Eine solche Weiterentwicklung philosophischer Begriffe ist freilich nur möglich, wenn sie nicht nur im Interesse der Theologen als wünschenswert erscheint, sondern sich aus innerphilosophischen Gründen als notwendig erweist. Eine solche Notwendigkeit zeigt sich in der Tat, weil sich in der Philosophie der Neuzeit deutlicher als in der antik-mittelalterlichen Tradition herausgestellt hat, daß beide Begriffe enger, als man früher gesehen hat, mit einem dritten Begriff zusammenhängen: mit dem Begriff der Freiheit. Und eine philosophiehistorische Betrachtung kann zeigen, daß die christliche Theologie, indem sie sich *um ihrer spezifisch theologischen Aufgabenstellung willen* um eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« bemüht hat, auch der Philosophie Impulse vermitteln konnte, wenn diese sich, *um ihrer spezifisch philosophischen Aufgaben willen* darum bemüht hat, die Begriffe »Natur« und »Person« in ein angemessenes Verhältnis zum Begriff der Freiheit zu bringen.

Wenn es aber sowohl theologische als auch philosophische Gründe gibt, die es notwendig machen, die Begriffe »Natur« und »Person« weiterzuentwickeln und sie in eine engere Beziehung zum Begriff der »Freiheit« zu setzen, dann kann der Dialog zwischen Theologie und Philosophie über die Begriffe »Natur« und »Person« zum ausgezeichneten Beispiel dafür dienen, auf welche Weise Begriffe eine Geschichte haben. An diesem Beispiel nämlich kann auf besonders deutliche Weise abgelesen werden, wie der »Dialog mit dem Wirklichen«, der »Erfahrung« heißt, in jenen Dialog verwoben ist, den Menschen mit unterschiedlicher Tradition ihrer Fragestellungen und Begriffe untereinander führen. In einem solchen Dialog kann jeder der Beteiligten dem Anderen den vorantreibenden Anspruch des Wirklichen bezeugen, der auch ihn zu einer veränderten Weise

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Fragestellung und des Begreifens herausfordert – und zwar nicht nur, um sich dem jeweils Anderen verständlich zu machen, sondern um neue Möglichkeiten zur Erfüllung seiner jeweils eigenen Aufgabe zu entdecken.

Daraus ergibt sich die Frage, welchen Stellenwert dem Begriff der Freiheit innerhalb einer transzendentalen Reflexion zukommt und welchen Beitrag eine Theorie der speziell religiösen Erfahrung leisten kann, um das Verständnis der Freiheit zu klären. Problemen dieser Art ist Jong Jin Lee in seiner Dissertation »Transzendenzbewußtsein und praktische Vernunft – Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung«, Stuttgart 2004, nachgegangen. Dabei konzentrierte sich sein Interesse darauf, zu erproben, ob ein transzendentales Verständnis des sittlichen und der religiösen Praxis zugleich ein fruchtbares Thema des interkulturellen Dialogs darstellen könne. Die folgenden Ausführungen mögen zugleich als ein Beitrag zu der von ihm angeregten Diskussion verstanden werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

G »Freiheit« und »Geschichte« – Theologische Impulse für die Weiterentwicklung philosophischer Begriffe

Ob sich von den philosophischen Begriffen der »Natur« und der »Person« ein theologischer Gebrauch machen läßt, hängt davon ab, auf welche Weise diese Begriffe sich mit dem der »Freiheit« verknüpfen lassen. Denn wenn beide Begriffe in ihrem theologischen Gebrauch dazu dienen, eine »eschatologische Zeitansage« auszulegen, dann schließt dieser Gebrauch ein bestimmtes Verständnis der Geschichte ein. Die Geschichte aber ist, im Unterschied zum Naturprozeß, ein Ablauf von Ereignissen, an dem Akte der freien Entscheidung einen wesentlichen Anteil haben – sei es der göttlichen Freiheit, die »Tage und Stunden« bestimmt, sei es der menschlichen Freiheit, die durch ihre Entscheidungen in diesen Ereignis-Ablauf eingreift. Entsprechend werden die Begriffe »Natur« und »Person« im theologischen Zusammenhang durch einen spezifischen Bezug zur Geschichte definiert. Die göttliche »Natur« als das »principium actuum divinorum« muß theologisch so gedacht werden, daß sie freie Akte, z. B. solche der Erwählung oder auch der Begnadung, möglich macht: »Dieser ist mein Erwählter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat«[1] Und es sind Akte dieser Art, in denen die »Personalität« Gottes erfahrbar wird. Gleiches gilt auch von der menschlichen »Natur« und den Akten menschlicher »Personen«: Die menschliche »Natur« macht freie Akte, z. B. solche des freien Gehorsams, möglich, und die menschliche »Person« ist das Subjekt, das solche Akte vollzieht. So verbindet das Wort, das der Sohn auf der Schwelle seines Eintritts in die Welt spricht, die ewige Selbsthingabe des Sohnes an den Vater mit dem Gehorsam des Menschgewordenen, dem dieser Vater »einen Leib bereitet hat«, damit er diesen für das Leben der Welt hingebe: »Einen Leib hast du mir bereitet, siehe, ich komme, deinen Willen zu tun«[2]. Dabei kann vorläufig offenbleiben, ob der Begriff der »Frei-

[1] Is 42,1.
[2] Hebr 10,9 in Abwandlung von Ps 40,8 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit« im gleichen Sinne gebraucht werden kann, wenn er von Gott und vom Menschen ausgesagt ist. Unentbehrlich ist er jedenfalls in beiden Fällen.

1. Der Begriff der Freiheit – religiöse und säkulare Kontexte

Mit Bezug auf den Begriff der Freiheit ist einleitend anzumerken: Dieser Begriff ist im philosophischen Zusammenhang weder eindeutig noch frei von Schwierigkeiten seines Gebrauchs. Darum muß die soeben gestellte Frage in diesem Falle korrigiert werden: Sie kann nicht, wie bei den Begriffen »Natur« und »Person«, lauten: Stört eine theologische Verwendung dieses Begriffs den geordneten philosophischen Kontext, dem er entstammt, und setzt sie deshalb diesen zunächst eindeutigen Begriff der Gefahr einer Sinn-Entleerung aus? Die Frage muß vielmehr lauten: Wie wird die theologische Verwendung des Freiheitsbegriffs durch die durchaus offene Auseinandersetzung der Philosophen um das rechte Verständnis der Freiheit mitbetroffen? Und daran wird sich die zweite Frage anschließen: Ist die theologische Verwendung dieser Begriffe geeignet, einen Beitrag auch zur philosophischen Klärung seiner Bedeutung und seines Gebrauches zu leisten?

Um diese beiden Fragen zu klären, kann es hilfreich sein, sich daran zu erinnern, daß der Begriff der Freiheit Gottes und der Menschen in den religiösen Traditionen innerhalb und außerhalb der Bibel seine feste Stelle hat. An früherer Stelle war von dem Begriff der »numinosen Freiheit« die Rede: Primärer »Ort« der Freiheit ist im religiösen Kontext das Handeln der Gottheit, die »im Anfang« jene Entscheidung zwischen Tod und Leben, Heil und Unheil getroffen hat und jeweils im Augenblick ihres Erscheinens diese Ur-Entscheidung zu neuer Gegenwart ankommen läßt und so »alles neu macht«. Menschliche Freiheit ist Dienst an der Re-Präsentation der göttlichen, wie sie in ausgezeichneter Weise in den Worten und Handlungen des Kults geschieht. Ein Teil der Schwierigkeiten, mit denen die philosophische Erörterung des Freiheitsbegriffs zu ringen hat, hat sich erst daraus ergeben, daß die Philosophie, aus einer Notwendigkeit ihrer Sache heraus, fortschreitend säkular geworden ist und deswegen das Freiheitsproblem auf neue Weise stellen mußte.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

a) Die traditionelle Deutung der menschlichen Freiheit: Die Fähigkeit zur Wahl zwischen Wegen zum »guten Leben«

Das philosophische Interesse hat sich zunächst nicht auf die göttliche, sondern auf die menschliche Freiheit konzentriert, näherhin auf die Frage, ob und wie menschliche Freiheit in den Verlauf der Ereignisse in der Welt eingreifen könne. Gefragt war also, schon in der Antike, nach der *Handlungsfreiheit* und nach den Spielräumen, die der Lauf der Dinge einer solchen Handlungsfreiheit offenlasse. Die Leitfrage lautete: Unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen kann der Mensch, angesichts der vermeintlichen oder wirklichen Übermacht fremder Wirkmächte, die den Gang der Dinge bestimmen, *»tun, was er will«?* Erst in einem zweiten Reflexionsschritt ist, vor allem in der Neuzeit, die Frage gestellt worden, wie der menschliche Wille selbst zu seinen Entscheidungen komme. Gefragt wurde nun nach der *Willensfreiheit*. Die Leitfrage lautete dann: Kann der Mensch, angesichts der Notwendigkeit, der Wirklichkeit, die ihn umgibt, die Möglichkeit seines Lebens abzugewinnen, und angesichts der vermeintlichen oder wirklichen Übermacht der Antriebe, die sich aus dieser Angewiesenheit auf die vorgefundenen »Lebensbedingungen« ergeben, noch selber *»bestimmen, was er will«?* In welchem Maße ist sein Wille »selbstbestimmt«, statt durch die Beziehung auf äußere Bedingungen »fremdbestimmt« zu sein?

Stellt man die Frage nach der menschlichen Freiheit in diesem doppelten Sinne, als Frage nach der Handlungsfreiheit und nach der Willensfreiheit, dann zeigt sich: Die Frage nach der *Handlungsfreiheit* findet *im religiösen Zusammenhang* eine eindeutige, dem religiösen Erfahrungskontext entsprechende Antwort: Der Mensch hat die Fähigkeit, die von Gott bestimmten Tage und Stunden, an denen über sein Heil oder Unheil entschieden wird, zu ergreifen oder zu versäumen. (Vgl. die Klage Jesu: »Daß du es doch erkannt hättest, und zwar an diesem deinem Tage, was dir zum Frieden dient«[3].) Ergreift er die Stunde, dann wird er fähig, Gegenwartszeichen der göttlichen, den ganzen Weltlauf bestimmenden Freiheit zu setzen. Versäumt er die Stunde, dann geht der Lauf der Dinge über ihn hinweg. Nun kann, trotz der Identität und Unüberbietbarkeit des göttlich gesetzten Ursprungs, jede seiner Gegenwartsgestalten von überraschender Neuheit sein und insofern »das Antlitz der Erde erneu-

[3] Luc 19,42.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ern«. Darum sind auch die Handlungen des Menschen, sofern sie solche Gegenwartsgestalten des göttlichen Wirkens setzen, von innovatorischer Kraft. Noch einmal sei in diesem Zusammenhang an den schon zitierten Satz von Heidegger erinnert, das Fest, an dem das Heilige »grüßt und grüßend erscheint«, sei »der Ursprung der Geschichte«[4]. Die Re-Präsentatio der göttlich gewirkten Ursprünge, die im »Gruß des Heiligen« geschieht und den Inhalt des Festes ausmacht, ermöglicht zugleich inmitten der Zeit jene Akte des Neu-Beginns, aus denen die Geschichte hervorgeht. Es ist, um dafür ein bekanntes Beispiel aus der Religionsgeschichte in Erinnerung zu rufen, kein Zufall gewesen, daß die römische Säkularfeier, durch die die Ereignisse der Stadt-Gründung »re-präesentiert« wurden, der geeignete Zeitpunkt für jene radikale Neufassung des Römischen Rechts gewesen sind, die unter Augustus geschah.

Entsprechend ist die *Willensfreiheit*, religiös verstanden, vor allem die Fähigkeit, eine einzige Alternative zu entscheiden: Der Mensch kann wählen zwischen der Lebensführung des »Weisen«, der auf alle Selbstdurchsetzung individueller Absichten verzichtet, um zum selbstlosen »Bild« der Gottheit, d. h. zur Gegenwarts- und Erscheinungs-Gestalt ihrer Weltwirksamkeit, zu werden, und der Lebensführung des »Toren«, der seine eigenen, egoistischen Ziele verfolgt und deshalb niemals erreicht, was er erstrebt, weil der Lauf der Dinge, von der göttlichen Entscheidung bestimmt, seine Absichten immer wieder durchkreuzt. (Dabei muß die Frage zunächst offenbleiben, wie sich dieses allgemein religiöse Verständnis der göttlichen und der menschlichen Freiheit zu dem spezifisch biblischen Freiheitsverständnis verhalte, an dem die Theologie sich orientieren muß.)

Weit schwerer als der Religion fiel es *der säkular werdenden Philosophie*, im kausal geordneten Ablauf der Weltereignisse einen Spielraum für das wirksame Eingreifen menschlicher Willensfreiheit zu entdecken. Da im philosophischen Zeitverständnis das Fest als die ausgezeichnete »Stunde«, die den kontinuierlichen Fluß der Zeit unterbricht und »Unmittelbarkeit zu den Ursprüngen« gestattet, nicht vorkommt, kann im philosophischen Kontext auch eine Unterbrechung der innerweltlichen Kausalreihen zugunsten ihrer »Wiedergeburt aus den Ursprüngen« nicht gedacht werden. Ein wirksames Eingreifen der menschlichen Freiheit konnte demgemäß nur unter einer der folgenden Voraussetzungen gedacht werden: Entweder schafft

[4] M. Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung 99.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

die Natur-Kausalität nicht strenge Determination; oder der freie Akt des Menschen findet außerhalb der Zeit statt und erzielt doch sekundär in der Zeit seine Wirkung.

Die erste Voraussetzung liegt der geläufigen Vorstellung vom menschlichen Handeln zugrunde. Die Dinge zeigen eine Wirkkraft, aus der, solange der Mensch nicht eingreift, bestimmte Effekte hervorgehen. Aber diese Wirkung tritt nicht notwendig ein. Deshalb kann der Mensch die Wirkungsweise der Dinge beeinflussen und dadurch ihre Kraft für seine eigenen Zwecke nutzen; so kann er die Dinge als Mittel zur Erreichung seiner Absichten gebrauchen. In diesem Sinne hat schon Aristoteles, aber auch noch Kant die menschliche Handlungsfreiheit verstanden. »Der Erfolg unserer Handlungen hängt von der Kenntnis der Naturgesetze und von unserem physischen Vermögen ab, sie zu unseren Absichten zu gebrauchen«[5].

Die ontologischen und anthropologischen Implikate dieser Auffassung von der menschlichen Handlungsfreiheit sind von Aristoteles deutlicher expliziert worden als von Kant. Die Möglichkeit eines Eingreifens in den Verlauf der Ereignisse ergibt sich, *ontologisch* gesehen, aus einer doppelten Potentialität der Dinge: einerseits durch eine »Potentia activa«, die von sich her, kraft eines »natürlichen Strebens«, zur Aktuierung dieser Potentialität übergeht, andererseits einer »potentia passiva«, durch die sie fremder Einwirkung unterliegen. (Ein Stein fällt, wenn er von niemandem gehindert wird, kraft seines »natürlichen Strebens« zu Boden. Aber er kann, entgegen seinem »natürlichen Streben«, vom Menschen emporgehoben werden.) Hört diese fremde Einwirkung auf, dann folgen die Dinge, kraft ihrer »Potentia activa«, wieder dem »natürlichen Streben« (Der Stein fällt wieder zu Boden). Die menschliche Handlungsfähigkeit beruht, so verstanden, auf dem Wechselspiel von passiver und aktiver Potenz. (Der Stein, zunächst passiv und entgegen seiner Eigenwirksamkeit emporgehoben, dann wieder, gemäß seinem eigenen Gesetz, zu Boden fallend, bringt eine vom Menschen beabsichtigte Wirkung hervor; er zerschlägt beispielsweise die Schale einer Nuß oder einer Muschel, die der Mensch öffnen will.)

Dieser ontologischen Voraussetzung entspricht eine *anthropologische*. Der Mensch ist, kraft seiner aktiven Potenz, auf die Erreichung gewisser Zwecke gerichtet (z. B. auf den Nahrungs-Erwerb). Zur Erreichung dieser Zwecke aber ist er darauf angewiesen, die

[5] I. Kant Kritik der praktischen Vernunft A 204.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Eigen-Aktivität der Dinge, entgegen ihrem natürlichen Streben, zunächst zu unterbrechen (den Stein emporzuheben, ein fließendes Wasser zu stauen), sodann aber in einer von ihm gewünschten Weise wieder geschehen zu lassen (den Stein auf die Nuß oder Muschel fallen zu lassen, das gestaute Wasser über ein Mühlrad abfließen zu lassen). Die *Handlungsfreiheit* des Menschen besteht so auf seiner Fähigkeit, Mittel zu gebrauchen; die *Wahlfreiheit* besteht darin, unter mehreren möglichen Mitteln dasjenige zu wählen, das ihm zur Erreichung seiner Zwecke besonders geeignet erscheint. So gesehen sind wir nicht darin frei, den jeweils »letzten Zweck« unseres Handelns zu wählen (gewöhnlich »gutes Leben« oder auch »Glück« genannt), wohl aber in der Wahl und im Gebrauch der dazu tauglichen Mittel.

Für eine philosophische Einübung in die Theologie ist dieses Freiheitsverständnis deswegen von Interesse, weil es in der Geschichte der Theologie – und ansatzweise schon in der Bibel – Versuche gegeben hat, die jüdische und christliche Botschaft in diesen Kontext einzuzeichnen: Die Freiheit des Menschen beruht, so verstanden, darauf, daß sein »natürliches Streben« auf ein »gutes« oder »glückliches Leben« gerichtet ist, während der Gehorsam gegen Gottes Willen sich als das allein taugliche Mittel zur Erreichung dieses Zieles erweist. »Wenn du gute Tage sehen willst …«[6]. Die göttliche Freiheit aber zeigt sich nach diesem Verständnis darin, daß Gott nicht nur die Bösen bestrafen und die Guten belohnen kann, sondern in einem ungenötigten und ungeschuldeten Akt seiner Barmherzigkeit auch dem Sünder Wege der Umkehr öffnet, die ihn befähigen, das Ziel seines »natürlichen Strebens« zu erreichen. Es wird zu prüfen sein, ob dieses Verständnis der menschlichen Freiheit dazu ausreicht, das Verhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit auf eine Weise zu bestimmen, die der biblischen Botschaft gemäß ist.

b) Philosophische Kritik an der traditionellen Deutung und das Determinismusproblem

Um die Frage zu erörtern, ob der *theologische* Gebrauch des Freiheitsbegriffs geeignet sei, in eine offene *philosophische* Diskussion einzugreifen und damit auch zur Klärung einer im Gang befindlichen philosophischen Bemühung um eine Neufassung des Freiheitsver-

[6] Ps. 34,13 = 1 Petr. 3,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ständnisses beizutragen, ist folgender Hinweis hilfreich: In der Geschichte der Philosophie ist die soeben beschriebene Weise, die Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit des Menschen zu bestimmen, nicht die einzige geblieben. Denn gegen die beiden Implikate dieser Auffassung von der menschlichen Wahl- und Handlungsfreiheit sind Einwendungen vorgebracht worden. Gegen die Lehre von der doppelten Potentialität (potentia activa et passiva) wird eingewandt, daß die Dinge, wenn man ihnen schon ein »natürliches Streben« unterstellt, sich auf die Dauer der passiven Hinnahme fremder Einflüsse entziehen werden; mancherlei Beispiele vom »Aufstand der Mittel« gegen die ihnen »von außen« aufgenötigten fremden Zwecksetzungen verstärken diesen Zweifel. Weiterhin wird darauf hingewiesen, daß jeder Gebrauch von Mitteln den »Gebrauch« unseres eigenen Körpers voraussetzt. (Wir müssen den eigenen Arm heben, um den Stein emporzuheben.) Um aber unseren eigenen Körper als »Mittel« zu gebrauchen, müßten wir zunächst dessen »natürliches Streben« außer Kraft setzen; und es scheint schwer denkbar, daß er sich, durch rein »seelische« Beeinflussung, an der Realisierung dieses seines Eigen-Strebens hindern läßt. Sind, so wird dann gefragt, die vermeintlich willentlichen Bewegungen des Körpers »in Wahrheit« unvermeidliche Reaktionen, die sich aus dem Zusammenspiel zwischen physiologischen Prozessen und wahrgenommenen Situationen ergeben? (Der Hunger zwingt uns, Nahrung zu suchen, und das Sehen einer Nuß und zugleich eines Steins löst die Reaktion des Emporhebens und Fallenlassens unvermeidlich aus.) Die »begleitende Vorstellung«, die entsprechende Körperbewegung sei durch einen freien Akt des Willens erzeugt, wäre dann eine Illusion. Allgemeiner gesagt: Was als »freie Wahl der Mittel« erscheint, ist »in Wahrheit« eine unvermeidliche Reaktion auf unabweisliche Bedürfnisse unseres leiblichen Lebens und auf die im Lichte dieser Bedürfnisse erfaßte Lebens-Situation.

Nun mag man derartige »deterministische« Argumentationen für einigermaßen erfahrungsfern halten. Aber rein theoretisch ist ihre Widerlegung nicht leicht. Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen aber ist diese theoretische Schwierigkeit aufschlußreich. Der Begriff der Handlungsfreiheit, der im religiösen Zusammenhang die Aufgabe des Menschen beschrieb, wirksame Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten der »numinosen« Freiheit Gottes oder von »Gott-Mächten« zu setzen, wird im Zusammenhang einer fortschreitend säkular werdenden Philosophie zunehmend pre-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kär. Entgegen einer weit verbreiteten Auffassung führt also die Säkularisierung der Auffassung vom Menschen nicht notwendig zu einem »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit«, sondern hat zugleich, wie die »Determinismus-Debatte« zeigt, auch wachsende Zweifel an der Berechtigung dieses Freiheits-Bewußtseins hervorgebracht.

Und selbst der Gegen-Einwand, der Determinismus sei eine erfahrungs-ferne Gedankenkonstruktion, verliert an Überzeugungskraft, wenn man die Zweifel an der Handlungsfreiheit des Menschen mit einem empirischen Argument verbindet. In gegebenen Situationen ist die Menge der möglichen Mittel zur Erreichung eigener Zwecke begrenzt. Der notwendige Zweck, unser Leben zu fristen, treibt uns, in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, mit Notwendigkeit dazu an, Arbeiten zu übernehmen, durch die wir uns die notwendigen »Mittel« verschaffen; und sobald auch die Arbeit zum »knappen Gut« wird, sind wir genötigt, Arbeits- und damit Lebens-Bedingungen zu akzeptieren, in deren Wahl wir keineswegs frei sind. Allgemeiner formuliert: Wenn der Zweck, aufgrund unseres »natürlichen Strebens«, feststeht und die Mittel zur Erreichung dieses Zwecks knapp werden, wird eine Handlungsfreiheit, die als »Fähigkeit, Mittel zu wählen und zu gebrauchen« definiert wurde, zur Illusion. Mag ein rein physiologisch argumentierender Determinismus, der vermeintliche Wahlhandlungen als notwendige Körper-Reaktionen deutet, unserer Selbst- und Lebenserfahrung widersprechen, so ist ein mit sozio-ökonomischen Argumenten vorgetragener Determinismus weit weniger erfahrungs-fremd.

Wiederum mag an dieser Stelle ein religionsphilosophischer Hinweis hilfreich sein: Wenn die religiös verstandene Handlungsfreiheit auf der Fähigkeit des Menschen beruht, wirksame Gegenwartszeichen göttlichen Wirkens zu setzen, und wenn dies vorwiegend in den Ritualhandlungen des Gottesdienstes geschieht, wird es verständlich, daß das religiöse Fest in vielen Kulturen mit der Unterbrechung der alltäglichen Arbeit verbunden ist. Um deutlich zu machen, daß das wahrhaft weltwirksame Handeln allein Sache Gottes bzw. der Götter ist, muß der Mensch, wenn er wirksame Gegenwartszeichen dieses göttlichen Wirkens setzen will, auf alle selbstgeplanten Eingriffe in den Lauf der Dinge verzichten. Das Zeichen dafür ist die Arbeitsruhe; und die Bedingung dafür ist, daß diejenigen Teile der Bevölkerung, die durch Unterbrechung der Arbeit in Not geraten würden, während der Festzeit für ihren Verdienst-Ausfall entschä-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

digt werden. (Daher in Rom die Verteilung von Brot an Tagen der kultisch verstandenen Circus-Spiele – »panem et circenses«). Die Freiheit, die der Mensch gewinnt, indem er Gegenwartszeichen der göttlichen Wirksamkeit setzt, muß empirisch durch Entlastung vom Druck der Erwerbsarbeit ihren Ausdruck finden. Entsprechend ist auch in Israel die Entlastung von Knecht, Magd und Vieh vom Druck der Arbeit die Bedingung dafür, durch die Ruhe des Sabbath die Befreiung der Väter aus dem ägyptischen Sklavenhaus und damit den Ursprung der Geschichte Israels zu feiern. Für das Freiheitsverständnis bedeutet dies: Die Freiheit des Menschen ist, als Gegenwartsgestalt des freien Wirkens der Gottheit, stets »befreite Freiheit« und will, als »befreiende Freiheit«, an die Mitmenschen und sogar an die außermenschliche Kreatur weitergegeben werden. Auf solche Weise wirkt die Unterbrechung der Arbeit am Feiertag auf die Arbeit des Alltags zurück: Im Lichte der kultischen Wirkzeichen gedeutet, kann auch die werktägliche Arbeit, als das jenem »Fanum« zugeordnete »Pro-fanum«, den Charakter eines wirksamen Zeichens göttlicher Welt-Erneuerung gewinnen und sich so aus einem unfreien »Knechtsdienst« (biblisch: Abodah) in die freie Erfüllung einer »Sendung« (Melachah) verwandeln (so die zweifache Bezeichnung für die Arbeit der »sechs Tage« im biblischen Sabbath-Gebot).

Es ist hilfreich, sich an dieses allgemein religiöse, aber auch in der Bibel bezeugte Freiheitsverständnis zu erinnern, um die Schwierigkeiten zu verstehen, mit denen eine säkular gewordene Philosophie zu ringen hatte, wenn sie die menschliche Freiheit angemessen deuten wollte. Und die soeben beschriebenen Unzulänglichkeiten einer Theorie der Freiheit, die ontologisch auf der Lehre von der »doppelten Potentialität« der Dinge, anthropologisch auf der Lehre von naturgegebenen Zwecken und frei gewählten Mitteln beruhte, sind Folgen dieser Schwierigkeiten, die sich aus der Säkularisierung des Freiheitsverständnisses ergeben haben.

c) Abweichende Deutungen der menschlichen Freiheit

Philosophische Möglichkeiten, diese Schwierigkeiten zu überwinden, konnten zunächst in dem Versuch gesehen werden, nicht bei der Handlungsfreiheit sondern bei der Willensfreiheit anzusetzen und diese nicht als die Fähigkeit zur Wahl der Mittel, sondern als die Fähigkeit zur Setzung von Zwecken zu sehen. Dabei konnte es, angesichts der Bedrohung der Freiheit durch die »Knappheit der Mittel«,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als Kriterium rechter Zwecksetzung gelten, die Zwecke so zu wählen, daß der Wählende von all denjenigen Mitteln unabhängig wird, die ihm durch den Einfluß fremder Dinge und Menschen entzogen werden könnten. Wer nach Reichtum, öffentlichem Ansehen oder auch nur nach der Erfüllung der unabweislichen Bedürfnisse des Leibes strebt, macht sich von denen abhängig, die ihm die dafür erforderlichen Mittel vorenthalten können. Freiheit beruht, so verstanden, auf der Fähigkeit, Zwecke zu wählen, an deren Erreichung nichts und niemand den Wählenden hindern kann. Als solche Zwecke galten dann: die Erkenntnis der Wahrheit und der Erwerb sittlicher Tugend. Die Bewährung dieses Ethos war »der Mannesmut vor Fürstenthronen« und, als dessen Bedingung, eine asketische Minimierung der Bedürfnisse: Alle Mittel zur Bedürfnis-Befriedigung und sogar zur Fristung des Lebens gehören zu denjenigen Gütern, die dem Menschen durch fremde Macht geraubt werden können. Darum ist Bedürfnis-Askese die Bedingung der Freiheit. Auf diesem Freiheitsverständnis beruhte des Ethos der Stoiker.

Mit diesem Verständnis der Willensfreiheit wurde freilich der Begriff der Handlungsfreiheit problematisch: Der Erfolg unserer Handlungen hängt im Regelfall von Bedingungen ab, die uns von fremden Dingen und vor allem von den Handlungen fremder Menschen vorgezeichnet werden. »Wahre Freiheit« schien, so verstanden, nur dann erreichbar, wenn wir den Erfolg unserer Handlungen nicht zum Kriterium unserer Entscheidungen machen. Tritt dieser Erfolg ein, so mag man sich freuen; bleibt er aus, so besteht kein Anlaß zur Trauer. Die Erkenntnis der Wahrheit und der Erwerb von Sittlichkeit sind sich selber genug.

Auch diese Auffassung von der menschlichen Freiheit ist für eine philosophische Einübung in die Theologie bedeutsam. Zunächst nämlich hat sie auf die Gottesvorstellung der Stoiker eingewirkt. Das göttliche Urbild der menschlichen Freiheit ist jene »Seligkeit in sich selbst«, die die Götter auszeichnet. Und die Folge davon besteht darin, daß sie von allen Wechselfällen des Weltlaufs unberührt bleiben. Aus dieser Vorstellung von den Göttern ergeben sich zugleich anthropologische Konsequenzen. Abbild dieses göttlichen Urbildes nämlich ist die menschliche Freiheit, kraft derer der Mensch keine andere »Seligkeit« sucht als die, die er »in sich selber« besitzen kann. Von hier aus ergab sich die Kritik der Stoiker an der jüdisch-christlichen Heilserwartung, deren Erfüllung von dem unverfügbaren Willen der Gottheit abhängt und die deswegen das erstrebte Glück

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

des Menschen von der Unterwerfung unter den göttlichen Willen abhängig macht. Alle spätere Polemik gegen die »Heteronomie«, der die biblische Botschaft den Menschen unterwerfe, ist in diesem stoischen Verständnis der menschlichen Freiheit vorgebildet. Für die Theologie ergibt sich daraus die Frage, ob und wie sie ein Freiheitsverständnis entwickeln kann, das von dem der Stoiker abweicht, ohne sich dadurch dem Vorwurf auszusetzen, sie wende sich an einen menschlichen »Heils-Egoismus«, der Mittel zur Erreichung seiner Zwecke sucht und gerade dadurch verfehlt, was er erstrebt: jenes »Glück«, das der Mensch nicht finden kann, wenn er es anderswo sucht als in sich selbst und seiner sich selber genügenden Freiheit.

Nun ist die philosophische Entwicklung auch über das stoische Freiheitsverständnis hinausgegangen. Versucht wurde, die menschliche Wahlfreiheit so zu denken, daß sie nicht auf die Wahl geeigneter Mittel zur Erreichung eines dem Menschen durch seine Natur vorgegebenen Zwecks eingeschränkt blieb, sondern als Fähigkeit zur Zweck-Setzung begriffen werden konnte. Versucht wurde zugleich, diese Freiheit der Zwecksetzung so zu denken, daß sie die Wirksamkeit der Handlungen nicht als gleichgültig erscheinen läßt. Das war der Sinn der schon erwähnten Regel gewesen: Sich freuen, wenn Handlungen erfolgreich sind, aber nicht traurig sein, wenn ihnen der Erfolg versagt bleibt. Um stattdessen Wahlfreiheit und Handlungsfreiheit in einem inneren Zusammenhang zu sehen, wurde auf Deutungsweisen zurückgegriffen, die lange vor der Stoa entwickelt worden waren, aber geeignet erschienen, wichtige Momente des stoischen Freiheitsverständnisses in sich aufzunehmen.

Eine solche Deutung hatte vor allem Platon geboten. Unter Rückgriff auf ihn haben immer wieder Philosophen sich dafür entschieden, die freie Handlung als eine Tat außerhalb der Zeit zu verstehen, die freilich innerhalb der Zeit Wirkungen hervorruft. Platon dachte die freie Handlung als eine Wahlhandlung der »Seelen« vor ihrem Eintritt in den Leib, durch die diese »Seelen« sich freilich ein bestimmtes, durchaus innerweltliches »Lebenslos« zueigen machen. Auf andere, aber vergleichbare Weise dachte Kant die freie Handlung als eine »intelligible Tat«, durch die der Mensch sich seinen »intelligiblen Charakter« gibt, der freilich in die Erscheinungsreihen dadurch hineinwirkt, daß er im »empirischen Charakter« eines Menschen seine Erscheinungsgestalt findet; dieser aber ist die für ein Individuum spezifische Weise, auf die Einflüsse seiner Umwelt zu reagieren.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wir sind, platonisch verstanden, nicht darin frei, der Verkettung von Ursachenreihen zu entgehen, die unser Schicksal bestimmen, wohl aber darin, frei darüber zu entscheiden, auf welche Weise wir uns zu Gliedern dieser Ursachenreihen machen (welches »Lebenslos« wir wählen). Wir sind, kantisch verstanden, nicht darin frei, uns die Umwelt-Einflüsse zu wählen, denen wir bei unseren Willens-Entscheidungen unterliegen, wohl aber darin, uns einen intelligiblen (und infolge davon einen empirischen) Charakter zu geben, von dem unsere Reaktion auf diese Umwelt-Einflüsse abhängt. Beiden – im Übrigen untereinander sehr verschiedenen – Deutungen sind wichtige Momente gemeinsam: Wir können Akte der *Wahlfreiheit* nur setzen, wenn diese Akte nicht die Resultate innerweltlicher Kausalreihen sind, die auf uns einwirken; aber wir können diese Wahlfreiheit nicht ausüben, ohne zu akzeptieren, daß unsere *Handlungsfreiheit* – die Fähigkeit, die Folgen unserer Entscheidungen zu bestimmen – durch fremde Wirk-Ursachen eingeschränkt ist. Wir müssen, wenn wir unser »Lebenslos« einmal gewählt haben, das daraus resultierende »Schicksal« akzeptieren; wir müssen, wenn wir uns unseren »Charakter« gegeben haben, hinnehmen, daß dieser Charakter sich immer nur in unserer Reaktion auf Fremd-Einflüsse als wirksam erweist. Insofern gehört zur Ausübung unserer Freiheit unvermeidlich ein Moment der Freiheits-Hingabe. Für die Theologie aber ergibt sich daraus die Aufgabe, zu prüfen, ob auf diesem Wege eine Möglichkeit gewonnen werden kann, die göttliche wie die menschliche »Selbst-Entleerung« als den entscheidenden Akt der göttlichen wie der menschlichen Freiheit zu begreifen.

d) Erneute kritische Anfragen und ein neues Verständnis der Freiheit: die Fähigkeit zu geschichtlichem Handeln

Unabhängig jedoch von der Frage der theologischen »Verwendbarkeit« sind, rein innerphilosophisch, an das platonische und an das mit ihm verwandte kantische Freiheitsverständnis kritische Anfragen zu richten.

Zunächst ist die Herkunft dieses Freiheitsverständnisses aus der Religion so deutlich, daß gefragt werden muß, ob es innerhalb einer säkular gewordenen Philosophie noch fortbestehen kann. Innerhalb der Religion nämlich hat der Gedanke einer »Handlung außerhalb der Zeitbestimmung« seinen klar verstehbaren Sinn: In der Beziehung zum Heiligen erlangt der Mensch jene »Gleichzeitigkeit mit

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Ursprüngen«, die ihm einen Standort außerhalb aller Differenzen der Zeit vermittelt; so gewinnen auch seine Handlungen Anteil an der Ewigkeit der numinosen Ursprünge, die nicht Mangel an Beziehung zur Zeit bedeutet, sondern Gleichzeitigkeit mit allen Ereignissen des Weltlaufs.

Das gilt offensichtlich auch für Platons Vorstellung von der »Wahl der Lebenslose«, die außerhalb der Zeit geschieht (vor der »Einkörperung« der Seele) und nur unter der Anrede des Heiligen geschehen kann: Die Seelen werden zu ihrer Wahl durch einen »Propheten« der Schicksalsgöttin Lachesis aufgefordert, der seine Anrede mit der charakteristisch prophetischen Botenformel »So spricht Lachesis, die Tochter der Ananke« einleitet und dann in der ebenfalls charakteristisch prophetischen Redeweise eines mehrfach wiederholten »antithetischen Parallelismus Membrorum« fortfährt. Die Freiheit der Wahl ist so als Folge der prophetisch vermittelten göttlichen Anrede gedacht. Aber auch die »intelligible Tat« Kants, die »außerhalb aller Zeitbestimmung« geschieht, ist nur möglich, weil der Mensch seine Vernunft, gerade in ihrer Autonomie, als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung begreift und deshalb »seine Pflichten als göttliche Gebote« verstehen kann. Beide Arten des Freiheitsverständnisses, die platonische wie die kantische, können deswegen als »unvollständige Säkularisate« eines Gedankens verstanden werden, der nur im religiösen Kontext seine ursprüngliche Bedeutung und seine argumentative Kraft bewahren kann. Nun braucht das Nachwirken religiöser Vorstellungen innerhalb der Philosophie kein Mangel zu sein (davon wird an späterer Stelle noch zu sprechen sein). Aber es kann doch den Verdacht erregen, derartige Anleihen bei der Religion dienten nur dazu, Lücken im philosophischen Argumentationsgang zu schließen, der für sich alleine die Möglichkeit der Willensfreiheit nicht nachzuweisen vermag.

Aber auch unabhängig von diesem Verdacht ist ein Verständnis der menschlichen Freiheit unzulänglich, das diese auf die Fähigkeit einschränkt, eine einzige Entscheidung zu treffen. Ist das »Lebenslos« einmal gewählt bzw. der »intelligible Charakter« einmal gegeben, dann folgen alle weiteren Handlungen und Leiden im Leben des Menschen daraus mit unabwendbarer Notwendigkeit. Der Mensch hat, so verstanden, keine Geschichte, die ihn vor immer neue offene Entscheidungen stellt, sondern nur ein selbstverursachtes, dann aber unabwendbares und unwandelbares Schicksal. Es muß bezweifelt werden, ob ein solches Freiheitsverständnis der sittlichen Er-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fahrung des Menschen und der moralischen Bedeutung des Personbegriffs entspricht. Die Person im moralischen Verständnis dieses Begriffs gibt sich die eigene Gestalt (ihr »Lebenslos« oder ihren »intelligiblen Charakter«) nicht in der Einsamkeit eines weltlosen Augenblicks »außerhalb aller Zeit«, sondern dadurch, daß sie in der Begegnung mit Menschen und Dingen das »Eine Notwendige« findet, an das sie sich hingibt, um sich in verwandelter Gestalt neu zu empfangen. Ihre Freiheit erschöpft sich deswegen nicht darin, Unabhängigkeit von allen bestimmenden Fremd-Einflüssen zu sein – so sehr diese Unabhängigkeit die Bedingung der freien Entscheidung darstellt. Sie ist zugleich die Fähigkeit, sich in der Begegnung mit der Wirklichkeit dieser Welt zu einer Antwort herausfordern zu lassen, aus der auch das Subjekt selber verwandelt hervorgeht.

Das schließt ein Vertrauen ein, mit dem dieses Subjekt sich den Unvorhersehbarkeiten und Zufälligkeiten des Weltlaufs ausliefert, um sich von neuen Möglichkeiten der Selbstfindung durch Selbsthingabe überraschen zu lassen. Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist der Liebende: Er kann nicht wissen, wohin der Weg ihn führen wird, den er eingeschlagen hat, als er sich dafür entschied, sein Leben an das des geliebten Menschen zu binden. Die einmal – und ein für allemal – frei gewählte Selbsthingabe wird sich in immer neuen, unvorhersehbaren Lebenssituationen durch neue konkrete und alltägliche Formen der Selbsthingabe bewähren müssen und dann ebenso neue und unvorhersehbare Weisen der Selbstfindung möglich machen. Die Geschichte, auf die der Liebende sich eingelassen hat, spottet immer wieder der vorausschauenden Planung und gewinnt doch durch die Treue zur einmal gefällten Entscheidung ihre Kontinuität und Verläßlichkeit. Freiheit ist, so verstanden, die Fähigkeit, sich in Treue zur eigenen Entscheidung vertrauensvoll auf die Kontingenz der eigenen Geschichte einzulassen und diese, durch die Antwort auf ihre unvorhersehbaren Herausforderungen, zu einer Abfolge von Chancen neuer Selbstfindung werden zu lassen.

Diesem Begriff der Freiheit müssen die Begriffe der »Person« und der »Natur« entsprechen, wenn sie der sittlichen Erfahrung des Menschen gerecht werden sollen: »Person«, verstanden als das Subjekt sittlichen Wollens und Handelns, ist gewiß, dem traditionellen Begriff gemäß, »ein Wesen, das zu Einsicht und verantwortlicher Entscheidung fähig ist« und in diesem Sinne »subjectum rationalis naturae«. Aber dieser traditionelle Begriff der »Person« ist zu allgemein, als daß er die spezifisch moralische Qualität der Person

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zum Ausdruck bringen könnte. Er ist zu ergänzen durch das weitere Merkmal: Person ist ein Wesen, das in der freien Bindung an begegnende Wirklichkeiten dazu fähig wird, sich für die Verwandlungen offenzuhalten, die sich aus dem kommenden Dialog mit dem Wirklichen ergeben werden, und sich so die Kontingenzen dieses Dialogs als seine eigene Geschichte anzueignen. Entsprechend ist das Prinzip, aus dem die spezifisch personalen Akte eines solchen Subjekts hervorgehen, also seine »Natur«, gewiß jene Art des Seinsvollzuges, der sich in Akten des Erkennens und des verantwortlichen Entscheidens realisiert; die »Natur« eines solchen Wesens kann darum, mit der Tradition, als »rationalis natura« bezeichnet werden. Aber wiederum ist dieser Begriff der »Natur« zu allgemein, als daß er das besondere Akt-Prinzip der Person hinlänglich beschreiben könnte. Er ist zu ergänzen durch ein weiteres Merkmal: Diejenige »Natur«, aus der die spezifisch personalen Akte entspringen, ist eine Weise des Seinsvollzuges (actus essendi), die a priori nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter hat und deshalb nur im Wechselspiel zwischen Selbsthingabe an das Fremde und Selbstgewinnung aus der Begegnung mit ihm vollzogen werden kann. Man könnte, wenn man die soeben skizzierten Bedeutungsmomente beider Begriffe im Gedächtnis behält, dafür die vereinfachte Formulierung wählen: Person ist ein Wesen, das zur Geschichte fähig ist; die Natur eines solchen Wesens ist jener Selbstvollzug, aus dem diese Fähigkeit zur Geschichte hervorgeht.

Dieses Ergebnis bestätigt noch einmal die Fruchtbarkeit der hier gewählten Methode. Sie kann die Gründe dafür benennen, daß Begriffe überhaupt eine Geschichte haben; und sie kann an der historischen Veränderung von Begriffen aktiv mitwirken: im hier behandelten Beispiel durch jene Weiterentwicklung der Begriffe »Freiheit«, »Natur« und »Person«, die sich aus theologischen wie aus philosophischen Gründen als notwendig erwiesen hat.

Daß Begriffe überhaupt eine Geschichte haben, wird im Rahmen einer solchen Theorie daraus verständlich, daß Begriffe Mittel sind, um den Dialog mit dem Wirklichen zu führen. Der Anspruch des Wirklichen läßt Fragen entstehen, welche ihrerseits, wenn sie angemessen gestellt und beantwortet werden sollen, die Ausformung von Begriffen erfordern, während der Anspruch des Wirklichen sich diesen Fragestellungen und Begriffen gegenüber immer wieder als »je größer« erweist und so die Neuformulierung der Fragen und die Neufassung der Begriffe notwendig macht (s. Band I, S. 132 ff.). Darum

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sind weder philosophische noch theologische Begriffe feststehende Größen, auch nicht Ausdrucksgestalten einer als feste Größe gedachten Geistesart (etwa des »hebräischen« oder des »griechischen Denkens«), sondern Phasen im Prozeß des Dialogs mit der Wirklichkeit.

Was aber speziell den Begriff der »Freiheit« betrifft, so kann Freiheit, wie sich gezeigt hat, als die Fähigkeit zu diesem Dialog beschrieben werden. Denn diesen Dialog zu führen, ist ein Akt der sittlichen Freiheit. Indem das Subjekt sich auf den Anspruch des Wirklichen einläßt, sich von ihm zu einer Umgestaltung seines Anschauens und Denkens herausfordern läßt und, so umgestaltet, zu neuen Weisen der Antwort auf diesen Anspruch fähig wird, gelingt ihm auf spezifische Weise das, was an früherer Stelle als das Ziel sittlicher Akte beschrieben wurde: Selbstfindung durch Selbsthingabe. Die Freiheit des anschauenden und denkenden Subjekts ist in diesem Sinne sittliche Freiheit; und das Ethos des Erkennenden kommt nicht sekundär – sei es ermutigend, sei es beschränkend – zum Akt des Erkennens hinzu, sondern ist die Bedingung des Erkenntnisaktes selbst: die Fähigkeit, unter dem Anspruch des Wirklichen nicht zu verstummen, aber auch nicht auf bisher gewonnenen und bewährten Deutungen dieses Anspruchs zu beharren, sondern sich auf die Umgestaltung einzulassen, die dem Subjekt im Verlauf dieses Dialogs widerfahren wird. Es ließe sich zeigen, daß ein solches Ethos des Erkennens nicht auf das Feld reiner Theorie beschränkt bleibt. Jener Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, wird auf allen Feldern der Begegnung mit dem Wirklichen geführt, auch auf dem Felde des praktischen Umgangs mit anderen Subjekten, aber auch auf dem Felde des künstlerischen Gestaltens oder der politischen Gestaltung des Gemeinwesens. Auch die religiöse Verehrung des Heiligen ist eine Weise dieses Dialogs und damit der Vollzug jener Freiheit, die diesen Dialog möglich macht.

Dieses Verständnis der Freiheit, gewonnen im Rahmen einer Theorie des Dialogs mit der Wirklichkeit, kann auch diejenigen Forderungen einlösen, die an früherer Stelle an die Begriffe »Natur« und »Person« gerichtet worden sind. An früherer Stelle wurde gesagt: Sowohl aus theologischen als auch aus philosophischen Gründen muß eine Weiterentwicklung der Begriffe »Natur« und »Person« gefordert werden, weil diese Begriffe ihre Aufgabe nur erfüllen können, wenn sie in ein angemessenes Verhältnis zum Begriff der »Freiheit« gebracht werden (s. o. S. 317 ff.). Im weiteren Verlauf der Überlegungen hat sich jedoch gezeigt, daß auch der Begriff der Freiheit

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

einer solchen Weiterentwicklung bedarf (s. o. S. 329 ff.). Bei dem Versuch einer solchen Weiterentwicklung hat sich ergeben: Diese Aufgabe ist nur durch eine Philosophie zu lösen, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift und deshalb die »Person« und ihre »Natur« von ihrer Fähigkeit her bestimmt, einen solchen Dialog zu führen.

Dabei bewahren die so verstandenen Begriffe »Person« und »Natur« ihren bisherigen Bedeutungsgehalt. »Person« bleibt, auch in dieser Weise verstanden, ein Wesen, das zu freien Handlungen fähig ist. Und »Natur« bleibt das »Principium actuum«, aus dem derartige Akte entspringen. Aber beide Begriffe werden nun so verstanden, daß sie die Bedingungen des Dialogs mit dem Wirklichen beschreiben. Es wird zu prüfen sein, ob die auf solche Weise weiterentwickelten Begriffe von »Person« und »Natur« auch dazu geeignet sind, der Erfüllung spezifisch theologischer Aufgaben besser zu dienen, als das traditionelle Verständnis dieser Begriffe es vermocht hat.

2. »Natur« – »Person« – »Geschichte« Die Christusverkündigung als Impuls für die philosophische Reflexion

a) Die Aufgabenstellung

Eine philosophiehistorische Reflexion bestätigt, was an früherer Stelle angekündigt worden ist: An der Geschichte der Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« hat der Dialog zwischen Theologie und Philosophie einen aktiven Anteil. Jene Weiterentwicklung dieser Begriffe, die zuvor aus philosophischen wie aus theologischen Gründen gefordert werden mußte, hat tatsächlich stattgefunden, als die Philosophie, in der diese Begriffe ursprünglich heimisch waren, einer Theologie begegnete, die sich um die Beantwortung der beiden christologischen Fragen bemühte, wer der Christus sei (die Frage nach seiner Person) und von welcher Wesensart er sei (die Frage nach seiner Natur). Eine philosophische Einübung in die Theologie gewinnt dadurch eine weitere Aufgabe hinzu. Sie hat nicht nur zu prüfen, inwieweit gewisse philosophische Begriffe, die in den Aussagen der Konzilien verwendet werden, (vor allem die Begriffe der »Person« und der »Natur«) so weiterentwickelt werden können, daß ihre theo-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

logische Verwendung dadurch einsichtig und plausibel wird. Sie hat darüber hinaus die Impulse deutlich zu machen, die von der biblischen wie von der konziliaren Christologie ausgegangen sind, philosophiehistorisch wirksam wurden und von dort her auf die Theologie zurückwirken konnten. Xavier Tilliette hat in seinen beiden Büchern »Le Christ des Philosophes«[7] und »Le Christ de la Philosophie«[8] die mannigfachen Formen, in denen Philosophen im Lichte des Christus-Dogmas und seiner biblischen Quellen neue Wege der philosophischen Theologie und Anthropologie gefunden haben, gesammelt, gesichtet und kritisch gewürdigt[9].

Christologie und Trinitätstheologie werden auf solche Weise nicht »fideistisch« zu Prämissen im philosophischen Argument gemacht; aber sie bewähren sich, im Sinne der bekannten Habilitationsthesen von Franz Brentano, als »Leitsterne«, die – nicht im Begründungs- wohl aber im Entdeckungszusammenhang – deutlich machen, von welcher Art philosophische Begriffe sein müssen, wenn sie jenen Bezug zur Geschichte gewinnen wollen, der aus rein innerphilosophischen Gründen von ihnen verlangt werden muß.

Daß die Theologie auch der Philosophie bei ihrer Bemühung um ein besseres Verständnis dessen, was die Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« intendieren, derartige weitertreibende Impulse vermitteln kann, ergibt sich aus ihrer eigenen Aufgabe: von dem Christus zu sprechen, der nicht nur als ein »Lehrer ewiger Wahrheiten« aufgetreten ist, sondern als Mittler der richtenden und rettenden Wirksamkeit des Vaters in einer konkreten historischen Stunde.

Denn der Christus, von dem die christliche Botschaft spricht, ist offensichtlich der »ausgezeichnete Fall«, auf den der Begriff der »Person«, wie er soeben umrissen wurde, in höchstem Maße zutrifft: Er hat sich in Freiheit an die Menschen, mit denen er in einen Dialog eintrat, gebunden; an seinem Schicksal, das ihn zum Tod am Kreuze geführt hat, läßt sich exemplarisch ablesen, was es bedeutet, die bedrohlichen Kontingenzen, die sich aus diesem dialogischen Verhältnis ergeben, auf sich zu nehmen; und er hat sich dieses Schicksal, das ihm zunächst von außen widerfuhr, als seine eigene Geschichte an-

[7] X. Tilliette, Le Christ des philosophes, in drei Teilen Paris 1974–1973, in einem Band Paris 1993.

[8] X. Tilliette, Le Christ de la Philosophie, Paris 1990, deutsch unter dem Titel »Philosophische Christologie«, Freiburg 1998.

[9] Vgl. dazu meine Rezension in: Theologische Literaturzeitung 124 [1999] 1270–1273.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geeignet, sodaß er, nachösterlich, seine Jünger zu verstehen lehrte, daß er »all dies leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen«. Fragt man aber nach seiner »Natur«, also nach dem »Prinzip«, das derartige Weisen des Tuns und Leidens möglich gemacht hat, dann gilt auch von ihr im höchsten Maße, was soeben von der »Natur« eines jeden zu personalem Verhalten fähigen Wesens gesagt worden ist: Nur für ein Wesen, dessen Natur apriori nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter hat, ist ein solches freies Eintreten in die Geschichte und damit in die bedrohlichen Kontingenzen der Begegnung mit fremder Wirklichkeit möglich.

Was mit dem nun mehrfach gebrauchten Ausdruck »im höchsten Maße« gemeint ist, läßt sich zunächst nur theologisch aussprechen. Dazu freilich erweisen sich Begriffe, die einer philosophischen Theorie des Dialogs entstammen, als besonders geeignet: Die Natur des Christus ist im ausgezeichneten Sinne dialogischer Art, weil der Dialog mit dem Vater nicht sekundär zum Seinsakt dieser beiden Personen hinzutritt, sondern deren ganzes Sein apriori bestimmt. Deshalb ist die primäre Aussage über die Natur des Christus: Das Prinzip seiner Akte ist jenes dialogische Wechselverhältnis zum Vater, das den Sohn erst zum Sohn, aber auch den Vater erst zum Vater macht und insofern der Differenz und Korrelation (der »oppositio correlativa«) der Personen, sie konstituierend, vorausliegt. Es ist daher die eine und identische Natur, aus der die Akte dieser beiden Personen gemeinsam hervorgehen. Dieser innertrinitarische Dialog, der für den Sohn wie den Vater konstitutiv und daher wesensnotwendig ist, ist der Möglichkeitsgrund für den geschichtlichen Dialog des Christus mit den sündigen, dem Tode verfallenen Menschen, in den er in einem Akt ungenötigter Freiheit eingetreten ist. Dieser Dialog bleibt kontingent und durch keine Wesensnotwendigkeit vorgezeichnet. Aber der für den Sohn wie für den Vater wesens-konstitutive und daher notwendige innertrinitarische Dialog ist zugleich der Möglichkeitsgrund der kontingenten Geschichte, in die der Sohn freiwillig eintrat und in der er zugleich die Geschichte der ganzen Menschheit zu der seinen gemacht hat. Und diese Aneignung der Geschichte jedes einzelnen Menschen und der gesamten Menschheit ist in solchem Maße konstitutiv für das Tun und Leiden des Christus, daß man davon sprechen kann und muß, der habe »die menschliche Natur angenommen«. Das freiwillig eingegangene dialogische Verhältnis zum Menschen ist für ihn – »neben« dem dialogischen Verhältnis zum Vater und durch dieses ermöglicht – zum zweiten »Principium

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

actuum«, zum zweiten »inneren Leben« geworden, das sich in all seinem Tun und Leiden seinen Ausdruck verschafft.

Von hier aus läßt sich das, was der Ausdruck »im höchsten Maße« meint, auch philosophisch aussprechen: Der Versuch der Theologen, die Begriffe »Person« und »Natur« so zu gebrauchen, daß sie das besondere Verhältnis des Christus zur Geschichte begreiflich machen, macht zugleich dem Philosophen deutlich, von welcher Art seine Begriffe sein müssen, wenn sie ihrer eigenen Aufgabe gerecht werden sollen. Denn es hat sich gezeigt: Es ist eine innerphilosophische Aufgabe, jene relative Ferne gegenüber der Geschichte zu überwinden, die den philosophischen Begriffen und »Wesens-Aussagen« nicht selten anhaftet. Deshalb wurde soeben, mit Bezug auf die Begriffe »Person« und »Natur«, eine Neubestimmung vorgeschlagen: »Person ist ein Wesen, das sich die Kontingenzen seines Dialogs mit der Weltwirklichkeit als seine eigene Geschichte aneignen kann. Die Natur eines solchen Wesens ist jener Selbstvollzug, aus dem diese Fähigkeit zur Geschichte hervorgeht«. Was jedoch diese abstrakten Formulierungen in concreto bedeuten, läßt sich an den besonderen Aufgaben einer Kreuzes-Theologie exemplarisch ablesen. Wo philosophisch und abstrakt von »Kontingenzen des Dialogs mit der Weltwirklichkeit« gesprochen wird, spricht die Theologie konkret vom Kreuz Jesu als der Weise, wie der Dialog mit den sündigen Menschen in einer sündigen Welt diesen einen Menschen in den Tod geführt hat. Und wo philosophisch abstrakt von der Aufgabe gesprochen wird, sich diese »Kontingenzen« als eigene Geschichte anzueignen, spricht die Theologie konkret vom Gehorsam des leidenden Gottesknechts, der den Weg in diesen Tod als seine Berufung erkannt und angenommen hat. So wird die Theologia Crucis zunächst zur Bewährungsprobe allen theologischen Sprechens von Jesu Person und Natur. Aber auch alle philosophischen Bemühungen, die Begriffe »Person« und »Natur«, »Freiheit« und »Geschichte« ins rechte Verhältnis zu setzen, werden sich daran messen lassen müssen, ob sie auch dann noch angemessen erscheinen, wenn philosophisch versucht wird, sie auf ähnliche Weise auf die Konkretheit der Geschichte anzuwenden.

Die Weise, wie die Theologie der Philosophie derartige Impulse vermitteln konnte, läßt sich an Beispielen aus der Philosophiegeschichte deutlich machen. Unter diesen spielt, wie sogleich zu zeigen sein wird, Hegel eine herausragende Rolle.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

b) Philosophiehistorische Beispiele

Nicht selten hat die Verkündigung von Christi Tod und Auferstehung, aber auch das christologische Dogma von den zwei Naturen in der einen Person Christi und das trinitarische Dogma von den drei Personen in der einen Natur Gottes Philosophen zu neuen Weisen des Nachdenkens über Gott und den Menschen angeregt. Es muß an dieser Stelle genügen, auf zwei Beispiele wenigstens hinzuweisen: auf Schellings Verständnis der göttlichen und der menschlichen Freiheit und auf Hegels Geist-Metaphysik.

Für Schelling war die »Kenosis-Theologie« des Hymnus aus dem Brief an die Philipper das maßgebende Beispiel dafür, daß Freiheit nur wirken kann, indem sie fremde Freiheit hervorruft, und daß sie deswegen den Charakter der »Selbst-Entleerung« hat, die dem Fremden Raum zu geben und gerade auf diese Weise interpersonal wirksame Neu-Anfänge zu setzen vermag. Für Hegel war der Prolog des Johannes-Evangeliums, der vom Logos spricht, der aus Gott hervorgeht und auf ihn hin gesprochen wird, der maßgebende Text, aus dem hervorgeht, daß der eine Gott, statt »tote Substanz« zu sein, ein inneres Leben enthält, das sich in innertrinitarischen »Hervorgängen« realisiert, sich in der »Hauchung« des Geistes vollendet und so die Geist-Mitteilung an den Menschen und vor allem an die Gemeinde der Glaubenden möglich macht. Der Satz des johanneischen Christus »Gott ist Geist«[10], verknüpft mit der trinitätstheologischen Aussage, daß die »Hauchung« des Geistes den letzten der innertrinitarischen »Hervorgänge« darstellt, wurde für ihn zum Anlaß, das »Wesen« Gottes als ein Leben zu bestimmen, in welchem Gott als der Vater sich auf das ihm zugehörige Andere (das »Andere seiner selbst«) bezieht und so in der Abfolge seiner inneren Hervorbringungen sich selbst realisiert und zum Bewußtsein seiner selbst gelangt (»zu sich selber kommt«).

Freilich haben sich die Philosophen nicht selten gerade deswegen für das christologische Dogma und für seine biblischen Quellen interessiert, weil sie darin Wesens-Sachverhalte ausgedrückt fanden, die geeignet sind, sowohl der philosophischen Theologie als auch der philosophischen Anthropologie neue Wege aufzuschließen. Das macht die Frage umso dringlicher: Können philosophische Begriffe, gegebenenfalls in geeigneter Umprägung, dazu dienen, nicht nur

[10] Joh 4,24.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ewige Wesens-Sachverhalte zu beschreiben, sondern zugleich ein konkretes und unverwechselbares Ereignis inmitten der Geschichte zu deuten: den Tod und die Auferweckung Jesu? Und können von der Christus-Verkündigung Impulse ausgehen, die die Philosophie zu der Entdeckung veranlassen, daß eine solche Neuprägung ihrer Begriffe (z. B. der Begriffe »Person« und »Natur«) nicht nur ein Dienst an der Theologie ist, sondern in ihrem eigenen, innerphilosophischen Interesse liegt?

Im Zusammenhang der hier vorgetragenen Überlegungen gewinnen diese Fragen besonderes Gewicht. Theologisch nämlich ist zu fragen: Sind derartige philosophische Aneignungsversuche geeignet, der Christologie und der mit ihr verbundenen Trinitätslehre den Bezug zur historischen Konkretheit und Einmaligkeit des Lebens, Leidens und der Auferweckung Jesu zu wahren? Oder verwandeln sie die apostolische »Katangelía« in die bloße Angabe eines Beispiels für ewige Wesens-Sachverhalte? Und da sich gezeigt hat, daß auf der Verbindung von historischer Konkretheit und universalem Geltungsanspruch die »Torheit« beruht, die »die Griechen« in dieser Botschaft wahrzunehmen meinten, kann die Frage auch so gestellt werden: Wird durch derartige philosophische Aneignungsversuche die Botschaft von Jesu Kreuz – und präziser: der Skandal dieser Botschaft – »leer gemacht«? Vor einer solchen »Entleerung« der Kreuzesbotschaft und ihrer »Torheit« hat der Apostel Paulus gewarnt[11]. Angesichts dieser Warnung werden theologisch zwei Fragen gestellt werden müssen: Kann man das Wort vom Kreuz und die Wirklichkeit, die damit gemeint ist, zum Gegenstand theologischer oder gar philosophischer Argumentation machen, ohne daß es dadurch »leer« wird? Kann man es zum hermeneutischen Prinzip eines Selbst- und Weltverständnisses erklären, ohne daß es aufhört, ein »Skandal« zu sein?

Philosophisch aber werden diese kritischen Fragen deswegen bedeutsam, weil sie sich auf die Anwendung metaphysischer Begriffe beziehen (»Natur« und »Person«, aber auch »Geist«, »Leben« und »Freiheit«) und damit zugleich die allgemeinere Frage implizieren, ob die Entfremdung gegenüber der Geschichte das unausweichliche Schicksal jeder Theologie und Philosophie ist, die sich derartiger Begriffe bedient. Muß eine Transzendentalphilosophie der hier vorgeschlagenen Art, die die Erfahrung als einen »Dialog mit der Wirk-

[11] 1 Kor 1,17; Gal 5,11.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichkeit« versteht, der durch das vorantreibende Moment der »Veritas semper maior« in Gang gehalten wird, auf den Gebrauch metaphysischer Begriffe konsequent verzichten? Was aber kann eine Philosophie (und auch eine Theologie) noch sagen, wenn sie auf den Gebrauch aller derartigen Begriffe konsequent verzichten will? Steht sie vor dem Dilemma, entweder, solche Begriffe gebrauchend, ihr Thema, die vorantreibende Kraft der Veritas semper maior, zu verlieren, oder, auf solche Begriffe verzichtend, sich selber sprachlos und stumm zu machen?

Die Frage, ob ein metaphysisches Sprechen von Gott und von Christus das Kreuz und seinen Skandal »leer macht«, impliziert so die allgemeinere Frage, ob der Gebrauch metaphysischer Begriffe überhaupt die »Para-Doxía«, die über die jeweilige Weise des Auffassens (déchesthai) hinaustreibende Kraft der »je größeren Wahrheit«, entschärft und dadurch wirkungslos macht. Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei an dieser Stelle hinzugefügt: Es kann sich nicht darum handeln, das Skándalon Crucis zu einem austauschbaren Beispiel für vorantreibende Paradoxien zu machen; aber sehr wohl kann gefragt werden, ob ein *Denken*, das dieses Skándalon »entleert«, nicht ein Beispiel für ein *Denken* solcher Art ist, daß es die Paradoxien unserer Erfahrung entschärft und der Wahrheit ihre vorantreibende Kraft raubt. Nicht das Kreuz selbst, wohl aber das Denken, das sich dieses Kreuz zum Gegenstand macht, kann als ein Beispiel für die Bemühung aufgefaßt werden, der Paradoxie als der Erscheinungsgestalt der Veritas semper maior gerecht zu werden, ohne auf Aussagen und deren argumentative Rechtfertigung zu verzichten. Es wird sich zeigen, daß in diesem Zusammenhang Hegels Versuch einer philosophischen »Theologia Crucis« sowohl speziell theologische als auch allgemein philosophische Bedeutung gewinnt. An diesem Versuch lassen sich die Chancen, aber auch die methodischen Gefahren besonders deutlich ablesen, die sich aus der philosophischen Aneignung theologischer Begriffe ergeben. Deshalb wird auch jeder von Hegel abweichende Versuch einer solchen Aneignung an Hegel kritisch zu messen sein. Es ist, wie sogleich zu zeigen sein wird, nötig, über Hegel hinauszugehen; aber es wäre verfehlt, methodisch hinter ihn zurückzufallen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

c) *Ein exemplarischer Aneignungsversuch: Hegels Dialektik als »Theologia Crucis«*

(Der folgende Abschnitt gibt auszugsweise einen Gedankengang wieder, den ich ausführlicher in meinem Artikel »Theologia Crucis – ein widersprüchlicher Begriff?« dargelegt habe. Der Artikel ist in der Festschrift für Bischof Hubert Luthe erschienen, der die Warnung des Apostels Paulus »Non evacuetur Crux« zu seinem Wappenspruch gemacht hat[12].)

Hegel unterscheidet sich von anderen Philosophen dadurch, daß sein metaphysisches Denken sich niemals der Geschichte entfremdet, sondern bestrebt ist, diese bis in alle ihm bekannten Einzelheiten hinein philosophisch zu deuten. Es wird zu zeigen sein, daß es die christliche Botschaft gewesen ist, die ihn zu dieser philosophischen Hochschätzung der Geschichte veranlaßt hat, und daß insbesondere die Botschaft vom Kreuz, die sonst »den Griechen eine Torheit« gewesen ist, für ihn zum Impuls für eine »Umgestaltung im Denken« geworden ist.

α) Vom »historischen« zum »Speculativen Charfreitag«

Das Kreuz Jesu ist, wie man an Hegels früher Schrift »Glauben und Wissen« ablesen kann, jenes Thema gewesen, an dem er die Notwendigkeit entdeckt hat, alles Wirkliche, aber auch das Denken, dialektisch zu begreifen. Kant, Jacobi und Fichte, denen diese kritische Studie gewidmet ist, haben die »wahre Philosophie« nur vorbereitet, aber noch nicht zustandegebracht. Deren Aufgabe aber besteht darin, »den speculativen Charfreitag, der sonst historisch war, und diesen selbst, in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wieder her[zustellen]«[13]. »Gottlosigkeit« meint an dieser Stelle nicht den Mangel an Gottesverehrung, sondern die Gottesferne in einer Welt, in der »Gott selbst tot« ist. Erst in späteren Schriften, in denen dieser Ausdruck wiederkehrt, merkt Hegel ausdrücklich an, daß er damit ein Karfreitagslied zitiert: »O große Not; Gott selbst ist tot«[14]. Der »unendliche Schmerz« über den »Tod Gottes« am »historischen Charfreitag« ist »das Gefühl, worauf die Religion der neuen Zeit be-

[12] R. Schaeffler, »Theologia Crucis« – ein widersprüchlicher Begriff? Oder: Von der Torheit des Kreuzes und der Klugheit der Theologie, in: G. Berghaus/ B. Hermans [Hrsg.] Kreuzungen, Festschrift für Bischof Dr. H. Luthe, Mülheim/Ruhr 2002, 233–248.

[13] G. W. F. Hegel, Wissen und Glauben, Ausg. Glockner I,433.

[14] So z. B.: Philos. d. Religion, Ausg.Glockner XVI, 306.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ruht«[15]. Zum »spekulativen Charfreitag« wird der bislang nur »historische« dadurch, daß die beiden Momente des Kreuzes Jesu in ihrer allgemeinen Bedeutung erfaßt werden. Das Kreuz ist »Negation« im radikalsten Sinne; und zugleich ist es, als »Negation der Negation« und näherhin als »Tod des Todes«[16], das im höchsten Sinne Emporhebende und Bewahrende, durch das die gesamte bisherige Geschichte der Religion, ja der Menschheit, auf eine neue Ebene gehoben und vor dem Untergang errettet wird.

Das Denken aber, das diesem Ereignis gerecht werden will, muß seinerseits ein dialektisches Denken sein: Zunächst muß es jene Dialektik nachzeichnen, der die dreifache Bedeutung des Wortes »aufheben« entspricht, als negieren, emporheben und aufbewahren. Vor allem aber muß es sich zu einer neuen Weise des Begreifens erheben. Der Begriff, der dieses verwandelte Denken auszeichnet, ist nicht die »Allgemeinvorstellung«, die umso ärmer an Inhalt wird, je höher sie sich zur Allgemeinheit erhebt, sondern der inhaltsgefüllte Begriff, der das jeweils Konkrete in seiner individuellen Unverwechselbarkeit aus dem »lebendigen« Zusammenhang der Geschichte begreift[17]. Die Metamorphose des Denkens, die durch diesen Inhalt notwendig gemacht wird, ist seine Wendung vom Abstrakt-Allgemeinen zum Konkret-Historischen und zu dem dialektischen Prozeß, in dem es mitsamt seinen Gegenständen seine Stelle findet.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung gestattet: Es ist erstaunlich, daß ein anderer biblisch bezeugter Sachverhalt in Hegels Texten kaum Beachtung findet, obgleich er als ausgezeichnetes Beispiel für die von ihm beschriebene Dialektik hätte fungieren können: das Verhältnis von Gesetz und Evangelium. Nach einem Wort aus dem Brief an die Epheser hat Christus durch sein am Kreuz vergossenes Blut »das Gesetz der Gebote abgetan« (katargésas); dagegen sagt Jesus im Evangelium nach Matthäus, er sei »nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zur Vollendung zu führen«[18]. Beide Aussagen sind nur dann miteinander vereinbar, wenn das »Abgetane« gleichwohl nicht »aufgelöst« ist, oder, mit Hegel gesprochen, wenn es als das Negierte (»Abgetane«) zugleich auf eine höhere Ebene emporgehoben (»zur Vollendung geführt«) und gerade so erhalten worden

[15] Wissen und Glauben a. a. .O. 433.
[16] Philos. d. Religion. a. a. .O. 301.
[17] G. W. F. Hegel, Heidelberger Enzyklopädie §113, Ausg.Glockner VI, 99–101.
[18] Mt 5,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ist. Die dreifache Bedeutung des deutschen Wortes »aufheben«: negieren, emporheben und aufbewahren, trifft auf das so verstandene »Gesetz« in ausgezeichnetem Maße zu.

Fragt man nun, mit Hegel, nach dem Prinzip, aus dem sich die dialektische Natur sowohl des Geschichtsprozesses als auch des ihm entsprechenden Denkens ergibt, dann lautet die Antwort: Es ist die Natur Gottes als Geist (gemäß dem johanneischen Jesuswort »Gott ist Geist«[19]), aber nicht im Sinne leerer Intellektualität, sondern in dem neuen Sinne, in dem Gottes Geistnatur erst »im Christentum offenbargemacht ist«[20]. Gott ist Geist in seiner vorbehaltlosen Selbsthingabe, zunächst an den Sohn in seiner Verschiedenheit vom Vater, dann durch den Sohn an die Welt bis zur völligen Selbst-Entleerung des »Gottestodes« am Kreuz und zur Selbstmitteilung dieses Geistes an die glaubende Gemeinde[21]. Was der Satz »Gott ist Geist«, so verstanden, bedeutet, ist erst im Kreuzestode Jesu »offenbargemacht« worden. Auf solche Weise dient die gesamte dialektische Philosophie Hegels unter Einschluß seiner Geist-Metaphysik einer Metamorphose des Denkens, die notwendig ist, »ut non evacuetur Crux«.

β) Eine kritische Zwischenbilanz

Der soeben gebotenen Skizze der Kreuzestheologie Hegels sind zwei Fragen vorangestellt worden, die erste im Blick auf 1 Kor 1,17, die zweite im Blick auf Gal 5,11. Die erste dieser Fragen lautete: Kann man das Wort vom Kreuz und die Wirklichkeit, die damit gemeint ist, zum Gegenstand theologischer oder gar philosophischer Argumentation machen, ohne daß es dadurch »leer« wird? Auf diese Frage kann zunächst geantwortet werden: Hegels Philosophie unterliegt nicht dem Verdacht, das Wort vom Kreuz zu einem inhaltslosen und damit zugleich wirkungslosen Wort zu machen. Freilich meldet sich an dieser Stelle ein erstes theologisches Bedenken: Wird das Wort vom Kreuz, wenn ein Philosoph es sich auf solche Weise aneignet, nicht doch wieder zu einem Wort der »Menschenweisheit« gemacht? Und diesem theologischen Bedenken korrespondiert ein philosophisches: Gesetzt, es sei möglich, auf philosophischem Wege zu erkennen, daß »Gott Geist ist«, und man könne das Wesen des Geistes dar-

[19] Joh 4,24.
[20] G. W. F. Hegel, Philosophie der Geschichte, Ausg.Glockner XI,415.
[21] Philos. d. Religion, a. a. .O. 300 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

in sehen, daß er sein Wesen nur in der vorbehaltlosen Selbsthingabe realisieren kann, wird damit nicht ein Wissen beansprucht, das das Ganze der Geschichte aus ihrem Prinzip begreift und so aufhört, suchende »Liebe zur Weisheit« zu sein, und statt dessen zur »Weisheit« geworden ist? Und geht einer solchermaßen beanspruchten »Weisheit« nicht die Beziehung zur vorantreibenden Kraft der »Veritas semper maior« verloren?

Nun hat Hegel auf diese Frage eine Antwort bereit, und auch sie stützt sich auf biblische Aussagen. Wohl ruft Paulus im Römerbrief aus: »Wie unerforschlich sind seine [Gottes] Entscheidungen, wie unaufspürbar seine Wege!«[22]. Aber an anderer Stelle gibt der Apostel selber die Antwort. »Wer unter den Menschen weiß, was des Menschen ist, wenn nicht der Geist des Menschen, der in ihm ist? Ebenso weiß niemand, was Gottes ist, wenn nicht der Geist Gottes. Wir aber haben […] den Geist empfangen, der aus Gott ist«[23]. Und wie ein Echo auf die rhetorische Frage von Rom 11, wer die Tiefen der Gottheit erforschen könne, klingt die Antwort im Brief an die Korinther[24]: »Der Geist erforscht alles, sogar die Tiefen der Gottheit«.

Nun macht das Selbst-Wissen Gottes auch vor dem Kreuze nicht Halt. Gott weiß, was das Kreuz »für ihn« ist: die unüberbietbare Gestalt seiner Selbsthingabe, durch die er inmitten der Zeit sein Wesen offenbar gemacht hat, Geist und deswegen Fähigkeit zur absoluten Selbsthingabe, also Liebe zu sein. Alle menschliche Kreuzestheologie, auch und gerade die Hegels, ist darum erst durch jene Geistsendung möglich geworden, die nach Jesu eigenen Worten erst geschehen konnte, als er »hingegangen« war[25]. Auf diesen Zusammenhang weist Hegel ausdrücklich hin[26]. Daraus aber resultiert ein Wechselverhältnis: Man muß »im Geiste« sprechen, wenn man angemessen vom Kreuz Jesu sprechen will; und man muß vom Kreuz Jesu sprechen, wenn man die Sendung des Geistes verstehen will. »Geistmetaphysik« und »Theologia Crucis« schließen sich gegenseitig ein.

Daraus zieht Hegel die Folgerung: Wenn die Geistsendung, die nach Jesu eigener Aussage erst durch seinen Kreuzestod möglich geworden ist, kein bloß innerkirchliches, sondern ein wahrhaft welt-

[22] Röm 11,33.
[23] 1 Kor 2,11 f.
[24] 1 Kor 2,10.
[25] Joh 16,7.
[26] Philos. d. Geschichte, a. a. .O. 417.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

geschichtliches Ereignis gewesen ist, dann beschränkt ihre Wirkung sich nicht auf Gottesdienst und Frömmigkeit der Glaubenden, sondern hat eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« bewirkt, von der auch das Philosophieren betroffen wird. Auch das philosophische Denken ist, in der weltgeschichtlichen Zeit »nach Pfingsten«, ein Denken aus der Kraft der Selbstmitteilung Gottes im Geiste geworden; damit aber hat es Anteil gewonnen an der Weise, wie der Geist Gottes sich im menschlichen Geist zu erkennen gibt. Daraus ergibt sich zugleich die Antwort auf die erste der eingangs gestellten Fragen: Verwandelt eine solche Philosophie nicht die Botschaft vom Kreuz in »Menschenweisheit«? Die Antwort auf diese Frage lautet: Gott, der »nur durch sich selbst erkannt werden kann« (»Deus non cognoscitur nisi per seipsum«), hat den Menschen durch die Sendung des Geistes Anteil an seinem eigenen Selbst-Wissen gegeben, das allein »weiß, was Gottes ist«. Für eine »Menschenweisheit«, die mit der »Weisheit Gottes« konkurrieren oder sich gar gegen sie auflehnen könnte, bleibt innerhalb eines solchen »geistgewirkten Wissens« kein Raum.

Daraus ergibt sich zugleich eine erste Antwort auf die soeben vorgebrachte philosophische Einrede: Hegel erhebt in der Tat den Anspruch, von der »Liebe zur Weisheit« zu dieser selbst übergegangen zu sein[27]. Aber er tut dies nicht, wie man ihm oft unterstellt hat, deswegen, weil er meinte, als Person oder auch als Bürger des nachrevolutionären Zeitalters am Ende der Geschichte zu stehen, sondern weil in Christus die »Fülle der Zeiten« gekommen ist[28], und weil er in seinem Philosophieren nur dasjenige auf den Begriff bringen will, was in Christus schon geschehen ist. In diesem Sinne haben auch die Kirchenväter, auf die Hegel sich gerne beruft, keine Scheu gezeigt, die Botschaft von Christus als die »wahre Philosophie« und diese als »Weisheit« zu bezeichnen. Freilich wird der Philosoph fragen müssen, ob ihm eine solche theologische Rechtfertigung des Anspruchs genügt, von der Philo-Sophia zur Weisheit übergegangen zu sein. Denn hier wiederholt sich, philosophisch gewendet, die These der Theologen, in Christus sei, wenn auch verborgenerweise, die gesamte Zeit und Geschichte schon in ihre Fülle gelangt (»die Zeit erfüllet«). Diese Aussage, so unvermeidlich sie im theologischen Zusammenhang sein mag, ist schon für die Theologen angesichts der

[27] G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Ausg. Glockner II,14.
[28] Gal 4,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

2000 Jahre, die die Geschichte post Christum weitergegangen ist, mit vielen Problemen belastet. (Welche Schwierigkeiten für die Theologie durch die »Verzögerung« der Wiederkunft Christi entstanden sind, ist bekannt.) Vollends fragwürdig jedoch wird Hegels Verfahren, aus dieser theologischen These die geschichtsphilosophische Folgerung zu ziehen, alle Ereignisse in der Geschichte, auch die ganz »profanen«, ließen sich als Explikationen jener einen in Christus geschehenen Offenbarung begreifen, daß »Gott Geist sei«, und daß dieser Geist den gesamten Weltlauf bestimme.

Dieser philosophische Einwand verweist auf die zweite der eingangs gestellten theologischen Fragen zurück: Kann man das Wort vom Kreuz zum hermeneutischen Prinzip eines Selbst- und Weltverständnisses erklären, ohne daß es aufhört, ein »Skandal« zu sein? Die Antwort auf diese Frage ist weit weniger eindeutig. Selbst das Wort vom »Tode Gottes« verliert bei Hegel den Charakter des Skandalösen, sofern er diesen Tod als die unüberbietbare Erscheinungsgestalt jener Selbsthingabe in die »Negation seiner selbst« versteht, die, nach seiner Überzeugung, das Wesen des Geistes und darum auch das Wesen Gottes ausmacht. Skandalös ist dieses Wort vom Kreuz nur für die, die nicht zur Einsicht gelangt sind. Und so könnte Hegel, auch wenn er diese Bibelstelle nicht zitiert, für sich die Seligpreisung Jesu in Anspruch nehmen: »Selig, wer sich an mir nicht skandalisiert«[29].

An dieser Stelle freilich meldet sich ein zweites philosophisches Bedenken: Gesetzt, es gebe eine Philosophie, die von einem inmitten der Zeit schon geschehenen »Eschaton« ausgeht, liegt dann der wahre Skandal nicht darin, daß der empirisch feststellbare Geschichtsverlauf nichts von dem »schon herbeigekommenen Ende« erkennen läßt? Und hat diese Divergenz zwischen eschatologischer Verkündigung und empirischer Geschichtserfahrung nicht zur Folge, daß eine Theorie, die von diesem Ende her das Ganze der Geschichte zu überblicken meint, sich auf unvermeidliche Weise als »Kind ihrer Zeit« mit all ihren Befangenheiten und sogar Verblendungen erweist? Muß nicht, um den philosophischen Einwand mit dem theologischen zu verbinden, eine Theologia Crucis der Tatsache Rechnung tragen, daß der Anspruch des Wortes vom Kreuz, von dem »Sieg« zu sprechen, durch den »diese Welt überwunden ist«, angesichts der historischen Tatsächlichkeit der Welt immer wieder und unvermeidlich in

[29] Mt 11,6, Luk 7,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

philosophischer Hinsicht als »Torheit«, in religiöser Hinsicht als »Skandalon« erscheinen? Und muß diese Botschaft nicht jedem Versuch widerstehen, ihr diesen Charakter der Torheit und des Skandals zu nehmen, »ut non evacuetur scandalon Crucis«?

3. Ein Ausblick: »Natur«, »Person«, »Geschichte« und die Dialektik der Freiheit

a) Zum erreichten Problemstand

Von Hegel mußte im letzten Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen die Rede sein, weil an ihm auf exemplarische Weise die Impulse beobachtet werden können, die von der Theologie ausgingen und einen Philosophen zur Umgestaltung seiner Begriffe veranlaßt haben. Hegel hat wie kein anderer Philosoph den »Charfreitag« ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit gerückt. Damit hat er nicht nur ein bestimmtes historisches Ereignis, den Tod Jesu, und zugleich dessen theologische Deutung als »Mors mortis« zum Prüfstein seiner Begriffsbildung gemacht, sondern damit zugleich ein neues Verständnis von der Aufgabe des Begreifens überhaupt gewonnen. Begriffe sind nicht »abstrakte Allgemeinvorstellungen«, die von den historischen Differenzen abstrahieren; sie sind vielmehr dazu bestimmt, jene innere Dialektik des Wirklichen nachzuzeichnen, kraft derer sich jedes »Sein« von sich her zur geschichtlichen Entfaltung bestimmt.

Das eröffnete ihm die Möglichkeit, jene relative Ferne gegenüber der Geschichte zu überwinden, die dem traditionellen Gebrauch der Begriffe »Natur« und »Person« eigen ist; und nur wenn diese Geschichts-Ferne überwunden werden kann, ist es möglich, jene kritischen Anfragen zu prüfen, die teils von Philosophen, teils von Theologen an den theologischen Gebrauch dieser Begriffe gerichtet werden (s. o. S. 308 ff.).

Der traditionelle Gebrauch dieser Begriffe wird dieser Anforderung nicht gerecht. Der Begriff der »Natur« (»das Wesen eines Seienden, sofern aus ihm all seine Akte hervorgehen«) scheint dasjenige an einem Seienden zu benennen, was über allen historischen Wandel erhaben ist. Der Begriff der »Person« aber benennt ein Identifikationsprinzip, das es gestattet, die unterschiedlichsten Weisen des Tuns und Leidens dem stets gleichen Subjekt zuzuschreiben. So scheint auch dieser Begriff einen Inhalt zu beschreiben, der von allem histo-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rischen Wandel unbetroffen bleibt. Beide Begriffe benennen je auf ihre Art den Möglichkeitsgrund, der aller Veränderung (allen »actus secundi«) vorausliegt und ebendeshalb nicht selber der Veränderung unterliegt. Wird daher die Geschichte als der Gesamtzusammenhang aller Veränderungen verstanden, dann scheint die »Natur« eines Seienden ebenso wie die »Person« eines Menschen außerhalb aller Geschichte zu stehen. Das gilt in ausgezeichnetem Maße für die Natur Gottes: die Ewigkeit im Unterschied von aller Zeitlichkeit und Veränderlichkeit gilt als das Merkmal des göttlichen Wesens, das in allen Weisen des göttlichen Handelns seinen Ausdruck findet (Gott handelt stets »nach seinem ew'gen Rat«). Und es gilt deshalb in ebenso ausgezeichnetem Maße von der göttlichen Person. »Himmel und Erde vergehen wie ein Gewand. Du aber bleibst, und Deine Jahre altern nicht«[30]. Aber es gilt, wenn auch in anderer Weise, auch vom Menschen. So lange er lebt, bleibt er, was er ist (ein Mensch) und derjenige, der er ist (diese bestimmte Person). Er (oder in traditioneller Ausdrucksweise: Das an ihm, was sterblich ist) kann untergehen; aber solange er da ist, kann er nicht aufhören, ein Mensch zu sein und diese bestimmte Person zu sein. Alle Veränderung und damit alle Geschichte bleibt, so scheint es, für die Natur und für die Person nicht nur Gottes, sondern auch des Menschen akzidentell.

Nun hat sich an einer früheren Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang gezeigt: Begriffe der christlichen Theologie müssen sich dadurch bewähren, daß sie zu jener »eschatologischen Zeitansage« beitragen, die im Zentrum der christlichen Verkündigung steht (s. o. S. 261 ff.). Deshalb konnte es zweifelhaft erscheinen, ob die Begriffe »Natur« und »Person«, die in ihrem traditionellen Gebrauch von allem historisch Veränderlichen absehen, sich für eine theologische Verwendung eignen. Daraus erklärt sich die Zurückhaltung, mit der heute nicht wenige Theologen der »metaphysischen Christologie« begegnen, die in ihrem Zentrum auf dem Gebrauch dieser beiden Begriffe beruht.

Hegel dagegen gewann durch sein dialektisches Verständnis von Begriffen überhaupt die Möglichkeit, auch den Begriff der »Natur« so zu fassen, daß er in enge Beziehung zum Begriff der »Geschichte« trat. Das zeigt sich besonders deutlich an seinem Verständnis der »Natur Gottes«. Schon an früherer Stelle wurde seine Aussage zitiert: »Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen

[30] Ps 102, 28.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in der christlichen Religion offenbar«[31]. Und es ist der Tod Jesu, in welchem Gott sich als Geist, d. h. als zur reinen Selbsthingabe fähig, erwiesen hat. Durch diese Selbsthingabe Gottes, die im Tode Jesu geschah, wurden auch die, die an Jesus glauben, zu einem »Leben im Geiste« fähig gemacht. Ort dieses Lebens im Geiste ist die Gemeinde, der nach der Himnmelfahrt Jesu dieser Geist geschenkt worden ist. Dies alles aber geschah inmitten der Geschichte, »als die Zeit erfüllet war«[32]. Darum muß nicht nur die Natur Gottes in ihrer Beziehung zur Geschichte gesehen, sondern auch die Natur des Menschen so verstanden werden, daß begreiflich wird, wie er inmitten von Zeit und Geschichte das Geschenk des Geistes empfangen konnte. Nur so wurde er zum Glied einer Gemeinde der Liebenden – einer Gemeinde, die dazu bestimmt ist, sich zur Menschheit zu erweitern.

An diesem Beispiel konnte deutlich gemacht werden: Die Christus-Verkündigung hat zu denjenigen Impulsen gehört, die auch der Philosophie zu einer geschärften Sensibilität für das Geschichtliche verholfen haben. Daraus wird verständlich, daß auch von philosophischer Seite in jüngerer Zeit gegen die traditionelle, geschichtsferne Verwendung dieser beiden Begriffe Vorbehalte angemeldet werden; sie scheinen, wenn sie auf den Menschen angewandt werden, eine »Exterritorialität gegenüber der Geschichte« zu behaupten, der gegenüber alle Kontingenzen dieser Geschichte als akzidentell abgewertet werden. Das aber erscheint dem geschärften historischen Bewußtsein unserer Epoche als eine Illusion. Theologische und philosophische Argumente konvergieren also in der Forderung, die Begriffe »Natur« und »Person« kritisch daraufhin zu überprüfen, ob sie bei einer geeigneten Weiterentwicklung einem angemessenen Verständnis der Geschichte dienen oder im Wege stehen.

Gerade Hegels Versuch läßt freilich auch die methodischen Gefahren deutlich werden, die sich aus dem Bemühen ergeben können, Inhalte der christlichen Botschaft philosophisch anzueignen: Es handelt sich, philosophisch gesehen, um die Gefahr, die Geschichte als die notwendige Explikation des göttlichen Wesens zu begreifen und so ihre Kontingenz zum Vergessen zu bringen; und es handelt sich, theologisch gesehen, um die Gefahr, eine »Weisheit der Logoi«[33] zustandezubringen, die das Kreuz und vor allem seinen Skandal »ent-

[31] Philosophie der Geschichte, Ausg.Glockner XI, 415.
[32] Von Hegel zitiert a. a. .O. 410.
[33] 1 Kor 2,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

leeren« würde. Um diese Gefahren zu vermeiden, hat es sich als nötig erwiesen, bei der philosophischen Aneignung der christlichen Botschaft von Hegel abzuweichen. Diese Notwendigkeit ergab sich zunächst aus theologischen Gründen: Das Verhältnis zwischen einer Theologia Crucis und der Erfahrung der Geschichte muß anders bestimmt werden, als dies bei Hegel geschah. Das »Skandalöse« des Kreuzes besteht gerade darin, daß es als »jetzt« errungener Sieg über den »Fürsten dieser Welt«[34] verkündet sein will, während es in der empirischen Realität des Weltlaufs nicht nur als die »Niederlage« erscheint, in der Jesus sich gegenüber den geistlichen und weltlichen »Fürsten« als machtlos erwiesen hat, sondern darüber hinaus als ein – dem Augenschein nach – folgenloses Ereignis, über das der Gang der Geschichte unverändert hinweggeschritten ist. Selbst wer die Machtlosigkeit Jesu gegenüber den »Machthabern dieser Welt« als Folge einer freiwilligen »Selbst-Entleerung« begreift, hat damit das Ausbleiben empirisch feststellbarer Folgen nicht erklärt. An dieser Divergenz zwischen der Botschaft vom Kreuz als dem Sieg, kraft dessen »der Fürst dieser Welt jetzt (!) hinausgeworfen« ist, und der Erfahrung der Geschichte muß festgehalten werden, »ut non evacuetur scandalum Crucis«.

An diesen theologischen Grund aber schließt sich ein philosophischer an. Gerade Hegels Versuch, den Kreuzestod Jesu und die Sendung des Geistes in dem Sinne als das Eschaton zu verstehen, daß von ihm her das Ganze der Weltgeschichte auf sein bis dahin verborgenes Prinzip hin ausgelegt werden kann, muß als Warnung dienen. Es ist nicht möglich, die bleibende Verborgenheit zu überspringen, mit der sich die Herrschaft des göttlichen Geistes über die Geschichte unserem Auge entzieht. Die Deduktion der Weltgeschichte aus diesem »Prinzip« scheitert an den empirischen Tatsachen – auch wenn man mit Hegel feststellen mag, daß dies nicht gegen die These von dieser Weltherrschaft des Geistes, sondern gegen die Tatsachen spricht. Es ist »desto schlimmer für die Tatsachen«, wenn in ihnen von dieser Herrschaft des Geistes so wenig zu spüren ist. Aber an der Feststellung, daß es auch »post Christum passum et resuscitatum« derartig »schlimm« um die Tatsachen bestellt ist, führt auch eine noch so subtil ausgearbeitete Kreuzes-Theologie und Geist-Metaphysik nicht vorbei. Die Weltgeschichte, wie wir sie erfahren, kann nicht, wie Hegel meinte, als die fortschreitende »Aus-

[34] Joh 12,13.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

legung des [göttlichen] Geistes in die Zeit«[35] beschrieben werden, der die Liebe ist.

Man wird also von Hegels Deutung der Geschichte abweichen müssen. Aber auch ein solcher von Hegel abweichender Versuch muß sich in wichtigen Hinsichten an Hegel messen lassen. Die Begriffe, deren ein solcher neuer Versuch sich bedient, werden nicht weniger dialektischer Natur sein müssen als die Begriffe Hegels: In theologischer Hinsicht wird es sich nicht um abstrakte Allgemeinvorstellungen von der Herrschaft Gottes über die Welt handeln, sondern um konkrete Begriffe von der Geschichte, in der sich aus dem Wechselverhältnis von göttlichem Auftrag, menschlicher Sünde und göttlicher Gnade die jeweils konkreten Situationen ergeben, in denen das menschliche Tat-Zeugnis gefordert, aber auch möglich gemacht wird. Und diese Geschichte selbst muß als ein dialektisches Wechselverhältnis von Gottes Ja zur Schöpfung, dem Nein der menschlichen Schuld und des göttlichen Gerichts und der »Negation dieser Negation« durch die gnädige Zuwendung Gottes zu den Sündern beschrieben werden: zu jenen Sündern nämlich, die Gott in einer sündhaft gewordenen Welt zu Zeugen seines Heilswirkens berufen hat. In philosophischer Hinsicht aber wird es sich um Begriffe handeln, in denen die Dialektik der Freiheit zum Ausdruck kommt. Zur Freiheit nämlich gehört es, daß sie sich in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit so an das Kontingente binden kann, daß dieses für das Subjekt wesentlich wird. Nur so kann die dialogische Natur des Subjekts als das Prinzip aller seiner Akte im Dialog mit der begegnenden Weltwirklichkeit, vor allem mit fremden freien Subjekten wirksam und sichtbar werden.

Aus der Kritik an Hegel ergeben sich deswegen kritische Anfragen, die auch an jeden von Hegel abweichenden Versuch gerichtet werden müssen, mit Hilfe dialektischer Begriffe den Zusammenhang zwischen »Natur«, »Person« und »Freiheit« zu denken: Geschichte nämlich ergibt sich stets aus der freien Aneignung des Kontingenten. Muß aber nicht jeder Versuch, die Geschichte aus der »Natur« – sei es die Natur Gottes oder des Menschen – dialektisch herzuleiten, dazu führen, »den Anschein des Kontingenten aus der Geschichte zu entfernen«? Kann die Geschichte, in Übereinstimmung mit Hegel, dialektisch gedacht werden, ohne sie dadurch in die notwendige Selbst-Entfaltung der Natur aufzuheben? Die Antwort auf diese

[35] Philos. d. Geschichte, a. a. O. 111.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Frage hängt davon ab, ob es eine spezifische Dialektik der Freiheit gibt, die von der Dialektik des Wesens unterschieden und doch zugleich in Beziehung zu ihr gesehen werden kann.

b) Die Dialektik des Wesens und die Dialektik der Freiheit – oder: Prozeß und Geschichte

Freiheit, so wurde an früherer Stelle ausgeführt, muß als die Fähigkeit verstanden werden, sich auf die Kontingenz der eigenen Geschichte einzulassen (s. o. S. 340 ff.). Dies schließt, so wurde soeben ergänzend gesagt, die Bereitschaft ein, sich in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit so an das Kontingente zu binden, daß dieses für das Subjekt wesentlich wird. In dieser freien Bindung an die Kontingenz der Begegnung mit dem Wirklichen und damit an die Kontingenz der eigenen Geschichte liegt der Grund einer spezifischen Dialektik der Freiheit. Eine so verstandene Dialektik der Freiheit unterscheidet sich von derjenigen, die Hegel als das Grundgesetz alles Wirklichen entdeckt zu haben meinte, vor allem dadurch, daß sie einer anderen Art von Dialektik in deutlicher Unterschiedenheit gegenübertritt: der Dialektik notwendiger Prozesse.

Philosophiehistorisch geht diese Unterscheidung vor allem auf Schelling zurück, der im Sinne einer Programmformel den Satz aufgestellt hat: »Im Prozeß ist bloße Notwendigkeit; in der Geschichte ist Freiheit«[36]. Dabei ist das ausgezeichnete Beispiel für einen »Prozeß« das innere Leben der Gottheit, christlich gedeutet als der ewige und aus der Notwendigkeit des göttlichen Wesens sich ergebende Hervorgang (»Processio«) des Sohnes aus dem Vater und des Geistes aus beiden. Das ausgezeichnete Beispiel für einen freien Akt aber ist die Erschaffung der Welt und damit der Anfang der Offenbarung Gottes »nach außen« und zugleich der Geschichte[37]. Freilich muß bezweifelt werden, ob Schelling selbst an dieser seiner eigenen Unterscheidung mit hinlänglicher Konsequenz festgehalten hat; zu sehr hat auch er, nicht weniger als Hegel, die Geschichte als Explikation der innertrinitarischen »Processiones« gedeutet (daher seine an Joachim von Fiore gemahnende Lehre von den drei »Zeitaltern« der Geschichte, die als »Zeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes« den drei göttlichen Personen zugeordnet werden). Es wird zu prüfen sein,

[36] Schelling, Philosophie der Offenbarung, Ausg. Schröter VI,395.
[37] Vgl. a. a. O. 403.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ob eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, die geeignete Grundlage dafür bietet, sowohl Hegels als auch Schellings Impulse kritisch anzueignen und zugleich deren methodische Schwächen zu vermeiden.

Es gibt, so läßt sich von Hegel und Schelling lernen, eine Dialektik des Wesens, insofern die Natur jedes Seienden sich in die Korrelation unterschiedlicher, einander in Selbständigkeit gegenübertretender Momente entfaltet, die dem »actus essendi« den energetischen Charakter eines Lebensprozesses verleihen. Schon die Natur der unbelebten Materie entfaltet sich in den korrelativen Gegensatz von Gravitation und Trägheit, durch den die Gestirne in ihren Bahnen gehalten werden. Ähnliche Korrelationen von Momenten bestimmen den Seinsvollzug der belebten Materie mit der Scheidung und Zuordnung von »innen« und »außen«, das Leben des Bewußtseins mit seiner dialektischen Wechselbeziehung von Wissen und Gewußtem, aber auch das Leben der Gottheit in der »oppositio relativa« der göttlichen Personen. Alle diese Formen der Dialektik ergeben sich mit Notwendigkeit aus der Natur des jeweiligen Seienden und bestimmen deshalb mit gleicher Notwendigkeit den Ablauf der Prozesse, in denen diese Notwendigkeit sich manifestiert.

Nun gibt es, so ließe sich mit Hegel und gegen Schelling geltend machen, innerhalb dieser Prozesse eine eigene Art von Freiheit. Diese beginnt mit jener allgemeinen Form der Selbstbestimmung, kraft derer der »actus essendi« von jedem Seienden in unvertretbarer Eigentätigkeit vollzogen wird und, als »actus primus«, auch allen Fremdeinflüssen die Bedingungen vorzeichnet, unter denen allein sie in einer Abfolge von »actus secundi« rezipiert werden können. Eine höhere Stufe dieser Selbstbestimmung kennzeichnet die Akte der Selbstgestaltung und Selbstentfaltung des Lebendigen (»Vita est, quod ab intra movetur«). Eine weitere Stufe ist die Selbstbestimmung des Denkens und Wollens; denn zwar sind es immer die Gegenstände, die »uns zu denken geben« bzw. unser Wollen »motivieren«, also wörtlich: »in Bewegung setzen«, aber kein Akt des Denkens oder Wollens läßt sich als bloße »Folge« auf den Gegenstand als seine »Ursache« zurückführen; man muß schon in unvertretbarer Eigentätigkeit selber denken bzw. wollen, wenn wirkliche Gegenstände dem Verstande so gegenübertreten sollen, daß sie ihm »zu denken geben«, und wenn mögliche Gegenstände dem Willen so gegenübertreten sollen, daß sie ihn »motivieren«. Schließlich aber ist, innerhalb einer christlichen Trinitätslehre, das Verhältnis der drei

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

göttlichen Personen untereinander ein in höchstem Maße freies Verhältnis der gegenseitigen Selbsthingabe, auch wenn dieses Verhältnis sich mit Notwendigkeit aus dem Wesen der Gottheit ergibt.

Aber keine dieser Formen der Freiheit hat – und dies ist mit Schelling gegen Hegel geltend zu machen – den Charakter der Wahlfreiheit. So hat, um sogleich den für die hier erörterte Problematik wichtigsten Punkt zu nennen, der göttliche Vater sich nicht in einem Akt der Wahl dafür entschieden, zum Vater des göttlichen Sohnes zu werden, ebensowenig wie der Sohn sich dafür entschieden hat, »vor aller Zeit« aus dem Vater geboren zu werden. Wohl aber hat Gott sich in einem Akt ungenötigter Wahlentscheidung dafür entschieden, die Welt und in ihr den Menschen zu erschaffen, diesem Menschen seinerseits die Fähigkeit zu Wahlentscheidungen zu geben und auf diese Wahlentscheidungen wiederum auf ungenötigte Weise mit der göttlichen Wahlentscheidung zwischen tötendem Gericht und belebender »Erhaltungsgnade« zu antworten. Die auf solche Weise zustandekommende Geschichte Gottes mit den Menschen ist nicht, mit Hegel, so zu verstehen, daß die ewigen und notwendigen innertrinitarischen Hervorgänge sich in die Zeit hinein explizieren. Die Geschichte bleibt durch das Moment der göttlichen wie der menschlichen Wahlfreiheit von allen Prozessen, auch und gerade den innergöttlichen, wesentlich verschieden. Und dieser Unterschied ist, obgleich er von Schelling programmatisch formuliert worden ist, auch gegen Schellings konkrete Durchführung seiner Geschichts- und Offenbarungsphilosophie zur Geltung zu bringen.

Gerade an dem von Schelling betonten Unterschied zwischen innertrinitarischen Hervorgängen und der Erschaffung der Welt läßt sich exemplarisch ablesen: Der Akt der Wahlentscheidung ist ein kontingenter Akt, der sich, im Unterschied von den Phasen des »bloßen Prozesses«, nicht mit Notwendigkeit aus dem Wesen eines Seienden ergibt. Und was aus ihm folgt, ist eine Reihe weiterer kontingenter Ereignisse, die auch aus der einmal gefällten Entscheidung nicht mit Notwendigkeit hervorgehen. Im hier zunächst erörterten Falle, der Erschaffung des Menschen, ergibt sich der freie göttliche Schöpfungs-Akt nicht als notwendige Konsequenz aus dem trinitarischen innergöttlichen Leben; und aus der freien Entscheidung Gottes, die Welt zu erschaffen, folgt die Reihe weiterer kontingenter Akte des Wechselverhaltens zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung. Dazu gehört an ausgezeichneter Stelle das kontingente Wechselverhalten zwischen dem Menschen, der aus eigener Wahlentschei-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dung (nicht aus einer Notwendigkeit seines Wesens!) zum Sünder wurde, und Gott, der in freier Wahlhandlung (nicht aus der Notwendigkeit seiner wesenhaften Güte heraus!) nie wieder das Vernichtungsgericht einer neuen Sintflut über die sündige Menschheit hereinbrechen lassen will, um in freier Erhaltungsgnade »immer einen Rest übrigzubehalten für ein großes Entrinnen«. In den Kontingenzen des Geschichtsverlaufs spiegelt sich die Kontingenz der Wahl, mit der Gott selbst sich dafür entschieden hat, die Welt in ihrer Eigenexistenz und den Menschen in seiner Selbstbestimmung zum Partner eines dialogischen Verhältnisses zu machen. Die Dialektik der göttlichen Freiheit besteht, so verstanden, darin, daß Welt und Mensch, die sowohl »an sich« als auch »für Gott« kontingent sind (nicht existieren müßten und auch für Gott nicht notwendige Objekte seines Schöpfungs- und Erhaltungswillens sind), als von Gott frei gewählte Dialogpartner für Gott wesentlich werden: Gott will seinem einmal gefällten Entschluß die Treue halten und daher fortan nicht mehr abseits von der Geschichte existieren, die nun seine Geschichte mit der Welt und dem Menschen geworden ist.

Ist dieser Unterschied zwischen der Dialektik des Wesens, das sich in die »oppositio correlativa« von Momenten eines Prozesses entfaltet, und der Dialektik der Freiheit, die sich in einem kontingenten Akt an die Kontingenzen eines Dialogs mit dem Wirklichen bindet, ein für alle Mal deutlich gemacht, dann freilich kann und muß hinzugefügt werden: *Die Dialektik des Wesens und damit des Prozesses, der sich aus ihm notwendig ergibt, macht die Dialektik der Freiheit nicht notwendig, wohl aber möglich*. Und entsprechend *ergibt* sich die Geschichte nicht aus dem Prozeß des sich realisierenden Wesens (Gottes oder des Menschen); wohl aber könnte ohne die innere Dynamik und Energetik dieses Prozesses auch keine Geschichte zustandekommen. Beide Formen der Dialektik, ihre Differenz, aber auch ihr Zusammenhang, lassen sich angemessen beschreiben, wenn sie als die *Bedingung* des Dialogs mit der Wirklichkeit bzw. als dessen notwendige *Gestalt* begriffen werden: Die »Dialektik des Wesens«, kraft derer aus der Natur Gottes und der Menschen der lebendige Prozeß ihres Lebens hervorgeht, macht den Dialog mit der Weltwirklichkeit möglich; die Dialektik der Freiheit aber bestimmt die Gestalt, in der dieser Dialog geführt wird. Nur wenn die Begriffe »Natur« und »Person« im Sinne dieser doppelten Dialektik gebraucht werden, sind sie geeignet, auf Gott, aber auch auf den Menschen angewandt zu werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

In seiner theologischen Anwendung bezeichnet der Begriff der »Natur« jenes eine Prinzip aller Akte der Gottheit, das sich in die »oppositio correlativa« der drei göttlichen Personen entfaltet. Der Begriff der »Person« aber bezeichnet die Subjekte dieser innergöttlichen Gegensatz-Einheit. Innerhalb dieser Korrelation ist für jede der drei göttlichen Personen die Beziehung auf die jeweils andere wesentlich. Jede göttliche Person ist für die jeweils andere das »ihr wesenhaft zugehörige Andere« oder, mit einer von Hegel geprägten Kurzformel, »das Andere ihrer selbst«. Auf dieser notwendigen Korrelation des Unterschiedenen beruht das innergöttliche Leben, das sich nur als der ewige Dialog der drei Personen vollziehen kann. Was oben die »Dialektik des Wesens« genannt worden ist, bietet so den Ansatz zum Verständnis der Einheit der göttlichen Natur in der Dreiheit der göttlichen Personen.

Dieses innertrinitarische Leben der Gottheit ist die Bedingung für die ungenötigte Willensentscheidung Gottes, eine Welt zu erschaffen. Diese Welt als ganze und jede einzelne Kreatur in der Welt ist für Gott ein Anderes, das ihm nicht wesenhaft zugehört, sondern zu dem er in Freiheit eine kontingente Beziehung aufnimmt. Die freie Entscheidung zur Schöpfung wird durch das innertrinitarische Leben zwar möglich gemacht, aber nicht inhaltlich präjudiziert und ist ihrerseits der Grund für die kontingente Ereignisreihe der Geschichte Gottes mit dem Menschen. Nur weil die eine Natur Gottes sich in der Dreiheit seiner Personen als eine dialogische Natur erweist, können auch Welt und Mensch, wenn Gott dies in ungenötigter Freiheit will, zum Partner jenes Dialogs mit Gott werden, der »Geschichte« heißt. Der kontingente Dialog Gottes »nach außen« (mit seiner Schöpfung) wird durch den wesensnotwendigen Dialog »nach innen« (das dialogische Verhältnis der drei göttlichen Personen) nicht erzwungen, aber möglich gemacht. Was oben die »Dialektik der Freiheit« genannt wurde, bietet daher den Ansatz für eine Lehre von Schöpfung und Heilsgeschichte, die diese nicht (wie bei den Idealisten) mit dem innertrinitarischen Prozeß identifiziert, aber aufzeigen kann, wie das geschichtlich-freie Verhältnis Gottes zur Welt durch das (aus der göttlichen Natur heraus) notwendige innergöttliche Verhältnis der drei göttlichen Personen ermöglicht wird.

Gerade weil Gott, christlich verstanden, in sich dreipersönlich ist, realisiert er seine göttliche Natur in ihrer dialogischen Eigenart, ohne dazu der Welt und des Menschen zu bedürfen. Traditionell gesprochen: Die Wesens-Aussage »Gott ist die Liebe« schließt nicht

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ein, daß er einer Schöpfung »bedarf«, um »Gegenstände seiner Liebe zu haben«; die drei göttlichen Personen sind sich als solche Gegenstände ihrer Liebe genug. Aber die Wesensaussage »Gott ist die Liebe« macht begreiflich, daß er, wenn er will, Geschöpfe hervorbringen und zu Gegenständen seiner Liebe machen kann, um sich dann freilich so an sie zu binden, daß ihre Geschichte auch die seine wird. Auf diesem freien Willen Gottes, sich diese Geschichte seiner Geschöpfe als die seine anzueignen, beruht die Dialektik der göttlichen Freiheit. Und die »Annahme der Menschennatur« durch den Sohn Gottes kann als die Höchstform dieser freien Aneignung der kontingenten Geschichte Gottes mit dem Menschen verstanden werden.

Wird die christliche Trinitätslehre so verstanden, dann wird es möglich, auch philosophisch von ihr zu lernen. Denn diese theologische Lehre gestattet es, die Eigenart der Geschichte zu begreifen: ein Dialog zu sein, in dem für die Beteiligten das Kontingente wesentlich wird. Ist nämlich der Philosoph einmal, veranlaßt durch die christliche Lehre vom dreieinigen Gott, auf Differenz und Zusammenhang zwischen der Dialektik des Wesens und der Dialektik der Freiheit aufmerksam geworden, dann entdeckt er das gleiche Verhältnis auch als einen Wesenszug des Menschen, ja aller Seienden wieder. Nur weil der Mensch, kraft seiner personalen Natur, ein dialogisches Wesen ist, kann er in freiem Entschluß in jenen Dialog mit anderen Menschen, ja auch mit der außermenschlichen Natur eintreten, in welchem er deren Anspruch vernimmt und antwortend zur Sprache bringt. Aber er führt diesen Dialog in ungenötigter Freiheit als Ausdruck einer Entscheidung, von der es abhängt, an welche Personen, Sachen und Institutionen er sich so bindet, daß deren Kontingenz für ihn wesentlich wird. Der Dialog mit dem Wirklichen, der »Erfahrung« heißt, ist nicht notwendig voranschreitender Prozeß, sondern aus der menschlichen Wahlfreiheit entspringende Geschichte. Aber diese Geschichte wäre nicht möglich, wenn der Mensch nicht seiner Natur nach und also wesensnotwendig ein dialogisches Wesen wäre, und wenn er nicht in allem Wirklichen, das ihm begegnet, eine Anrede vernehmen könnte, die ihn zum Dialog einlädt.

Derartige Entsprechungen dürfen freilich die »je größere Differenz« nicht zum Vergessen bringen, die, nach der Aussage des Vierten Lateran-Konzils, jede Analogie zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen bestimmt. Das menschliche Subjekt ist seiner Natur nach nicht dreipersönlich. Die »oppositio correlativa«, mit der ihm diejenige Wirklichkeit gegenübertritt, mit der er in einen Dialog

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eintreten kann, ist zwar für ihn wesentlich (ohne sie wäre er kein Mensch); aber sie *ergibt* sich nicht aus diesem Wesen nach einem Gesetz der Notwendigkeit, sondern ist die Folge eines Aktes göttlicher Freiheit: Durch Gottes freie Anrede ins Dasein gerufen, vollzieht der Mensch seinen »actus primus«, d. h. die ihm wesensgemäße Tätigkeit seines Lebens, als Antwort auf diese schöpferische Anrede durch Gottes Wort, auch wenn er sich zumeist dessen nicht bewußt ist. Erst dieser dialogische Charakter seines Lebensvollzuges (actus primus) macht den Menschen zu den vielfältigen Weisen fähig, in »sekundären Akten« auf eine freie, geschichtliche Weise in den Dialog mit der Weltwirklichkeit einzutreten.

Wenn also von einer »dialogischen Natur« des Menschen die Rede sein kann (und nicht nur von gelegentlich, auf akzidentelle Weise, geführten Dialogen in seinem Leben), dann aus einem zweifachen Grunde: Erstens muß ein dialogischer Charakter des »actus primus« *vorausgesetzt* werden, wenn die tatsächlich geführten Dialoge als dessen »actus secundi« verstanden werden sollen. Anders ausgedrückt: Der Mensch muß auf dialogische Weise *sein*, wenn er sich im Verlauf seines Lebens bei wechselnden Gelegenheiten dialogisch soll *verhalten* können. Und zweitens kann diese Voraussetzung, im Sinne einer postulatorischen Gotteslehre, so *gedeutet* werden, daß der Mensch seinem Wesen nach unter Gottes Anrede steht, daß also sein »actus essendi«, die lebendige Form seines Lebensvollzuges, die Antwort ist, die er auf diese Anrede gibt; nur aufgrund dieses dialogischen Charakters seiner Existenz ist er fähig, in den Ansprüchen, die die ihm begegnende Weltwirklichkeit an ihn richtet, die vielfältigen Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten der einen Anrede zu entziffern, mit der Gott ihn in Anspruch nimmt und zur Antwort herausfordert. Gerade im Rahmen einer Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit begreift, benennen die Gottespostulate die Bedingung, auf der die Möglichkeit der Erfahrung beruht. Die dialogische Beziehung des Menschen zu Gott, die die Natur des Menschen ausmacht, muß vorausgesetzt werden, wenn die dialogische Beziehung des Menschen zur Erfahrungswelt, die stets kontingent ist und auf freien Akten des Menschen beruht, begriffen werden soll.

Das bedeutet für die Begriffe »Natur« und »Person«: In seiner Anwendung auf den Menschen bezeichnet der Begriff der »Natur« jenes dialogische Verhältnis zur Anrede Gottes, das sich als der (zumeist verborgen bleibende) Möglichkeitsgrund des Dialogs mit der

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weltwirklichkeit erweist. »Person« aber ist das Subjekt eines Dialogs, der kraft der Notwendigkeit der menschlichen Natur als eine Abfolge von Antworten auf den schöpferischen Anruf Gottes geführt wird, und der gerade deswegen im freien, ungenötigten und geschichtlichen Dialog mit der Weltwirklichkeit die jeweils konkreten Gestalten dieses göttlichen Anrufs entziffern kann. Die »Dialektik des Wesens«, kraft derer der Mensch sein eigenes Leben nicht anders vollziehen kann als dadurch, daß er sich dem für ihn unverfügbaren Anruf Gottes anvertraut, macht die »Dialektik der Freiheit« möglich, kraft derer er in einer Abfolge freier Entschlüsse in dem stets kontingenten Verlauf seiner Begegnungen mit der Weltwirklichkeit immer neu Möglichkeiten seiner Selbstfindung durch Selbsthingabe entdeckt. Auf solche Weise ist die dialogische Natur des Menschen, unter Gottes Anrede zu stehen und durch sie zur Antwort gerufen zu sein, der Möglichkeitsgrund für alle Formen jenes Dialogs mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt. Nur weil der Mensch durch den göttlichen Schöpfungsakt, aus dem er hervorgegangen ist, seiner Natur nach ein Hörender und Antwortender ist, kann er auch in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit die immer neuen Gestalten entdecken, wie Gott ihn unter seine Anrede stellt.

Aber weder der Eintritt des Menschen in diesen Dialog der Weltwirklichkeit noch der Verlauf dieses Dialogs wird durch die dialogische Natur des Menschen inhaltlich präjudiziert. Die Erfahrung bleibt ein kontingent-geschichtlicher Vorgang, der nicht mit der Notwendigkeit des Lebensprozesses identifiziert werden darf. Der Akt der sittlichen Freiheit, in der kontingenten Begegnung mit dem Weltwirklichen das »Unum Necessarium« zu finden, das dem Menschen Selbstfindung durch Selbsthingabe möglich macht, kann, von seiten des Menschen, als der ausgezeichnete Fall für die *Dialektik der Freiheit* gelten. Diese besteht darin, daß es stets kontingente Inhalte der Welterfahrung sind, die den Menschen zur Antwort herausfordern, daß diese kontingenten Inhalte aber für den Menschen zum »Unum Necessarium« seiner Selbsthingabe werden können, wenn er sich in freier Entscheidung an sie gebunden hat. Man muß die Welt und konkreter: jeweils bestimmte Wirklichkeiten in der Welt lieben, um sie und ihren jeweils neuen Anspruch als solche Gegenwartsgestalt der göttlichen Anrede zu begreifen; und man muß in postulatorischer Hoffnung auf Gott vertrauen, um die Geschichte des Dialogs mit der Weltwirklichkeit, auch in all ihren unvermuteten Wendungen und Diskontinuitäten, als einen Weg zu begreifen, auf

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dem das Subjekt gerade dann sich selbst gewinnt, wenn es sich nicht »festhält«, sondern bereit ist, sich zu verschenken.

Die *Dialektik jenes Prozesses* aber, der mit Notwendigkeit aus der Natur des Menschen entspringt, besteht, so verstanden, darin, daß der Mensch sich selbst nicht findet und begreift, wenn er in bloßer Reflexion um sich selber kreist, sondern nur dann, wenn er sich an jenes Wort bindet, das er sich nicht selber sagen kann, sondern das ihm, als für ihn unverfügbare Anrede, durch die Dinge und Menschen seiner Erfahrungswelt vermittelt wird. Indem er postulatorisch in diesem Wort die Anrede Gottes erkennt, gewinnt er gegenüber dem Anspruch der Weltwirklichkeit jene Freiheit, die es ihm erlaubt, in ungenötigten Wahlhandlungen selber die Weise zu bestimmen, wie er in den »actus secundi« seiner Theorie und Praxis den »actus primus« seines Dialogs mit dem Schöpfer konkretisiert: Er gewinnt die Inhalte des Dialogs mit dem Schöpfer jeweils neu aus den Kontingenzen des Dialogs mit der Weltwirklichkeit, die ihm den Anspruch Gottes vermittelt. Auch für den Menschen also macht jene dialogische Natur, die die notwendige Gestalt aller menschlichen Verhaltensformen bestimmt, die Freiheit der Dialoge mit der Weltwirklichkeit möglich, ohne die Entscheidungen dieser Freiheit inhaltlich zu präjudizieren.

Was aber den Zusammenhang beider Formen der Dialektik betrifft, so kann noch einmal Schelling als Argumentationshelfer dienen. An der Stelle, an der er vom Unterschied zwischen Prozeß und Geschichte spricht, fährt er fort: »Die innere Notwendigkeit des Prozesses selbst führt auf einen Punkt, wo alles auf eine freie Tat gestellt erscheint«[38]. Das ist zunächst auf den innertrinitarischen »Prozeß« und den freien Akt der Schöpfung bezogen: Die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater führt zu der offenen, nur durch Gottes Freiheit zu entscheidenden Alternative, ob das in Gott gesprochene Wort zugleich das die Welt hervorrufende Schöpfungswort werden oder in rein innergöttlicher Ewigkeit verharren soll. Für den Menschen würde das bedeuten: Der Prozeß, in welchem der Mensch dadurch, daß er ist, die immer neuen Gestalten seines Lebens hervorbringt, in denen er Gottes Schöpfungswort beantwortet, führt zu der offenen, nur durch seine Freiheit zu entscheidenden Alternative, ob er seine Antwort auf Gottes Schöpfungswort nur naturhaft, durch die Energetik seines Lebens, geben will oder ob er sie geschichtlich und deshalb in

[38] Schelling, Philosophie der Offenbarung, a. a. O. 399.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit gibt, indem er im Endlichen und Bedingten dieser Welt die unbedingte Anrede Gottes erkennt und ergreift. Der Prozeß des innertrinitarischen Lebens führt auf den »Punkt« des freien Schöpfungswillens; der Prozeß des individuellen menschlichen Lebens führt auf den »Punkt«, an dem in der frei gewählten Begegnung mit der Weltwirklichkeit die Geschichte des Menschen beginnt.

c) Die Bewährungsprobe: Die »Theologia Crucis« als »eschatologische Zeitansage«

In einem früheren Teil der hier vorgetragenen Überlegungen ist die Frage aufgeworfen worden, was die Begriffe »Natur« und »Person« zur Auslegung der Christusbotschaft beitragen können; dabei wurden zugleich die Schwierigkeiten deutlich, die einer theologischen Verwendung dieser Begriffe im Wege stehen (s. o. S. 270–308). Anschließend wurde eine Weiterentwicklung dieser Begriffe nachgezeichnet, die sich nicht nur aus theologischen, sondern auch aus innerphilosophischen Gründen als notwendig erwies, und dabei insbesondere das Verhältnis dieser Begriffe zu denen der Freiheit und der Geschichte neu bestimmt (s. o. S. 308–324). Nun kann die Frage gestellt werden, ob die auf solche Weise weiterentwickelten Begriffe der »Natur« und der »Person« geeignet sind, jene Entfremdung gegenüber der Geschichte zu überwinden, die dem traditionellen Gebrauch dieser Begriffe anhaftete und ihrer theologischen Verwendung am wirksamsten entgegenstand. Davon hängt es ab, ob sie sich als tauglich erweisen, zur Auslegung von Kreuz und Auferweckung Jesu beizutragen.

Ehe freilich die Auslegungs-*Leistung* kritisch beurteilt werden kann, zu der der Gebrauch der Begriffe »Natur« und »Person« dienen soll, ist noch einmal die Auslegungs-*Aufgabe* in Erinnerung zu rufen, um derentwillen in der Theologie von diesen Begriffen Gebrauch gemacht wird.

α) Die Begriffe »Natur« und »Person« als Interpretamente des Todes und der Auferweckung Jesu

Begriffe von der »Person« und der »Natur« des Christus sind dazu bestimmt, die Frage zu beantworten: »Wer ist dieser?«. Diese Frage aber hat ganz allgemein eine doppelte Bedeutung: Sie zielt auf die unverwechselbare Identität dessen, der dem Fragenden vor den Augen steht (Frage nach der Person), aber auch auf die Eigenart seines

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Lebensvollzuges, die sich in den vielfältigen Formen seines Tuns und Leidens ihren Ausdruck verschafft (Frage nach der Natur). In beiderlei Hinsicht aber ist diese Frage nicht ohne Anlaß. Es sind jeweils bestimmte beobachtete oder berichtete Weisen des Tuns und Leidens, an denen sich die Frage nach Person und Natur des betreffenden Individuums entzündet. Das gilt auch, wenn die Frage »Wer ist dieser?« speziell im Blick auf Jesus gestellt wird. In den »synoptischen« Evangelien ist es beispielsweise das Wunder des gestillten Seesturms, das die Frage veranlaßt »Wer ist dieser, daß ihm sogar der Sturm und das Wasser gehorchen?«[39]. Für die junge Gemeinde der Christen war es der Tod und die Auferweckung Jesu, die diese Frage veranlaßten – näherhin die »Heilsbedeutung« dieser Ereignisse, die den Inhalt der christlichen Verkündigung ausmacht. Man könnte, bezogen auf diese Situation, die Frage so formulieren: »Wer ist dieser, daß sein Tod und seine Auferweckung das Heil für die Ekklesia Israel und die ganze Menschheit bewirken?«.

Diese Frage ihrerseits setzt eine bestimmte Situation in der Geschichte der Ekklesia Israel voraus; diese Situation mußte erlebt worden sein, wenn es sinnvoll erscheinen sollte, von einem »heilbringenden Leiden« zu sprechen. Es handelte sich um jene Krisen-Situation in der Geschichte der Ekklesia Israel, in der die bevorstehende Zerstörung des Zweiten Tempels sich schon abzeichnete und dadurch der alten Frage des in der Wüste »murrenden Volkes« neue Aktualität verlieh: Sind die Väter nur deswegen aus dem Sklavenhaus Ägypten geführt worden, damit die Söhne und Töchter »in der Wüste verdursten« oder in anderen Sklavenhäusern zugrundegehen[40]? In dieser Situation hatte die Überzeugung an Glaubwürdigkeit gewonnen, in neuen Leiden neuer Generationen werde die Berufung des Volkes deutlich, der »leidende Gottesknecht« zu sein, der die Gott-Entfremdung der ganzen Welt stellvertretend durchleidet und dadurch überwindet. Die Frage lautete dann: Worauf kann die zweifache Hoffnung sich gründen, daß Israel die Gott-Entfremdung der Welt nicht nur stellvertretend durchleidet, sondern damit zugleich wirksam überwindet, und daß auch die, für die in den Krisen der Geschichte Israels kein »Weg des Entrinnens« offenstand, nicht aus der göttlichen Erwählung herausgefallen sind? Und die Antwort der christlichen Glaubensboten lautete: Nur die »Auslösung« durch den

[39] Mk 4,41 und Parallelen.
[40] Vgl. Ex 16,3 und 17,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Tod des neuen Osterlamms ist zugleich der Grund der Gewißheit, daß nicht nur für den Einen, sondern auch für die Vielen das stellvertretende Leiden einen wirksamen Dienst an dem Sieg Gottes über »diese Weltzeit« darstelle.

Erst mit diesem Sieg kommt die Herausführung des erwählten Volkes aus Ägypten (und aus allen weiteren Sklavenhäusern, in die dieses Volk im Verlauf seiner Geschichte geraten ist!) in ihre »Fülle«. Jene allgemeine Gott-Entfremdung der Welt, die Israel als gegeben erfuhr und die die Rede von der »Erwählung« eines »Sondergutes« erst verständlich macht, aber auch die Botschaft von jenem Neu-Anfang, der mit dieser Erwählung gesetzt sei und der sich darin vollenden sollte, daß dieses Volk »zum Segen für alle Sippen des Erdbodens« werde, erweisen sich rückschauend als Momente eines göttlichen »Ratschlusses«, der in einer bestimmten Phase dieser Geschichte das Leiden des Gottesknechts zum Dienst am Heil der Völker werden ließ[41]. Das »Jetzt« des im Kreuzesleiden Jesu errungenen Sieges über »diese Welt« und ihren »Fürsten« ist deshalb das »eschatologische Jetzt«, in dem die gesamte Geschichte zu ihrer Fülle kommt. Und die Botschaft von diesem Sieg muß als »eschatologische Zeitansage« verstanden werden (s. o. S. 270).

Wenn nun die Begriffe »Natur« und »Person«, angewandt auf Jesus, die Botschaft von Kreuz und Auferstehung Jesu auslegen sollen, müssen sie sich als Mittel dieser »eschatologischen Zeitansage« bewähren. Erst in diesem Kontext gewinnt die Frage nach Person und Natur des Christus ihre konkrete Bedeutung: Wer ist dieser, wenn sein Tod, als »Schlachtung des neuen Passah-Lammes«, der Sieg über diese Welt und ihren »Fürsten« sein soll? An der auf solche Weise konkretisierten Frage sind alle theologischen Begriffe von Person und Natur des Christus zu messen.

β) Die »Theologia Crucis« – inhaltliche und formale Bedeutung

Der Ausdruck »Theologia Crucis« wird in zweifacher Bedeutung gebraucht. Er gibt einerseits ein Thema an, das, so wichtig es ist, andere Themen theologischer Reflexion neben sich hat. In diesem Sinne gibt es »neben« der Kreuzes-Theologie auch eine Schöpfungslehre oder eine theologische Anthropologie oder eine »Lehre von den letzten Dingen«. Sodann aber bezeichnet der Ausdruck »Theologia Crucis« eine Form, Theologie zu treiben, die auf alle Themen der Theologie

[41] Vgl. das Bekenntnis der »Könige der Völker« Jes 53.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

angewandt werden kann und muß. Wenn eine so verstandene »Theologia Crucis« etwas außer sich hat, dann nicht ein anderes Sachgebiet, sondern eine andere Weise theologischen Denkens, vor allem jene »Theologia Gloriae«, vor der Martin Luther gewarnt hat: eine Theologie, die sich nicht selber unter das Gericht des Kreuzes stellt, sondern so vorgetragen wird, als vermittle sie ein Wissen von göttlichen Dingen, das über alle Krisis der von Gott gerichteten Menschenweisheit erhaben ist. Dabei hängen beide Bedeutungen des Ausdrucks »Theologia Crucis« untereinander zusammen. Im Blick auf das Kreuz Jesu als einen besonderen Inhalt theologischen Nachdenkens entsteht eine »Forma Mentis«, die auch die Behandlung aller anderen theologischen Themen bestimmt. Wer einmal über das Kreuz Jesu so gesprochen hat, daß er weiß, was er dabei tut, wird auch über alle anderen theologischen Themen auf veränderte Weise sprechen. So wird die angemessene inhaltliche Auslegung der Kreuzesbotschaft zur Bewährungsprobe für die Form theologischen Denkens und Sprechens überhaupt.

Von Hegel aber läßt sich lernen, daß die Auslegung des »Charfreitag« die Bewährungsprobe nicht nur theologischer, sondern auch philosophischer Begriffe darstellt; denn hier muß sich zeigen, ob diese Begriffe die Entfremdung gegenüber der Geschichte wirklich überwunden haben. Die Aufforderung des Apostels »Lasset euch umgestalten zur Neuheit des Denkens« hat sich hier auch philosophisch als fruchtbar erwiesen. Vom Zeugnis des Glaubens, das vom heilbringenden Tode Jesu spricht, ist ein Impuls ausgegangen, der auch das philosophische Denken zu einer Umgestaltung genötigt und gerade dadurch auf neue Weise zur Erfüllung seiner eigenen Aufgabe fähig gemacht hat. Eine über Hegel hinausgehende Reflexion aber hat deutlich gemacht, welche zweifache Form von Dialektik alle Begriffe und Aussagen bestimmen muß, wenn ein angemessenes Verständnis der Geschichte zustandekommen soll; und auch für diese über Hegel hinausgehende Reflexion wird die »Theologia Crucis« zur Bewährungsprobe: Begriffe und Aussagen, die sich nicht als tauglich erweisen, den Kreuzestod Jesu als einen unverwechselbaren Inhalt der religiösen Verkündigung auszulegen, sind auch ihrer Form nach nicht tauglich, zu einem angemessenen Verständnis der Geschichte beizutragen.

Freilich wird man hinzufügen müssen: Die Botschaft vom Kreuz wird diesen vorantreibenden, das Denken »zur Neuheit umgestaltenden« Impuls nur dann ausüben können, wenn man »ihr Skandalon

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht wegschafft«[42]. Sie gewinnt und behält aber den Charakter des Skandals nur im Kontext einer bestimmten Geschichte, der Geschichte Israels, das sich als der »erwählte Knecht« weiß, dessen Untergang auch dem göttlichen Heilswillen sein Werkzeug entziehen und die Welt an die Herrschaft der Götzen ausliefern würde. Nur so verstanden war die Zerstörung Jerusalems, nur so verstanden ist auch der Kreuzestod Jesu der Fallstein, »an dem viele zu Fall kommen und viele wieder aufstehen«[43]. Die gesamte Geschichte Israels war jene »Schule der Erfahrung«, in der jene »Forma Mentis« entstehen konnte, in der gewisse Ereignisse als zunächst niederwerfendes und sodann das gesamte Denken verwandelndes Skandalon erfahren wurden. Und nur in dieser Schule der Erfahrung konnte gelernt werden, auch das Kreuz Jesu als Skandalon zu erfahren und durch die Frage »Wer ist dieser?« nach einer Deutung dieses Skandals zu suchen.

Begriffe, so wurde in den einleitenden Überlegungen zur Methode einer »metaphysischen Christologie« gesagt, dienen dazu, die bloße subjektive Betroffenheit durch gewisse Inhalte des Erlebens in Inhalte entscheidbarer Fragen der Deutung zu übersetzen (s. o. S. 257 ff.). Derartige Fragen geben jenem Kontext seine Struktur, in den diese Inhalte des Erlebens eingetragen werden müssen, um in Erfahrungen transformiert zu werden. Dieser Kontext aber erweist sich als variabel, nicht weil der Gebrauch von Begriffen willkürlich verändert würde, sondern weil der vorantreibende Anspruch des Wirklichen immer wieder eine Umgestaltung der Fragestellungen und Begriffe erzwingt. Darum ist die Kontinuität des Dialogs, der mit dem Wirklichen und seinem Anspruch geführt wird, die Bedingung dafür, den einmal vernommenen Anspruch des Wirklichen nicht aus dem Bewußtsein zu verlieren, aber seinem vorantreibenden Anspruch durch eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« und damit durch eine Weiterentwicklung von Fragen und Begriffen zu entsprechen. Fragen »themengerecht« stellen heißt: sie auf jenen Anspruch des Wirklichen beziehen, der das Thema dieses Dialogs war und bleiben soll. Wer sich Fragen (und damit Begriffe) zueigen machen will, die er in überlieferten Zeugnissen vorfindet, tritt in die Geschichte dieses Dialogs ein, den andere vor ihm geführt haben und den er fortführen will und soll.

Das bedeutet im hier erörterten Zusammenhang: Die Geschich-

[42] Gal 5,11.
[43] Luk 2,34.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

te Israels und speziell die sich abzeichnende Krise des Zweiten Tempels waren nicht austauschbare Anlässe, um die Frage »Wer ist dieser?« themengerecht zu stellen, sondern die Bedingung, unter der allein diese Frage ihre spezifische Bedeutung gewann und unter der auch die Begriffe, in denen diese Frage ausgelegt wird, davor bewahrt bleiben konnten, ihre Bedeutung zu verlieren und zu leeren Worthülsen zu werden. Darum ist auch die »eschatologische Zeitansage« nicht eine Weise neben anderen, wie diese Frage beantwortet werden kann, sondern die Bedingung dafür, die Frage »Wer ist dieser?« themengerecht zu beantworten. Deswegen wurde es auch den »Heiden« – seien sie Proselyten, die sich dem Judentum zuwandten, seien es »Heidenchristen« – nicht erspart, in diese Schule der Erfahrung zu gehen. Die Glaubenszeugnisse der gesamten Geschichte Israels, »Gesetz und Propheten«, wurden nicht, wie Marcion dies vorgeschlagen hat, aus der Bibel der Christen entfernt, sondern blieben deren unentbehrlicher Bestandteil. Nur wer von diesen Zeugnissen lernt, wird fähig, die Botschaft vom Kreuz zu verstehen oder auch nur die themengerechten Fragen zu stellen, die zu einem solchen Verständnis führen können.

Darum bleiben auch alle theologischen Begriffe daran zu messen, ob sie geeignet sind, Jesu Kreuz und Auferweckung im Kontext dieser Geschichte auszulegen. Nun aber hat sich gezeigt: Darin liegt nicht nur eine Bewährungsprobe für theologische, sondern auch für philosophische Begriffe. Die kritische Funktion dieser Bewährungsprobe tritt besonders deutlich hervor, wenn philosophische Begriffe daraufhin geprüft werden sollen, ob sie der Form theologischen Denkens angemessen sind und daher im theologischen Zusammenhang verwendet werden können. Das gilt auch für die Begriffe »Person« und »Natur«, sei es in ihrem traditionellen, sei es in einem philosophisch weiterentwickelten Verständnis. Eine Bedingung dafür, daß diese Bewährungsprobe gelingt, ist schon an früherer Stelle erwähnt worden: Begriffe, die ein angemessenes Verständnis der Kreuzesbotschaft zum Ausdruck bringen sollen, müssen ihrer Form nach ein für sie konstitutives Verhältnis zur Geschichte erkennen lassen; nur so können sie dazu beitragen, den Tod Jesu als jenes Ereignis auszulegen, in welchem die Geschichte Israels, ja die Geschichte der gesamten Menschheit zu ihrer Fülle gelangt. Darum muß sich gerade bei dem Versuch, solche Begriffe theologisch »anzuwenden«, jeweils erst herausstellen, ob sie, auch als rein philosophische Begriffe, eine Möglichkeit eröffnen, ein angemessenes Verhältnis des philosophischen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Denkens zur Geschichte zu vermitteln. Im vorigen Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen ist deutlich geworden, wie ein Begriff beschaffen sein muß, um diese Bedingung zu erfüllen: Er muß seiner Form nach durch jene doppelte Dialektik bestimmt sein, die soeben die »Dialektik des Wesens und des aus ihm hervorgehenden Prozesses« und die »Dialektik der Freiheit und der aus ihr entspringenden Geschichte« genannt worden sind (s. o. S. 363 ff.).

γ) Eine Anwendung auf die Begriffe »Natur« und »Person«

Das Gesagte trifft, wie sich gezeigt hat, auch auf die Begriffe zu, die angeben wollen, *wer* Jesus ist und *was* Jesus ist, also für Begriffe, die seine Person und seine Natur beschreiben sollen. Der Begriff der Person als eines »Wesens, das zur Geschichte fähig ist«, und der Begriff jener »Natur«, durch die ein personales Wesen zum Eintritt in den geschichtlichen Dialog mit der Weltwirklichkeit fähig ist, haben sich in dem erwähnten doppelten Sinne als dialektische Begriffe erwiesen; denn der Begriff der »Person« schließt die Fähigkeit ein, sich an das Fremde und Kontingente hinzugeben und es so als wesentliches Moment der eigenen Geschichte anzueignen; der Begriff der »Natur« aber bestimmt den Seinsvollzug eines solchen Seienden als ein notwendig dialogisches Geschehen, in welchem der schöpferische Anruf Gottes durch den lebendigen Selbstvollzug des Angerufenen beantwortet wird und so den notwendigen Prozeß des Lebens aus sich hervortreibt; handelt es sich dabei um die Natur eines personalen Wesens, dann ist dieser notwendige Lebensprozeß von solcher Art, daß er den freien Akt des Eintritts in konkrete Weisen des Dialogs mit der Weltwirklichkeit möglich macht, aber nicht erzwingt. An dieses erreichte Ergebnis schließt sich, im Rahmen einer philosophischen Einübung in die Christologie, die Frage an: In welcher Weise bewähren sich Begriffe von dieser zweifach dialektischen Form, wenn sie dazu dienen sollen, den besonderen Inhalt der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung auszulegen?

Eine erste Antwort lautet: Was soeben als »Dialektik des Wesens« und »Dialektik der Freiheit« beschrieben worden ist, gibt in der Tat die Bedingung an, unter der diejenigen Begriffe themengerecht gebraucht werden können, derer sich die Theologie bedient, um eine Christologie und Trinitätslehre zu entwickeln. Denn wenn die Christologie die Person Jesu mit der »Zweiten Person der Gottheit« gleichsetzt, dann deutet sie jenen Dialog, der den »actus essendi« dieser Person bestimmt, nicht primär als den Dialog zwischen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

dem göttlichen Schöpfungswort und dem als Antwort verstandenen Lebensvollzug eines Geschöpfs, sondern als den ewigen lebenschaffenden Dialog innerhalb der drei-persönlichen Gottheit. Dieser Dialog wird mit Notwendigkeit geführt und entspringt der einen göttlichen Natur, die sich in jenen Prozeß entfaltet, in welchem der Sohn aus dem Vater, der Geist aus beiden hervorgeht. Die *Person* Jesu, verstanden als »Zweite Person der Gottheit« ist nur aus jener dialogischen *Natur* Gottes zu verstehen, die sich in einer ihr immanenten Dialektik zu den innertrinitarischen »Hervorgängen« (Processiones) entfaltet. Aber diese »Dialektik des Wesens« macht die »Dialektik der Freiheit« möglich, kraft welcher der Sohn in freiem Gehorsam bereit ist, den geschaffenen »Leib« eines Menschen (und damit die »Menschennatur«) anzunehmen und sich den Kontingenzen einer menschlich-innerweltlichen Geschichte auszuliefern. »Einen Leib hast du mir bereitet, siehe, ich komme, deinen Willen zu tun«[44]. Auf solche Weise geht aus der dialogischen Natur der göttlichen Personen auch ihre Fähigkeit zu jenem Akt der ungenötigten Freiheit hervor, durch die der Sohn sich die kontingenten Bedingungen eines Menschenlebens und die kontingenten Begegnungen mit Menschen einer bestimmten historischen Situation als seine Geschichte zueigen macht – einer Geschichte, die zuletzt in den tödlichen Konflikt mit den geistlichen und weltlichen Autoritäten seiner Zeit geführt hat. Der Tod Jesu ist so die letzte Bewährungsprobe eines freien, geschichtlichen Gehorsams gegen den Vater; und dieser freie Gehorsam Jesu als eines zum Tode bereiten Menschen ist seinerseits in jener Wesens-Einheit mit dem Vater begründet, in der die Person Jesu sich als die zweite Person der einen Gottheit erweist, die ihren »actus essendi« ausschließlich im Dialog mit dem Vater vollzieht. *Nur aus seiner »göttlichen Natur« und aus deren dialogischer Eigenart kann jene Freiheit entspringen, kraft derer die »Annahme der Menschennatur« und mit ihr der Sterblichkeit ein Akt des ungenötigten Gehorsams ist, der sich im Kreuzestode Jesu vollendet:* »gehorsam geworden bis zum Tode, zum Tode aber am Kreuze«[45].

Doch muß die weiterführende Frage gestellt werden, ob damit jene Auslegungsaufgabe schon erfüllt ist, um derentwillen die Frage »Wer ist der Christus?« ursprünglich gestellt worden war und deren

[44] Hebr. 10,5.
[45] Phil 2,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

konkreter Inhalt soeben noch einmal in Erinnerung gerufen worden ist: die Aufgabe, den Tod Jesu in seiner Heilsbedeutung für die Ekklesia Israel und für die ganze Menschheit begreiflich zu machen. Präziser gefragt: Die Christologie, wie sie in der christlichen Lehrtradition entwickelt und von den frühchristlichen Konzilien als verbindlich erklärt wurde, bezeichnet die Person des Gekreuzigten als identisch mit der »zweiten Person der Gottheit«; und sie begreift das »Aktprinzip«, aus dem all sein Tun und Leiden hervorgeht, einerseits als die wesenhaft dialogische Natur des dreipersönlichen Gottes, andererseits als die von ihm freiwillig angenommene Menschennatur. Was trägt eine solche Christologie dazu bei, den Kreuzestod Jesu als jenen »Sieg über diese Welt« verständlich zu machen, der auch dem gemeinschaftlichen Leiden des Volkes die Kraft verleiht, die Gott-Ferne der Welt nicht nur anzuzeigen, sondern wirksam zu überwinden? Was tragen näherhin die Begriffe »Person« und »Natur«, angewandt auf den »leidenden Gottesknecht«, dazu bei, diesen Übergang vom stellvertretenden zum befreienden Leiden verständlich zu machen?

Berücksichtigt man die soeben beschriebene »doppelte Dialektik« dieser Begriffe, dann kann auf diese Frage geantwortet werden: Was zunächst die »Dialektik der Freiheit« betrifft, so äußert sie sich nicht nur allgemein darin, daß der ewige Sohn Gottes, gerade in der Souveränität seiner göttlichen Natur, fähig war, die Natur des Menschen (und damit die Sterblichkeit) anzunehmen, sondern konkret darin, daß er sich in Freiheit entschließen konnte, ein Glied der israelitischen Überlieferungsgemeinschaft zu werden – und dies just zu dem Zeitpunkt, zu dem diese in ihre entscheidende Krise geführt wurde. Nicht nur die Menschennatur im Allgemeinen, sondern das Menschsein in der konkreten Gestalt des Judeseins in der Spätphase des Zweiten Tempels war die spezifische Weise lebendigen Lebensvollzuges, die in allen konkreten Formen von Jesu Handeln und Leiden ihren Ausdruck fand. Dieses Jude-Sein Jesu ist kein akzidenteller Zusatz zu seinem essentiellen Menschsein, sondern die Bedingung dafür, daß der Heilsratschluß Gottes, der mit der Erwählung der Väter begann und darauf abzielte, die Gott-Entfremdung der ganzen Welt zu überwinden, in diesem konkreten Menschen zu seiner Fülle gelangte. Diese historisch konkrete Gestalt, Jude zu sein, war seine in göttlicher Freiheit gewählte Lebensform. Darum fand die souveräne Freiheit Gottes auch noch in der Machtlosigkeit ihren Ausdruck, die dieser *eine Gottesknecht* gewählt hatte, um sich das Schicksal des

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Volkes zueigen zu machen, das die leidvolle Berufung zur *gemeinschaftlichen Lebensform des Gottesknechts* erfahren mußte.

Und nur weil auch noch diese Machtlosigkeit Ausdruck der göttlichen Freiheit war, konnte sie das unterscheidende Kennzeichen der göttlichen Freiheit an sich tragen: mitten in der Zeit den göttlich gewirkten Neubeginn aller Dinge gegenwärtig zu setzen. An früherer Stelle war davon die Rede, daß die religiöse Erfahrung dem, der sie macht, eine »Zeitgenossenschaft mit den Ursprüngen« vermittelt und deshalb nur durch die Erzählung von dem, was »im Anfang geschah«, angemessen ausgelegt werden kann. In der religiösen Erfahrung begegnet der, der sie macht, jener »numinosen Willensmacht«, die jene offenen Alternativen von Heil und Unheil, die der Weltwirklichkeit von ihren Ursprüngen an eingestiftet sind, in ungenötigter Freiheit entschieden hat. Der Augenblick der religiösen Erfahrung ist der Augenblick, in dem diese ur-anfängliche Entscheidung in immer neuer Gestalt wirksam wiederkehrt und damit für den Menschen erst offenbar wird. Das gilt auch für die besondere Erfahrung, die die Jünger in der Begegnung mit dem Auferstandenen gemacht haben. Sie erfuhren dieses Ereignis als Offenbarwerden des »geheimen Ratschlusses, der seit ewigen Zeiten verborgen war in Gott«[46]. Was aber hier als die vor aller Zeit gefaßte Entscheidung Gottes offenbar wurde, ist die paradox erscheinende Einheit von Gottes Zorn und Gnade: von Gottes richtendem Zorn über eine Welt von Götzendienern und von Gottes Gnade, die inmitten dieses Gerichts »dem All in Christus ein neues Haupt« und damit dem zerfallenen Haus Gottes seinen »neuen Schlußstein« geben will[47]. Göttliche Freiheit ist stets welt-stiftende Freiheit; und wo sie inmitten der Zeit neu in Erscheinung tritt, ist sie auf radikale Weise welt-erneuernde Freiheit. Wenn daher in der »Annahme der Menschennatur« die göttliche Freiheit des Sohnes zum Ausdruck kam, hat der ungenötigte Eintritt in die Kontingenzen der menschlichen Geschichte – auch und vor allem in die Geschichte der Ekklesia Israel zum Zeitpunkt ihrer Krisis – den Charakter jener Erneuerung der Welt aus ihren Ursprüngen, der das Kennzeichen jedes theophantischen Ereignisses ist.

Von hier aus kann auch angegeben werden, was jene »Dialektik des Wesens« bedeutet, die die soeben skizzierte »Dialektik der Frei-

[46] Eph 1,9, vgl. Rom 16,25.

[47] So der bewußt doppeldeutige Gebrauch des Verbums »anakephalaioústhai« Eph. 1,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

heit« nicht erzwang, aber möglich machte. Jenes göttliche Wesen, das sich in einem notwendigen Prozeß zur Dreipersönlichkeit entfaltet, hat den Charakter eines ewigen Dialogs, der aller dialogischen Wechselbeziehung zwischen Gott und seinen Geschöpfen ermöglichend vorausliegt. Nur weil Gottes »Lebensvollzug« (actus primus) immer schon und mit Notwendigkeit dialogisch ist, kann der Bezug Gottes zu seinen Geschöpfen sich in der Weise eines ungenötigten Dialogs zur Geschichte Gottes mit der Welt und vor allem mit den Menschen entfalten. Nur weil der innergöttliche Dialog den Charakter der vorbehaltlosen Hingabe hat, in welcher der Vater dem Sohn »alles gegeben hat, was sein ist«, und der Sohn antwortend sich selbst in vorbehaltlosem Gehorsam dem Vater übergibt, kann der ungenötigte und also kontingente Dialog, den der Sohn, in die Geschichte eintretend, mit den Geschöpfen führt, auch seinerseits den Charakter einer freien und vorbehaltlosen Selbsthingabe gewinnen. Nur weil die dialogische Natur der Gottheit sich im innertrinitarischen Dialog vollständig realisiert und daher des historischen Dialogs mit der Kreatur nicht bedarf, kann keine Sünde, durch die die Kreatur sich der göttlichen Anrede verweigert, der Realisierung des göttlichen Wesens Abbruch tun; und nur deshalb ist der ungenötigt freie Akt Gottes möglich, auch in den Dialog mit einer ihm entfremdeten Welt der Verehrer fremder Götter einzutreten. Nur aufgrund dieser Unabhängigkeit des inneren Lebens der Gottheit von der Geschichte der Schöpfung und von deren Verirrungen braucht dieser Dialog Gottes mit der ihm entfremdeten Welt sein letztes Wort nicht im vernichtenden Wort des Gerichts zu finden, sondern kann, wenn Gott will, sich im Sieg über die Mächte vollenden, die diese Gott-Entfremdung bewirken. Diese Reihe der Ermöglichungen aber hat ein letztes Glied: Nur weil der innere Dialog der dreipersönlichen Gottheit außerhalb aller Zeitbestimmung geführt wird, kann der geschichtliche Dialog, den Gott mit seinen Geschöpfen führt, diese zu »Zeitgenossen der absoluten Ursprünge« machen und so auch eine gott-entfremdete Welt aus diesen ihren Ursprüngen erneuern. Dabei sei an dieser Stelle noch einmal betont: Die soeben mehrfach verwendete Formulierung »Nur weil … kann« drückt keine Notwendigkeit aus, mit der der geschichtliche Dialog Gottes mit seiner Kreatur aus dem ewigen und notwendigen innertrinitarischen Dialog hervorginge, wohl aber das Verhältnis eines Möglichkeitsgrundes zu dem, was durch diesen Grund ermöglicht, aber nicht erzwungen wird.

In diesen Zusammenhang ist auch die Menschwerdung des gött-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Wortes einzuordnen, die in der historisch konkreten Gestalt seiner »Jude-Werdung« geschehen ist: Weil die wesenhafte Autarkie Gottes, dessen dialogische Natur sich in seinem dreipersönlichen Leben vollständig realisiert, die ungenötigten Akte des geschichtlichen Dialogs mit einer gott-entfremdeten Welt möglich macht, kann der freie Akt des göttlichen Logos, Menschennatur anzunehmen, sich in der konkreten Weise vollziehen, daß er zum Glied desjenigen Volkes wird, das diese Gott-Entfremdung der Welt auf spezifische Weise stellvertretend durchleidet. Dann aber wird diese konkrete Weise der »Menschwerdung des Wortes«, der Eintritt in die Geschichte Israels, zugleich das charakteristische Merkmal der Parousía der Gottheit an sich tragen: die Erneuerung der Welt aus ihren Ursprüngen. Die Menschwerdung des Wortes in der Gestalt seiner Teilhabe am Schicksal des leidenden Gottesknechts wird dieses aus einem bloß stellvertretend durchlittenen zu einem heilbringenden Leiden werden lassen. Oder kurz: Nur weil Jesus die Berufung des Volkes, in einer bestimmten Phase seiner Geschichte der leidende Gottesknecht zu sein, aus einer Freiheit heraus angenommen hat, die ihrerseits in der Autarkie des göttlichen Wesens gründet, konnte er diese Berufung des Volkes zu ihrer Fülle führen, »ein Segen für alle Sippen des Erdbodens« zu sein. Im Aufweis dieser heilswirksamen Mächtigkeit des Todes Christi als des einen »Leidenden Gottesknechts« bewährt sich alle Theologie der Göttlichkeit seiner Person und der Verbindung seiner beiden Naturen.

Was die Theologie mit Hilfe solcher Begriffe zustandezubringen hat, ist eine Antwort auf die Frage »Wer ist dieser?«, die die Bedingungen des Wirkens und Leidens Christi freilegt, ohne den Bezug zur historischen Konkretheit der unverwechselbaren Ereignisse seines Todes und seiner Auferweckung aus dem Blick zu verlieren. Die Philosophie aber, die sich von einer so verstandenen »Theologia Crucis« für die Dialektik der menschlichen und sogar der göttlichen Freiheit sensibilisieren läßt, wird daraus ein neues Verständnis der Geschichte gewinnen – nicht nur der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu, sondern der Geschichte überhaupt. Eine solche Philosophie wird die Kontingenzen der Geschichte nicht, nach dem Vorbilde Hegels, in die Erscheinungsgestalten einer göttlichen Notwendigkeit verwandeln. Wohl aber wird sie den stets kontingenten Verlauf der Geschichte als einen Dialog mit der Weltwirklichkeit verstehen, der zugleich als Medium eines Dialogs mit Gott, seiner Zuwendung und seinem Anspruch verstanden werden darf. Die Ansprüche, die die

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Weltwirklichkeit an das Subjekt richtet, können aus keinem Prinzip deduziert werden. Aber das erfahrende Subjekt kann sich auf diese unvorhersehbaren Ansprüche einlassen, weil es in ihnen die Erscheinungsgestalten einer göttlichen Freiheit erkennt, die sich in ungenötigter Treue an den Menschen bindet, dem sie sich einmal zugewandt hat.

Siebtes Teilergebnis

Die Möglichkeit, die Begriffe »Natur« und »Person« so weiterzuentwickeln, daß sie für eine theologische Verwendung geeignet sind, hängt, so hat sich gezeigt, davon ab, in welches Verhältnis sie zum Begriff der »Freiheit« gesetzt werden können. Versucht man aber, dieses Verhältnis zu bestimmen, dann zeigt sich zunächst: Der Freiheitsbegriff ist zwar im philosophischen Kontext heimisch, dort aber weder eindeutig noch frei von Schwierigkeiten seines Gebrauchs. Sowohl der Begriff der Selbstbestimmung der Willens-Entscheidung (»Willensfreiheit«) als auch der Begriff der willentlichen Bestimmung der nach außen hervortretenden Handlungen (»Handlungsfreiheit«) wirft vielmehr so viele und schwere Probleme auf, daß innerhalb der Philosophie immer wieder der »Determinismus« als die logisch kohärentere Auffassung angesehen wurde, so sehr er dem unmittelbaren Selbstverständnis der Wollenden und Handelnden widerspricht.

Diese Schwierigkeiten des Freiheitsverständnisses konnten den Philosophen so lange verborgen bleiben, wie in ihrem Denken noch Momente des religiösen Freiheitsverständnisses fortwirkten. Ein Beispiel dafür ist das Freiheitsverständnis Platons, wonach die menschliche Wahlfreiheit an Zeiten und Orten außerhalb der Erfahrungswelt (vor dem Wiedereintritt der Seelen in den Leib) ausgeübt werde und dazu nur durch die Anrede eines gottgesandten »Propheten« ermächtigt werden könne. Ein anderes Beispiel dafür ist das Freiheitsverständnis der Stoiker, wonach die menschliche Freiheit nur errungen werden kann, wenn der Mensch sich für alle Wechselfälle des äußeren Schicksals unempfindlich macht und so eine »Unerschütterlichkeit« (Ataraxía) gewinnt, die die göttliche »Seligkeit in sich selbst« auf endliche Weise nachahmt. Aber auch im kantischen Begriff der Freiheit, sofern diese sich auf eine »intelligible Handlung« bezieht, die »außerhalb aller Zeitbestimmungen« vollzogen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wird, ist die Nachwirkung solcher religiöser Vorstellungen noch deutlich zu erkennen.

Derartige philosophische Interpretationen der Freiheit können heute nicht mehr befriedigen – nicht nur weil ein fortschreitend säkular gewordenes Denken die religiöse Herkunft dieser Freiheitsbegriffe spürt und dadurch zum Protest herausgefordert wird, sondern vor allem deshalb, weil eine geschärfte Sensibilität für die Geschichte auch die Freiheit nicht nur in einer Unabhängigkeit *von* ihr suchen kann, sondern auch und vor allem in einer Beziehung *zu* ihr suchen muß. Freiheit ist, so verstanden, die Fähigkeit, sich auf die Kontingenz der eigenen Geschichte einzulassen, die sich aus dem Wechselspiel von eigener und fremder Entscheidung ergibt, und der einmal getroffenen eigenen Entscheidung gerade im Bewußtsein solcher Kontingenz die Treue zu halten. Dementsprechend ist »Person« ein Wesen, das zur freien Bindung an begegnende Wirklichkeiten fähig ist und sich die Kontingenzen dieses Dialogs mit dem Anderen als seine eigene Geschichte aneignen kann. Die »Natur«, aus der die Akte der so verstandenen Person hervorgehen, muß als eine Weise des Seinsvollzuges (actus essendi) begriffen werden, die a priori nicht monologischen, sondern dialogischen Charakter hat und deshalb nur im Wechselspiel zwischen der Selbsthingabe an das Fremde und der Selbstgewinnung aus der Begegnung mit ihm vollzogen werden kann. Dabei zeigt eine historische Betrachtung: Ein solcher Begriff von »Freiheit«, »Person« und »Natur« erweist sich zwar aus innerphilosophischen Gründen als notwendig. Dennoch hat die Begegnung mit der Theologie zur Entstehung derartiger philosophischer Begriffe wesentlich beigetragen.

Exemplarisch dafür sind die Versuche der Vertreter des Deutschen Idealismus, die Christus-Botschaft so zu verstehen, daß daraus – weit über die theologische und religionsphilosophische Anwendung hinaus – die philosophischen Begriffe eine neue Gestalt erhalten. So ist Hegels schon in den »Frühschriften« einsetzender Versuch, den »Charfreitag«, also den Kreuzestod Jesu, nicht nur »historisch«, sondern zugleich »speculativ« zu verstehen, einer der wichtigsten Entstehungsgründe für sein verändertes Verständnis von Begriffen überhaupt; sie bleiben nicht als »starre Allgemeinvorstellungen« von aller Differenz der unter sie subsumierten Inhalte unbetroffen, sondern bestimmen sich in einem dialektischen Prozeß selber zur historischen Konkretheit. »Person«, »Natur«, »Freiheit« werden in diesem Zusammenhang als Begriffe verstanden, die die

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fähigkeit des Subjekts beschreiben, sich in der Hingabe an das ihm wesenhaft zugehörige »Andere« (das »Andere seiner selbst«) zu verschenken und gerade dadurch erst auf historische Weise zu realisieren. Der Versuch einer philosophischen Christologie ist hier zum Ursprung eines dialektischen Denkens geworden, das den Satz »Gott ist Geist« als jene Beschreibung der göttlichen »Natur« versteht, aus der die innertrinitarischen »Processiones« ebenso resultieren wie die Ereignisreihen der Weltgeschichte. Auch wer, aus wohlerwogenen Gründen, der hegelschen Geist-Metaphysik nicht zu folgen bereit ist, wird anerkennen müssen, daß damit Maßstäbe gesetzt sind, an denen auch jeder von Hegel abweichende Versuch sich messen lassen muß, dem philosophischen Begriff im Allgemeinen und den Begriffen von »Freiheit«, »Person« und »Natur« im Besonderen eine neue Gestalt zu geben, die ihrer wesentlichen Beziehung zur Geschichte gemäß ist.

Aus den Versuchen der idealistischen Philosophie ist kritisch zu lernen: Die Natur jedes Seienden entfaltet sich, in einer »Dialektik des Wesens«, in die Korrelation unterschiedlicher, einander in Selbständigkeit gegenübertretender Momente, die dem »actus essendi« den Charakter eines energetischen Lebensprozesses verleihen. In jedem Akt dieses Lebensvollzuges ist, wenn auch in gestufter Weise, ein Moment von Selbstbestimmung und insofern von Freiheit am Werk; aber kein Moment des notwendigen Lebensprozesses hat, wie vor allem von Schelling zu lernen ist, den Charakter der Wahlfreiheit. Deren Entscheidungen bleiben ungenötigt und kontingent; und was aus ihnen entspringt, sind nicht neue Stufen des notwendigen Lebensprozesses, sondern die Kontingenzen der Geschichte. Das Formgesetz, das den Zusammenhang der Ereignisse dieser Geschichte bestimmt, ist nicht die »Dialektik des Wesens«, sondern die »Dialektik der Freiheit«. Auch eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit versteht, hat so, gegen Hegel und mit Schelling, an der Differenz zwischen Prozeß und Geschichte festzuhalten.

Wendet man diese Regel auf die Gotteslehre an, dann ergibt sich: Die »Dialektik des göttlichen Wesens« besteht darin, daß die eine göttliche Natur sich notwendig in dem Prozeß der »Hervorgänge« entfaltet, kraft welcher die göttlichen Personen sich in »korrelativer Entgegensetzung« als die Partner eines Dialogs gegenübertreten. Die »Dialektik der göttlichen Freiheit« aber besteht darin, daß dieses innergöttliche Leben den Dialog Gottes mit der Kreatur möglich, aber nicht notwendig macht: Gott schafft sich in ungenötigter

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit Kreaturen, zu denen er sich als Partner eines Dialogs verhält, in welchem er sich die kontingente Geschichte der Kreatur, vor allem des Menschen, als seine eigene Geschichte aneignet: So wird er zum Gott bestimmter Individuen und Gruppen, zum »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs«. Diese Aneignung der Geschichte hat ihre Vollendung darin gefunden, daß der göttliche Sohn die Menschennatur angenommen und so in ungenötigter Freiheit die Geschichte der gott-entfremdeten Menschheit zu seiner eigenen Geschichte gemacht hat.

Wendet man die gleiche Unterscheidung von »Dialektik des Wesens« und »Dialektik der Freiheit« auf die Lehre vom Menschen an, dann ergibt sich: Die »Dialektik des menschlichen Wesens« besteht darin, daß der Mensch kraft der Notwendigkeit seiner Natur sein Leben nicht in reiner Selbstbezüglichkeit, sondern nur als (zumeist unbewußte) Antwort auf den schöpferischen Anruf Gottes vollziehen kann. Die »Dialektik der menschlichen Freiheit« aber besteht darin, daß diese ontische Beziehung auf das göttliche Schöpferwort den Dialog mit der Weltwirklichkeit möglich, aber nicht notwendig macht. Der Mensch findet, in Akten ungenötigter Freiheit, in der Vielfalt der Weisen, wie die Weltwirklichkeit ihn in Anspruch nimmt, jeweils neu den unbedingten Anspruch, an den er sich vorbehaltlos hingeben kann, um sich so erst als sittliches Subjekt selber zu finden und zu realisieren. Auf solche Weise wird er fähig, sich gerade dort zu gewinnen, wo er sich in Freiheit vorbehaltlos verschenkt.

Diese Weise, die Begriffe »Natur« und »Person« auf Gott und den Menschen anzuwenden, findet ihre Bewährungsprobe in dem Versuch, eine »Theologia Crucis« im doppelten Sinne des Wortes zustandezubringen: als inhaltlich angemessene Deutung des Todes und der Auferweckung Jesu, aber auch als Entwicklung einer Form des Denkens, die an diesem speziellen Thema gewonnen wurde, dann aber über dieses konkrete Thema hinaus die Eigenart allen Sprechens von Gott und vom Menschen bestimmt. Die beiden genannten Begriffe können diese Bewährungsprobe bestehen: Die Dialektik der göttlichen Freiheit muß als der Möglichkeitsgrund dafür verstanden werden, daß der ewige Sohn Gottes nicht nur in abstracto »Menschennatur« annehmen konnte, sondern dies in concreto dadurch tat, daß er als der »leidende Gottesknecht« in die Welt eintrat und so die Geschichte Israels zu ihrer Vollendung brachte. Und in eben diesem ungenötigten, aus keinem Prinzip deduzierbaren Akt der göttlichen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Freiheit ist zugleich die Eigenart der göttlichen Natur und der göttlichen Personen sichtbar geworden: Die vorbehaltlose Hingabe des Sohnes für das Heil der sündig gewordenen Menschheit ist dadurch möglich (nicht notwendig!) geworden, daß schon das innertrinitarische Leben den Charakter der vorbehaltlosen Hingabe hat: der Hingabe des Vaters, der dem Sohn »alles gegeben hat, was sein ist«, und der Hingabe des Sohnes, der dem Wort des Vaters ohne Vorbehalt gehorsam geworden ist. Aber nur weil die dialogische Natur Gottes sich in seinem dreipersönlichen Leben in vollendeter Autarkie vollzieht, kann der ungenötigte Entschluß des göttlichen Logos, in die Geschichte Israels als des gemeinschaftlich »leidenden Gottesknechts« einzutreten, das Unterscheidungsmerkmal der göttlichen Freiheit an sich tragen: die Kraft, die Welt aus ihren Ursprüngen (konkret: aus Gottes ursprünglichem Schöpfungs- und Heilswillen) zu erneuern. Und erst im Blick auf diesen »ausgezeichneten Fall« von dialogischer Natur und geschichtlicher Freiheit konnten, philosophiehistorisch gesehen, auch die Begriffe von Natur und Person des Menschen so weiterentwickelt werden, daß sie sich in einem geschichtlichen Verständnis der menschlichen Natur und Person auch rein innerphilosophisch bewähren konnten.

Der Dialog zwischen Theologie und Philosophie über den rechten Gebrauch der Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« wird so zum ausgezeichneten Beispiel dafür, auf welche Weise unterschiedliche Traditionen, deren Fragestellungen und Begriffe aus dem weitergegebenen Zeugnis unterschiedlicher Erfahrungen entspringen, sich gegenseitig den weitertreibenden Anspruch des Wirklichen bezeugen. Dadurch werden sie fähig, auch der jeweils anderen Tradition neue Möglichkeiten zu erschließen, ihre je eigene Aufgabe besser zu begreifen und so themengerechtere Formen des eigenen Fragens zu finden und Kriterien einer kritischen Selbstbeurteilung zu finden. Die Geschichte der Begriffe »Natur«, »Person« und »Freiheit« ist in entscheidenden Hinsichten die Geschichte eines solchen für beide Beteiligten fruchtbaren philosophisch-theologischen Dialogs.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

H Die christliche Überlieferung – Aufgaben, Legitimationsgründe und Bewährungsproben

1. Aufgaben und Probleme christlicher Überlieferung

a) Aufgabe und Bewährungsprobe der christlichen Überlieferung: Die Weitergabe des Glaubens als »Formatio Mentis« der Hörer und der »Aufbau eines Tempels aus lebendigen Steinen«

Die christliche Überlieferungsgemeinschaft muß, wie jede Überlieferungsgemeinschaft, ihre Mitglieder dazu qualifizieren, zu aktiven und eigenverantwortlichen Überlieferungsgenossen zu werden. Dazu ist eine »Formatio Mentis« nötig, kraft derer sie die Inhalte der Überlieferung mit ihren eigenen Erfahrungen zu einem hermeneutischen Wechselverhältnis verknüpfen, ihre Erfahrungen im Lichte der Überlieferung verstehen, aber auch die Inhalte der Überlieferung im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen »lesen« und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferung werden (s. Band I, S. 262 ff. und 1. Teilergebnis S. 270 ff.). Für die christliche Überlieferungsgemeinschaft bedeutet dies: Zwar muß der Hörer des Wortes jene »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, deren er bedarf, an sich geschehen lassen (daher bei Paulus die sonst befremdliche grammatische Form eines Imperativs im Passiv »Lasset euch umgestalten«). Aber das Ergebnis dieser Umgestaltung ist auch hier die eigene Urteilsfähigkeit der Hörenden: Der Umgestaltete erkennt selbst und auf eigenverantwortliche Weise, »was Gottes Wille ist«[1]. Und wenn die Fähigkeit, »zu urteilen, was Gottes ist«, nur Gottes eigenem Geist zukommt, dann schließt die »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, durch die auch der Mensch solche Urteilsfähigkeit gewinnt, ein, daß er Gottes Geist »empfangen« hat und so fähig wird, »als Geistbegabter zusammen mit Geistbegabten zu beurteilen, was

[1] Rom 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

des Geistes ist«[2]. Die Aufgabe der christlichen Überlieferungsgemeinschaft besteht insofern darin, einer Weitergabe des göttlichen Geistes zu dienen, der die Hörer des Wortes zu »lebendigen Steinen« macht und sich aus diesen seinen »Tempel«, d. h. den Ort seiner Gegenwart in der Welt, aufbaut (s. Band I, S. 242 ff. u. S. 285 ff.).

Fragt man nun, auf welche Weise die christliche Überlieferungsgemeinschaft diese Aufgabe erfüllt, dann ist zunächst zu antworten: Einerseits gibt sie, wie jede Überlieferungsgemeinschaft, Kenntnisse und Fähigkeiten weiter, die die Überlieferungsgenossen sich nicht selbst verschaffen könnten; andererseits muß sie diese, durch eine spezifische »Formatio Mentis«, zu eigenen Erfahrungen qualifizieren, weil sie nur so zu aktiven Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft werden. Denn alle Mitglieder einer Überlieferungsgemeinschaft haben den Auftrag, »weiterzugeben, was sie empfangen haben«[3]. Und wenn die Sorge um die Weitergabe der Überlieferungsinhalte besonderen Organen der Überlieferungsgemeinschaft aufgetragen ist, werden dadurch die »schlichten Mitglieder« der Gemeinschaft nicht von dieser Aufgabe entlastet, wohl aber zu ihrer Erfüllung fähig gemacht. Deshalb konnte schon bei der allgemeinen Charakterisierung von Traditionen und Institutionen davon die Rede sein, sie seien »Schulen der Erfahrung«, weil die Überlieferungsgenossen sich das Überlieferungsgut nur dadurch aneignen können, daß sie lernen, im Lichte der Überlieferung ihre eigenen Erfahrungen auszulegen und rückschauend im Lichte ihrer so ausgelegten Erfahrungen auch das, was ihnen überliefert wird, neu zu verstehen. Und nur in dem Maße, in dem ihnen das gelingt, werden sie zu eigenverantwortlichen Zeugen der Überlieferung (s. o. S. 31).

Entsprechend erfüllt die christliche Überlieferung ihre Aufgabe, indem sie den Hörern der Botschaft zunächst ein Wissen vermittelt, das er sich nicht selber verschaffen könnte: Sie informiert ihn über die Ereignisse von Jesu Leben, Sterben und Auferstehen. Dabei wird der, der diese Kenntnis weitergibt, auslegend hinzufügen: Diese Ereignisse sind in ihrer historischen Kontingenz der Ausdruck einer göttlichen Freiheit, deren Taten nicht aus Gründen ihrer Notwendigkeit apriori deduziert werden können, sondern verkündet werden

[2] 1 Kor 2,13.
[3] Vgl. 1 Kor 11,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

müssen, und zwar durch »vorher bereitgehaltene Zeugen«[4]. Nur sie können den Hörern sagen, was ihnen zu wissen gegeben werden soll: Die Schluß-Sentenz der programmatischen Petruspredigt am Pfingstfest beginnt deshalb mit dem Zuruf: »So wisse denn das ganze Haus Israel mit Gewißheit, daß Gott ihn zum Herrn und Messias gemacht hat, diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt«[5].

Sodann aber muß die christliche Überlieferung, um ihre Aufgabe zu erfüllen, dem Hörer die Heilsbedeutung des Geschehenen wirksam zusagen. Die Predigt des Petrus ist von Lukas in der Apostelgeschichte an den Anfang aller Apostelpredigten gestellt. Und ihre soeben zitierte Schluß-Sentenz läßt die Aufgabe erkennen, die zugleich der gesamten christlichen Überlieferung gestellt ist: Sie hat von »diesem Jesus« zu sprechen in seiner historischen Konkretheit und Unverwechselbarkeit. Sie hat ihn als den »Messias« zu verkünden, in dem die gesamte Geschichte Israels in ihre Fülle gelangt ist (s. o. S. 214 ff. u. 245 f.). Und sie hat ihn als den »Herrn« zu bekennen und damit zugleich die Differenz zwischen der christlichen Botschaft und der Überlieferung Israels deutlich zu machen: Der Gottesname »Kyrios« (das schon in der Septuaginta verwendete griechische Äquivalent des Gottesnamens JHWH) ist zugleich zum Namen Jesu geworden, in dessen Kreuz und Auferweckung die Gegenwart Gottes bei seinem Volk (Gottes »Ich bin da«) ihre anschaubare Gestalt »in unserem Fleische« angenommen hat. Damit sind nicht nur die Themen der späteren »metaphysischen Christologie« umrissen, die Einheit Gottes in der Verschiedenheit der Personen und die Einheit der Person Jesu in der Verschiedenheit seiner göttlichen und menschlichen Natur (s. o. S. 256 ff.). Vielmehr ist damit zugleich die Aufgabe aller christlichen Überlieferung deutlich gemacht: Jesus als die Fülle der gesamten Geschichte Israels zu verkünden, aber so, »daß das Skandalon des Kreuzes nicht seinen Inhalt verliert« (»Ne evacuetur scandalon crucis«).

Doch wird die Heilsbedeutung der berichteten Ereignisse nicht nur durch das Wort der Predigt deutlich gemacht. Wenn nämlich die historische Kunde von Jesu Tod und Auferweckung an den Hörern heilschaffend wirksam werden soll, muß sie in wirksamen Worten und Handlungen neue Gegenwart gewinnen: in den verschiedenen Formen des »Gottesworts im Menschenwort« und des »Handelns

[4] Apg 10,41.
[5] Apg 2,36.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottes durch die Hand der Menschen«, deren ausgezeichnete Gestalt das Sakrament ist, das in Wort und Zeichenhandlung vollzogen wird. Dieses aber kann niemand sich nehmen; er muß es sich spenden lassen. Niemand kann sich selber taufen; niemand kann sich den lebenschaffenden Leib und das lebenschaffende Blut Christi im Herrenmahl »nehmen«, es sei denn die Vollmacht zu solchem »Nehmen« werde ihm durch den Dienst von Menschen als die ermächtigende Aufforderung Christi selbst weitergegeben: »Nehmet und esset … Nehmet und trinket alle«. Erst durch diese wirksamen Worte und Handlungen gewinnt der Hörer jene »Gestaltgemeinschaft mit dem erniedrigten und erhöhten Herrn«, die ihn fähig macht, auch seine eigenen Erfahrungen als die konkreten Weisen zu begreifen, wie diese Gestaltgemeinschaft an ihm wirksam wird. Und nur so wird er zum eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit dessen, was ihm verkündet worden ist.

Damit füllt zugleich ein Licht auf das Verhältnis von Glaubensverkündigung und eigener Erfahrung des Glaubenden. Der Hebräerbrief definiert den »Glauben« als ein »Feststehen in der Hoffnung und als ein Überführtwerden von Tatsachen, die man nicht sieht«[6]. Ein solcher Glaube kann in den Gliedern der christlichen Überlieferungsgemeinschaft nur entstehen, indem ihnen die Kenntnis von Jesus, von seinen Worten und Handlungen und vor allem von seinen heilswirksamen Leiden, Sterben und Auferstehen vermittelt wird. Zugleich mit der Weitergabe dieser Kenntnis aber muß ihnen die Fähigkeit vermittelt werden, sich den Inhalt der Verkündigung als die »Grundlage« ihres eigenen Lebensvollzuges anzueignen. Das »Feststehen« im Erhofften wird so zum Grund ihres spezifischen »Eigenstands«. Es ist wohl kein Zufall, daß die griechische Vokabel »Hypóstasis« die drei Bedeutungen »Grundlage«, »Feststehen« und »Eigenstand« gemeinsam umfaßt. Diese Vokabel aber ist es, die im Hebräerbrief zur Bezeichnung dessen verwendet wird, was im Deutschen »Glaube« heißt. Die Glaubensverkündigung, die ihren Hörern die »Grundlage« eines neuen Lebensvollzuges vermitteln soll, erreicht ihr Ziel nur, wenn sie die Hörer dazu befähigt, in eigener Aktivität ein »Feststehen« auf dieser Grundlage zu gewinnen und so zugleich zu einer neuen Weise des »Eigenstands« zu gelangen. Im Hören des Wortes, das sie sich nicht selber sagen können, werden sie nicht »un-selbständig«, sondern gewinnen erst jenen sicheren

[6] Hebr. 11,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

»Stand«, der sie dazu befähigt, in ihrer eigenen Antwort dem überlieferten Wort »Bestand zu geben« und so »Bestand zu gewinnen« (Vgl. die Mahnung des Propheten Jesaja »Lasset ihr's nicht bestehen, so habet ihr keinen Bestand«). Die Kraft dieses Eigenstands aber ist es, die die Hörer des Wortes befähigt, durch ihre selbstverantwortete Antwort zu Zeugen der Wahrheit und zu aktiven Gliedern der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Freilich ist dieses selbstverantwortete Wort des Glaubenden immer antwortendes Wort. Die Befähigung zu dieser Antwort wird im »Hören des Wortes« gewonnen – eines Wortes, das die Menschen sich nicht selber sagen könnten. Das Wort, das zum Glauben ruft, bleibt für seine Hörer notwendig ein »Verbum externum«, ein Wort, das ihnen von Anderen zugesprochen werden muß (s. Band I, S. 219 ff.). »Der Glaube kommt vom Hören«[7]. Aber das gehörte Wort bewährt sich darin, daß es den Hörer zu dieser selbstverantworteten Antwort fähig macht. Diese seine Fähigkeit beruht darauf, daß das weitergegebene Wort der christlichen Botschaft für ihn zur Schule der Erfahrung geworden ist.

Dieser Feststellung muß jedoch eine Erläuterung hinzugefügt werden, um ein mögliches Mißverständnis zu vermeiden. Wenn gesagt wurde, jede Überlieferungsgemeinschaft sei eine »Schule der Erfahrung« und dies treffe auch auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft zu, dann soll dadurch die christliche Überlieferung und die Tätigkeit ihrer Organe nicht zu einer »didaktischen Veranstaltung« erklärt werden. Ihr Ziel ist die Weitergabe des wirkenden Gotteswortes und zugleich der doxologischen Antwort, durch die die Menschen, an denen Gottes Wort wirksam geworden ist, dem »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« dienen. Wort und Antwort geschehen in diesem Sinne »ad maiorem Dei gloriam«. Alle »Formatio Mentis« der Glaubenden ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel, das diesem Zwecke dienen soll. Manche beobachtbaren Formen der »Didaktisierung« von Predigt, Gebet und Liturgie beruhen darauf, daß dieses Mittel zum Zweck gemacht wird und dabei aus dem Blick gerät, daß der Dienst am wirkenden Wort Gottes und an der doxologischen Antwort der Gemeinde das Ziel ist, dem alle Mittel dienen. Wird dies vergessen, dann geraten Predigt und Gottesdienst zu »verkleideten Katechesen« oder zu »sittlichen Ermahnungen, die sich als Gebete verkleiden«.

[7] Röm 10,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Aber auch dann, wenn daran festgehalten wird, daß alle Belehrung und Ermahnung im Kontext der christlichen Überlieferung nicht Selbstzweck ist, sondern ein Mittel, das der Weitergabe von Gottes wirkendem Wort und der Befähigung des Hörers zur doxologischen Antwort dient, bleibt doch die Einsicht erhalten: Wenn das verkündete Wort beim Hörer »wirksam ankommen« soll, muß es dazu beitragen, daß dieser »sich umgestalten läßt zur Neuheit des Denkens«[8]; und ob diese Umgestaltung des Denkens gelungen ist, muß sich daran erweisen, daß der Hörer auf neue Weise zum eigenen Urteil fähig geworden ist. (Nicht zufällig fügt der Apostel der soeben zitierten Ermahnung die Zielbestimmung bei: »damit ihr urteilsfähig werdet«). Das aber geschieht durch die Befähigung der Hörer zur eigenen Erfahrung, in der solche Fähigkeit zum eigenen Urteil entspringt. Die Bemühung um eine »Formatio Mentis« der Hörer ist also zwar nicht Selbstzweck, wohl aber die Bewährungsprobe des weitergegebenen Wortes. Weil sie nicht Selbstzweck ist, muß sie daran gemessen werden, was sie dazu beiträgt, die Hörer zur doxologischen Antwort auf das ihnen wirksam zugesprochene Gotteswort fähig zu machen. Weil sie aber gleichwohl die Bewährungsprobe des weitergegebenen Wortes ist, bleibt immer neu zu prüfen, ob sie die Hörer fähig macht, diese doxologische Antwort aufgrund eigener Erfahrung auf verantwortliche Weise zu geben. Darin, daß der Hörer nur im Hören auf das überlieferte Wort zu dieser eigenverantwortlichen Antwort fähig wird, liegt der Legitimationsgrund für den Maßgeblichkeitsanspruch, den Traditionen und die sie tragenden Institutionen erheben. Zugleich aber liegt darin auch der Maßstab ihrer kritischen Beurteilung. Denn es gibt Fehlformen der religiösen Erfahrung, die durch derartige Traditionen sozial stabilisiert werden können und sich dann einer Selbst-Korrektur wirksam widersetzen.

b) Die drohende Gefahr eines Übergangs von der religiösen »Formatio Mentis« zu spezifischen Formen der »Deformation«

An früherer Stelle im hier vorgetragenen Gedankengang, im Zusammenhang einer philosophischen Einübung in die Gotteslehre, wurde gezeigt: Eine Reihe von Fehlformen der Religion haben sich aus defizienten bzw. deformierten Weisen der religiösen Erfahrung erklären lassen (s. Band II, S. 67 ff.); und auch diese Fehlformen können

[8] Röm 12,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich, in religiösen Traditionen institutionalisiert, sozial verfestigen und so einer Selbstkorrektur widerstehen (s. o. Band II, S. 191 ff. und hier [Band III] S. 67 ff., insbes. 1. Teilergebnis S. 71 ff.).

Für die christliche Überlieferungsgemeinschaft ergibt sich daraus die Frage: Hat die christliche Überlieferung, und zwar spezieller die überlieferte Kreuzes-Theologie, in ihrer viele Generationen übergreifenden Geschichte zu einer »Formatio Mentis« der Glaubenden geführt, die diese zu einer spezifischen Art von Erfahrung fähig macht? Und konnten die Glaubenden im Lichte solcher eigenen Erfahrungen zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit des überlieferten Inhalts werden? Oder hat diese Überlieferung zu einer »Deformatio Mentis« geführt, durch die die Glaubenden die Fähigkeit zur Erfahrung verloren haben?

Das könnte beispielsweise dadurch geschehen, daß die Botschaft, in Christus sei die gesamte Geschichte Gottes mit den Menschen zu ihrer Fülle gelangt, den Glaubenden die Überzeugung vermittelt, sie hätten für alle wichtigen Fragen der Theorie und der Praxis die abschließende Antwort bereit und seien deswegen auf Erfahrung nicht mehr angewiesen. Es gibt (vermeintlich) Fromme, die die Botschaft, das »Lamm« habe »die sieben Siegel« des göttlichen Heilsratschlusses gelöst[9], so verstehen, daß nun auch sie, als Hörer dieser Botschaft, ein »Wissen von göttlichen Dingen« erworben hätten, sodaß alles, was ihnen widerfahren kann, nur neue »Anwendungsfälle« bereitstellt, an denen dieses Wissen sich immer neu bewährt. Wenn daher gefordert wird, »sich zur Neuheit des Denkens umgestalten zu lassen«, dann haben diese Hörer, ihrer eigenen Selbsteinschätzung nach, diese »Umwendung der ganzen Seele« schon hinter sich. Auf solche Weise aber werden sie ebenso überraschungs-resistent wie erfahrungs-unfähig. Was sie nun noch erleben, verliert deswegen das »tropologische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört.

Eine andere Weise der »Deformatio Mentis« kann darin bestehen, daß der Glaubende sich zu jener »je größeren Wahrheit«, kraft derer der Maßgeblichkeitsanspruch, mit dem Gottes Wirklichkeit aller menschlichen Theorie und Praxis in unendlicher Überlegenheit gegenübertritt, auf eine irregeleitete Weise bekennt. Dieses Bekenntnis nämlich kann ihn dazu verführen, sich von aller weiteren Bemühung um ein Verstehen zu dispensieren. Die Einsicht in die »Unerforschlichkeit Gottes« wird dann zu einer festen Formel, die den

[9] Apok. Kap. 5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Abbruch des Dialogs mit der Wirklichkeit legitimiert, weil das, was sich endgültig dem Verstehen entzieht, dem Denken keine Aufgabe zu stellen scheint. Was an früherer Stelle die »Analogie der Erfahrung« genannt wurde, das immer neu wiederkehrende Verhältnis zwischen dem je größeren Anspruch des Wirklichen und der Weise, wie wir diesen Anspruch in unserem Anschauen und Denken beantworten (s. Band I, 120 f., vgl. Erfahrung als Dialog 450 und 415 f.), dient dann als Vorwand für einen hermeneutischen Skeptizismus, der auf alles Bemühen um Auslegung von vorne herein verzichtet, da diese Mühe ohnedies vergeblich sei. Dann aber verlieren unsere Erlebnisse das »anagogische« Bedeutungsmoment, ohne das sie nicht in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden können, d. h. jenen »Sensus Spei«, durch den sie uns die Gewißheit vermitteln, daß sie für uns zu Stadien auf einem Wege werden, der »nach oben führt«, »an-agei«. »Nach oben« führt dieser Weg, sofern er dem, der Erfahrungen macht, ein immer neues Verstehen dessen vermittelt, was der Anspruch des Wirklichen von uns verlangt und was er uns zusagt.

Nun ist an früherer Stelle gesagt worden, religiöse Institutionen seien in Gefahr, derartige Ausfallserscheinungen der Fähigkeit zur Erfahrung sozial zu stabilisieren und ihren Widerstand gegen den Versuch, solche Ausfallserscheinungen zu überwinden, für einen »frommen Widerstand« zu halten. Von dieser Gefahr sind die Organe der christlichen Überlieferung in besonderem Maße bedroht. Denn indem diese sich als »Verwalter der göttlichen Geheimnisse« verstehen[10], können sie bei den Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft den Eindruck erwecken, als bräuchten diese sich von noch so berechtigten Zweifeln an ihrem eigenen »Bescheidwissen in göttlichen Dingen« nicht anfechten zu lassen, weil zur Lösung aller Zweifelsfragen die kirchlichen Autoritäten bereitstehen. Die Anfrage bei diesen Autoritäten ersetzt dann für die »schlichten Gläubigen« die eigene Erfahrung. Und der »hermeneutische Skeptizismus«, der diese »schlichten Gläubigen« an der Aufgabe verzweifeln läßt, Überlieferung und eigene Erfahrung in ein Verhältnis gegenseitiger Auslegung zu bringen, verliert seinen Schrecken und kann getrost ertragen werden, weil die Entscheidungen dieser Autoritäten jeden Mangel an eigenem Verstehen stets kompensieren. (In diesem Sinne hat W. Dilthey gemeint, der »hermeneutische Skeptizismus« der

[10] 1 Kor 4,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Glaubenden und der Autoritätsanspruch des kirchlichen Lehramts, vor allem in der katholischen Kirche, seien einander korrelativ zugeordnet.) Zu der Aufgabe, die Mitglieder der christlichen Überlieferungsgemeinschaft zu gewissen Weisen der Erfahrung zu qualifizieren, tritt also hier, wie in jeder anderen Überlieferungsgemeinschaft, die Aufgabe, spezifische Gefahren einer »Deformatio Mentis« zu vermeiden und die Inhaber kirchlicher Ämter zu der selbstkritischen Frage zu veranlassen, ob sie, trotz besten Willens, durch die Weise ihrer Amts-Ausübung eine solche »Deformatio« mit-verursacht haben.

Ein Versuch, die Organe der christlichen Überlieferung an diesem Kriterium zu messen, wird am Ende dieses Kapitels unternommen werden (s. u. S. 442 ff.). Ehe jedoch an diese Organe solche kritischen Anfragen gerichtet werden können, müssen sie, wenigstens in einem ersten Umriß, beschrieben werden.

c) Die Notwendigkeit institutionalisierter Organe der christlichen Überlieferung – ein erster Vorblick

Ebenso wie jede andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft bedarf auch die christliche der »Diener am Wort« in der Vielfalt ihrer Dienstformen als Verkünder und Lesemeister, als Lehrmeister der Auslegungskunst und als Sachkenner der Kriterien, an denen rechte Auslegung von irreführender unterschieden werden kann; vor allem aber bedarf sie der Sprachlehrer des Gebets, aber auch der bevollmächtigten Vorsteher im Gottesdienst (s. o. S. 40–55). Und sie bedarf sogar, wie jede andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft, des religiösen Rechts, das auftragsgemäße Amtsausübung von Amts-Anmaßung und Amts-Mißbrauch unterscheidbar macht und die Bedingungen definiert, unter denen das Individuum am Gottesdienst der Gemeinde teilnehmen kann, ohne damit die ganze Gemeinde »unrein«, d. h. gottesdienst-unfähig, zu machen (s. o. S. 55–59). An dieser Notwendigkeit ändert auch alle paulinische Kritik nichts, die die »Schwäche des Gesetzes« aufdeckt[11] und vor der Gefahr warnt, durch das »gute«, ja »geistgewirkte« Gesetz zu einer vermeintlichen »Gerechtigkeit der Werke« verführt zu werden; denn dadurch könnte das Gesetz selbst für den »fleischlichen« Menschen zum »Hebel der Sün-

[11] Röm 8,3.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

de« werden[12]. Aber auch Paulus hat sich durch seine Gesetzes-Kritik nicht daran hindern lassen, eine Kirchenzucht auszuüben, die soweit reichte, daß er den liturgischen Ruf »Feget aus den alten Sauerteig« zur Begründung dafür anführen konnte, ein Gemeindemitglied, das sich eines Inzest-Vergehens schuldig gemacht hatte, »dem Satan zu übergeben«[13].

Zu diesen bei vielen religiösen Überlieferungsgemeinschaften entwickelten Ämtern trat schon in der Frühzeit der Christenheit ein weiterer Dienst, der in dieser Form in anderen religiösen Gemeinschaften nicht vorkommt, für die Glaubensgemeinde aber unerläßlich war und deswegen auf Funktionsnachfolge angelegt, also institutionalisiert werden mußte: das Amt, über die rechte Lehre zu wachen und falscher Lehre zu wehren. Von einem Beispiel dafür war schon die Rede: Die Verkündigung von dem, was Jesus in seinem Leben, Leiden und Auferstehen zum Heil der Menschen *gewirkt* hat, ließ die Frage entstehen, wer er *gewesen* sei. In der Terminologie der später entwickelten Theologie gesprochen: Die »Soteriologie«, die Lehre von Christi Heilswirken, erforderte eine »Christologie«, eine Lehre von Christi Person und doppelter Natur. Eine solche Christologie erfüllte nicht nur ein Interesse der Theoretiker, sondern war notwendig, wenn die Heilswirksamkeit derjenigen Ereignisse, die den zentralen Inhalt der christlichen Botschaft ausmachen, nicht auf solche Weise mißverstanden werden sollte, daß die Weitergabe des heilschaffenden Wortes und die gottesdienstliche Feier des heilschaffenden Wirkens unmöglich wurde. Wer das Wirken des Christus nicht aus dessen unvergleichlicher Beziehung zum Vater versteht (aus der »Einheit der Natur« in den »drei göttlichen Personen«), macht aus ihm einen »neuen Gott« und damit die christliche Gottesdienstfeier zum Dienst an einem Götzen. Wer aber das Leiden des Christus nicht als einen Akt freien Gehorsams versteht, mit dem der Sohn dem Vater in der Eigenständigkeit seiner eigenen Person gegenübertritt, macht sein Leiden entweder zu einem »Schein-Leiden«, durch das der Vater sich selbst nur in die Gestalt eines leidenden Menschen verkleidet, oder zu einem Erweis der Machtlosigkeit des Vaters, dem folglich auch nicht die Macht zugesprochen werden könnte, den Sohn in einem Akt freier Treue von den Toten zu erwecken. Ein so verstandenes Herrenleiden aber ließe sich nicht gottesdienstlich feiern.

[12] Röm 7,11.
[13] 1 Kor 5,4–7.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Kurz: Es gibt Aussagen der Lehre, deren Wahrheit nicht bestritten werden kann, ohne daß die Wirksamkeit aller Weisen des Dienstes am Wort und am Gottesdienst mit-bestritten würde. »Irrlehren« sind heilsgefährdend; »wahre Lehre« ist die Bedingung für allen Heilsdienst der Organe christlicher Überlieferung.

Der Dienst an der »Heilswahrheit der rechten Lehre« und die Zurückweisung heilsgefährdender Irrlehren erforderten so ein eigenes Amt, das Amt des »Sendboten« – »Apostolos«, vergleichbar den Sendboten im Judentum, die im Auftrag des Hohen Rates die Gemeinden in der Diaspora aufsuchten und deren bekanntestes Beispiel Saulus, der spätere Apostel Paulus gewesen ist. Auch dieses Amt mußte nachfolgefähig gemacht und also institutionalisiert werden, wenn die christliche Überlieferungsgemeinschaft im »nachapostolischen Zeitalter« überlebensfähig bleiben sollte. Daß dieses Amt mit Autorität ausgestattet sein mußte, wird daraus verständlich, daß die »wahre Natur des Christus«, zugleich Gottes Sohn und Mensch zu sein, sich in der Niedrigkeitsgestalt seines Erscheinens verbarg und deshalb auch von den Glaubenden immer wieder verkannt werden konnte. Darum bedurfte es, über die Lebenszeit der ersten Apostel hinaus, des »apostolischen« Amtes, um die »gesunde Lehre« zu wahren und »falsche Lehre« zurückzuweisen. Ein Beispiel dafür, wie die Aufgaben eines Inhabers dieses Amtes zu verstehen seien, bieten die Ermahnungen, die die Verfasser des Zweiten Timotheusbriefs und des Titusbriefs an ihre Adressaten richtet: »Tritt auf, sei es gelegen oder ungelegen, argumentiere, ermahne, weise zurecht in aller Geduld und Lehrweisheit«[14], »Der Bischof soll fähig sein, in der gesunden Lehre zu unterweisen und die, die ihr widersprechen, zu widerlegen«[15].

Ergibt sich auf diese Weise aus der Aufgabe der christlichen Überlieferungsgemeinschaft die Notwendigkeit einer mit Vollmacht ausgestatteten Amts-Ausübung mit einer Vielfalt von Diensten und Ämtern, so muß freilich auch davon die Rede sein, daß aus dem besonderen Inhalt der christlichen Botschaft spezifische Schwierigkeiten entspringen, die der Aufgabe des Überlieferns entgegenstehen und die Institutionalisierung besonderer Dienste an dieser Überlieferung unmöglich zu machen scheinen.

[14] 2 Tim 4,1–5.
[15] Tit 3,10 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

d) Spezifische Schwierigkeiten der christlichen Überlieferung

War schon mit Bezug auf die Ekklesia Israel zu fragen, wie der freie Akt göttlicher Erwählung an immer neue Generationen weitergegeben werden könne, ohne ihn in einen »Erb-Anspruch« zu verwandeln und so den Gott, der in geschichtlich-personaler Freiheit handelt, mit einem »Stammes-Numen« zu verwechseln, so erhebt sich mit Bezug auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft eine weitere Frage: Alles rechte Reden von Christus muß sich, so hat sich gezeigt, darin bewähren, daß es eine »eschatologische Zeitansage« möglich macht. Läßt sich aber eine »Zeitansage« tradieren, d. h. von dem konkreten historischen Zeitpunkt, zu dem sie erging, ablösen? Und hört sie nicht auf, »eschatologisch« zu sein, also das Ende »dieser Weltzeit« und den Beginn des »neuen Äon« anzusagen, wenn sie so »institutionalisiert« wird, daß sie eine Funktions-Nachfolge ihrer Verkünder und Hörer möglich macht und damit voraussetzt, daß »diese Weltzeit« noch weitergeht? Traditionell gesprochen: Ist die Entstehung einer Kirche, d. h. des institutionellen Organs einer christlichen Überlieferung, nicht die Folge jener »Verzögerung« der Wiederkunft Christi, die in der Verkündigung der ersten Zeugen nicht vorgesehen war? Und wird die Ansage, »jetzt« sei der Fürst dieser Welt gerichtet, durch den Fortgang der Zeit, die keineswegs an ihr Ende gekommen ist, nicht widerlegt? Setzt diese »Parusie-Verzögerung« nicht Loisy's kritische Feststellung ins Recht: »Christus hat das Reich angesagt; aber was kam, war die Kirche«? Der kritische Gehalt dieser Aussage wird nicht gemindert, wenn Loisy ihr die (oft vergessene) zweite hinzugefügt hat, das Evangelium habe, um weitergegeben zu werden, die Kirche ebenso nötig gehabt, wie die Kirche, um fortzubestehen, das Evangelium nötig gehabt hat. Es sind ja gerade die Begriffe »Weitergabe« und »Fortbestand« selbst, die sowohl dem Begriff der »Zeitansage« im Allgemeinen wie deren »eschatologischem« Inhalt im Besonderen zu widersprechen scheinen.

Diesen Einwänden gegen die Möglichkeit einer »Überlieferung« der »eschatologischen Zeitansage« entspricht es, daß jene Ämter, in denen religiöse Überlieferungen sich den notwendigen institutionellen Rahmen verschaffen, für die christliche Gemeinde problematisch geworden sind. Zunächst werden alle Bezeichnungen der Amts-Vollmacht auf den Christus als ihren einzigen Inhaber konzentriert. Er allein ist König, Priester, Prophet, Schrift-Ausleger »in Vollmacht«,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rabbi. Und er hat seinen Jüngern verboten, für sich diese Amtsbezeichnungen in Anspruch zu nehmen. »Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen: einer ist euer Meister, der Christus. Auch sollt ihr niemanden unter euch auf Erden Vater nennen; denn einer ist euer Vater, der in den Himmeln. Ihr sollt euch nicht Lehrer nennen lassen: einer ist euer Lehrer, der Christus«[16]. Wenn aber diese Bezeichnungen verboten werden, scheinen auch die Dienste, die dadurch bezeichnet werden, ausgeschlossen zu sein. Da aber ohne diese Dienste keine religiöse Überlieferungsgemeinschaft bestehen kann, scheint damit eine »christliche Überlieferung« unmöglich gemacht.

Dann aber entsteht ein logisches Dilemma: Entweder kann die Botschaft von Jesus als dem Christus nicht weitergegeben werden, weil das ihrem Charakter als »eschatologischer Zeitansage« widerspricht; dann hat sich Christi Sterben und Auferstehen als unwirksam für alle kommenden Generationen erwiesen, und es bleibt nötig, »auf einen anderen zu warten«. Oder sie kann und muß weitergegeben werden, weil sie allen Menschen gilt; dann erweist sich das »Ämter-Verbot« als Ausdruck einer Illusion. Da aber dieses Verbot sich daraus ergab, daß nach dem eschatologischen »Heute« kein menschlicher Dienst am Heilswirken Gottes mehr möglich ist, wäre dadurch auch die eschatologische Zeitansage widerlegt. Die pure Existenz einer »Kirche« mit ihren Diensten und Ämtern wäre dann das stärkste Argument gegen die Wahrheit ihrer Botschaft.

Dieses Dilemma ist nur durch eine einzige Annahme auflösbar: durch die Annahme, daß »post Christum passum et resuscitatum« wirklich nur er der einzige Priester, Lehrer, Prophet und Ausleger der Schriften ist, daß aber Menschen berufen sind, »in persona Christi« zu sprechen und zu handeln. Was sie in dieser Eigenschaft sagen und tun, bleibt einzig Christi eigenes Sprechen und Handeln. Kirchlicher Dienst ist also nicht nur, wie jeder Dienst eines Organs religiöser Überlieferung, »Gotteswort im Menschenwort« und »Gottes Tat in der Knechtsgestalt menschlichen Tuns«, sondern zugleich »*Christi* Wort im Menschenwort« und »*Christi* Heilshandeln in der Knechtsgestalt menschlicher Handlungen«. Es ist deutlich, daß auf solche Weise von Christus gesagt wird, was sonst nur von Gott ausgesagt werden kann, daß also eine solche Auffassung vom Dienst kirchlicher Organe die im vorigen Kapitel beschriebene Christologie mit ihrer Lehre von den zwei Naturen in der einen Person des Christus ein-

[16] Mt 23,8–10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schließt. Deswegen – und nicht nur wegen der »Einsetzung durch den historischen Jesus« – ist christliche Ekklesiologie nur auf dem Hintergrund der Christologie möglich, ebenso wie die Christologie nur auf dem Hintergrund einer Ekklesiologie der »Ekklesia Israel« ihre Eindeutigkeit gewinnt und bewahrt.

Freilich ist der Ausdruck »in persona Christi agere« auslegungsbedürftig. Es muß gezeigt werden, welche Kriterien für die Ausübung kirchlicher Ämter aus ihm abgeleitet werden können und vor allem, was ein solches Verständnis des kirchlichen Dienstes dazu beiträgt, das »Ämterverbot« Jesu mit der Unentbehrlichkeit institutionalisierter Dienste an der Überlieferung zu versöhnen.

Zunächst ist allgemein zu sagen: Die Organe der christlichen Überlieferung üben kein eigenes Amt aus, das »neben« die Sendung des Christus treten könnte, aber sie machen das Wirken des einzigen Königs, Priesters und Lehrers »re-präsentiernd« an der Gemeinde wirksam.

In einem zweiten Schritt sind daraus ethische Forderungen abzuleiten, die an die Diener der christlichen Überlieferung gestellt werden. Diese ethischen Forderungen sind schon im Neuen Testament selbst an diejenigen gerichtet worden, die in der jungen Christengemeinde Ämter auszuüben hatten. Wenn in ihrem Sprechen und Tun das Sprechen und Handeln Christi wirksam gegenwärtig und für die Mitglieder der christlichen Überlieferungsgemeinschaft erfahrbar werden soll, wird ihnen in besonderem Maße die Mahnung gelten, die der Apostel an alle Christen gerichtet hat: »Seid so gesinnt wie Christus Jesus«[17]. Nicht Herrschaftswille, sondern Dienstbereitschaft, nicht persönlicher Ehrgeiz, sondern die Demut dessen, der sich um der Menschen willen »leer gemacht« hat, nicht Durchsetzungskraft, sondern Leidensbereitschaft sind die Voraussetzungen solchen Sprechens und Handelns. Und diese allgemeinen Forderungen, die an jeden Glaubenden gerichtet sind, konkretisieren sich für die Amtsträger in speziellen Forderungen der »Standesmoral«. Die erste Stelle unter diesen Forderungen nimmt die Warnung vor Amts-Mißbrauch ein. Die demütig klingende Formulierung »Ich sage nichts, als was Christus euch sagt«, schlägt allzu leicht in den Versuch um, für die persönlichen Ansichten und Absichten des Dieners die Autorität seines Herrn in Anspruch zu nehmen. Das »agere in persona Christi« verlangt deswegen die äußerste Zurückhaltung in al-

[17] Phil. 2,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

lem, was den Anschein erwecken könnte, als sei die Selbstlosigkeit der »Persona«, die nicht sich selbst darstellt, sondern den, der sich ihrer bedient, in die Absicht umgeschlagen, »sich selbst in Szene zu setzen« und so der Selbstdarstellung und Selbstdurchsetzung des Amtsträgers zu dienen.

Aber alle derartigen sittlichen Ermahnungen verfehlen ihr spezifisches Thema, wenn sie nicht in dem besonderen Auftrag gründen, der in dem Terminus »in persona Christi agere« zum Ausdruck kommt: in dem Auftrag, der glaubenden Gemeinde das wirkende Wort zuzusprechen, das allein Christi Wort ist, und in wirksamen Zeichen an ihr geschehen zu lassen, was allein Christi Werk ist: das wirkende Wort, das ihr in Vollmacht die Berufung zuspricht, in all ihren Bedrängnissen die Gestaltgemeinschaft (Symmorphía) mit dem erniedrigten Herrn zu finden, und das heilswirksame Geschehen, in welchem die Herrlichkeit des Auferstandenen für sie schon jetzt zum Grunde der Hoffnung auf ihre Teilhabe am »Leben der kommenden Welt« geworden ist.

Nun hat sich gezeigt, daß alle Christologie sich als eine »Theologia Crucis« bewähren muß, weil sie nur so die Ansage des eschatologischen »Jetzt« möglich macht. Dieses ist jener Augenblick, in welchem Gottes Heilshandeln »sub contrario«, in der ihm scheinbar entgegengesetzten Gestalt des Todes, den der »leidende Gottesknecht« auf sich nehmen »muß«, das Ende »dieses Äons« schon bewirkt und den »neuen Äon« schon heraufgeführt hat. Das bedeutet für das Sprechen und Handeln der Kirche, das »in persona Christi« geschieht: Auch dieses Sprechen und Handeln – und mit ihm die Überlieferung, die in der »Ekklesia Christi« weitergegeben wird – entspricht diesem »Jetzt« in seiner doppelten Gestalt: in der Gestalt der wirksamen Präsenz der »letzten Gottestat«, die den kommenden Äon »schon gewirkt« hat, und in der Gestalt ihrer Verhüllung, in der sie »noch« unter den Bedingungen »dieser Weltzeit« steht und deswegen nur in der Form der »Selbstentleerung« (Kénosis) des göttlichen Wortes erfahren werden kann. Alles »agere et loqui in persona Christi« ist stets ein Handeln und Sprechen »in persona Crucifixi« und trägt daher, unbeschadet des darin re-präsentierten eschatologischen göttlichen Wirkens, die Niedrigkeitsgestalt der göttlichen »Selbst-Entleerung« an sich. Die Tatsache, daß das Ende aller Dinge noch aussteht und daß die Kirche deswegen nicht das Gottesreich »ist«, sondern um sein Kommen betet, widerlegt daher nicht ihre Botschaft, sondern ist nur in deren Zusammenhang verständlich: im

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zusammenhang einer »Theologia Crucis«, die die Glaubenden lehrt, die Bedrängnis in »dieser Weltzeit« als Zeichen der »Gestaltgemeinschaft mit dem Christus« zu verstehen, und sie dazu befähigt, gerade in dieser Bedrängnis den Grund jener »Hoffnung« zu finden, die »nicht zuschanden werden läßt«[18]. Darum ist jener Glaube, zu dem die christliche Überlieferung die Mitglieder der Glaubensgemeinschaft rufen will, nicht nur ein »Feststehen in dem worauf man hofft«, sondern zugleich ein »Überführtwerden von Tatsachen, die sich den Blicken entziehen«[19]. An ihrem Dienst am so verstandenen Glauben ist alles Sprechen und Handeln der Diener an der christlichen Überlieferung zu messen. Davon wird in einem späteren Abschnitt dieser Untersuchung zu sprechen sein (s. u. Abschnitt 7, Die Organe der christlichen Überlieferung).

2. Zu welcher Art von Erfahrung werden Christen befähigt?

Traditionen, so wurde mehrfach hervorgehoben, erreichen ihr Ziel nur, wenn sie immer neue Generationen einer Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaft dazu befähigen, weiterzugeben, was sie empfangen haben. Das schließt ein, daß sie zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit und Verpflichtungskraft der Überlieferungsinhalte werden. Das kann nur geschehen, indem sie zu eigenen Erfahrungen fähig werden, die sie im Lichte der überlieferten Inhalte deuten und in deren Licht sie umgekehrt neu verstehen, was ihnen zur Weitergabe anvertraut worden ist. Traditionen und Institutionen bewähren sich in dem Maße, in dem sie zu »Schulen der Erfahrung« werden.

Damit ist freilich nur eine allgemeine Aussage über Traditionen und Institutionen gemacht, aber noch nicht das Unterscheidende bestimmt, das je besondere Traditionen und Institutionen kennzeichnet. Es liegt nahe, dieses Proprium besonderer Traditionen, z. B. der christlichen, in den Inhalten derjenigen besonderen Erfahrungen zu suchen, zu denen konkrete Überlieferungsgemeinschaften ihre Mitglieder befähigen. Daraus ergibt sich die Leitfrage dieses und des kommenden Abschnitts: Zu welcher Art von Erfahrungen werden Christen befähigt? Aber schon jetzt muß angemerkt werden: An die-

[18] Rom 5,5.
[19] Hebr. 11,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

se Frage schließt sich eine zweite an: Kann die Befähigung zu dieser jeweils besonderen Art von Erfahrungen nur in der Schule einer einzigen Überlieferung gewonnen werden? Oder tritt die jeweils untersuchte Überlieferung in dieser Hinsicht in Konkurrenz mit anderen? Und wenn dies der Fall sein sollte: Wie kann sie in dieser Konkurrenz bestehen? Davon wird in einem späteren Abschnitt unter der Überschrift »Die christliche Überlieferung in Konkurrenz mit anderen Schulen der Erfahrung« die Rede sein. Dabei soll schon jetzt auf eine methodische Gefahr hingewiesen werden: Eine solche Betrachtung kann leicht dazu führen, eine bestimmte Überlieferung, z. B. die christliche, an gewissen Sekundärfolgen zu messen, die sie zwar hervorbringt, hinsichtlich derer sie jedoch durch andere, mit ihr konkurrierende Überlieferungen ersetzt werden kann. Es wird daher zu prüfen sein, ob eine Betrachtung, die Traditionen und Institutionen als »Schulen der Erfahrung« versteht, diese methodische Gefahr vermeiden und das unverwechselbar Eigene einer bestimmten Tradition, vor allem der christlichen, unverkürzt zur Geltung bringen kann.

a) Die Nächstenliebe als »Ernstfall des Glaubens«

Fragt man nun, ob die christliche Überlieferung die Glaubenden zu Erfahrungen von spezifischer Art qualifiziert habe, und sieht man sich nach Beispielen dafür um, dann kann zunächst festgestellt werden: Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß viele Generationen von Christen durch die Botschaft, die ihnen verkündet wurde, fähig gemacht worden sind, den Erfahrungen von Gefahr und Todesnot, von eigener und fremder Schuld und vom Zustand einer Welt, in der Unschuldige leiden und die Guten es schwerer haben als die Gewissenlosen, ebenso illusionslos wie resignationsfrei standzuhalten. Sie verfielen weder, im Bewußtsein eigener Schuld, in jene »Trostlosigkeit im Gemüte«, von der Kant gesprochen hat, um zu zeigen, daß nur »Postulate der Hoffnung« den Menschen vor der Lähmung des sittlichen Willens bewahren; noch verfielen sie, im Bewußtsein vom Zustand der Welt, der Verführung, die Heraufführung einer »moralischen Weltordnung« (um noch einmal Kants Ausdruck zu gebrauchen) von der eigenen Leistung zu erwarten. Dadurch nämlich würde der Mensch, paulinisch gesprochen, »eine eigene Gerechtigkeit aufrichten«. Und die Erfahrung lehrt, daß er sich dadurch legitimiert fühlen würde, das Gericht über diese »böse Welt« in die eigenen Hände zu nehmen. Für diesen Umschlag von der Selbstgerechtigkeit

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in den Terror war die Herrschaft der Jakobiner das Beispiel, das die Zeitgenossen erschreckte und Kant zu der Deutung veranlaßt hat, das moralische Handeln des Menschen verhalte sich zur »Moralischen Weltordnung« oder zum »Reich Gottes« nicht wie das Mittel zum Zweck, sondern wie das »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« zu dem, was es wirksam bezeugt. Schon die Wortwahl macht deutlich, daß ein solches Verständnis des sittlichen Handelns nur innerhalb der christlichen Überlieferung entstehen konnte, auch wenn es, einmal formuliert, Erfahrungen deutet, die auch Nicht-Glaubende machen können. Denn in der Schule dieser Überlieferung hatten viele Generationen gelernt, das Gute nicht nur zu wollen, sondern wirksam zu tun, ohne dieses Wirken ihrer »eigenen Gerechtigkeit« zuzuschreiben. Erst durch diese Deutung der sittlichen Erfahrung gewinnt der Mensch die Fähigkeit, durch sein Handeln wirksame Zeichen seiner Hoffnung zu setzen, die sich auf eine »neue Welt« richtet, die nur Gott heraufführen kann.

Auf solche Weise hat die christliche Botschaft immer neue Generationen von Hörern vor allem zu einem realistischen Verständnis der sittlichen Erfahrung befähigt. Denn sie sagte ihnen die Gewißheit zu, daß Jesu Tod und Auferstehung auch an ihnen wirksam geworden sind, sodaß sie zu einem neuen Leben »wiedergeboren« sind: »Er hat euch wiedergeboren zu lebendiger Hoffnung durch Jesu Christi Auferstehung von den Toten«[20]. In dieser Hoffnung können die Glaubenden gewiß sein, daß es keinen Zustand der Welt und des eigenen Lebens gibt, durch den sie daran gehindert werden könnten, in den wechselnden Situationen des eigenen Lebens immer neu dem freimachenden und zugleich verpflichtenden Anruf Gottes zu begegnen. Als freimachend konnte dieser Anruf Gottes erfahren werden, weil er auch dem, der die Schuldverstrickung der Welt und des eigenen Lebens erfahren hat, einen Neubeginn möglich macht; als verpflichtend aber wird Gottes Anruf erfahren, weil er eine »Bruderliebe« (Philadelphía) verlangt, die es nicht nötig hat, sich, in vorgespiegelter Selbstgerechtigkeit, hinter einer Maske zu verstecken wie die Schauspieler (hypókritai); und so kann sie zur »maskenfreien Bruderliebe« (anhypókritos philadelphía) werden[21]. »Maskenfrei« ist diese Bruderliebe, weil der Liebende nicht vorgibt, ein anderer zu sein als der, der er ist: Er gibt nicht vor, aus eigener Kraft gerecht zu sein und in

[20] 1 Petr. 1,4.
[21] 1 Petr. 1,22.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eigener Leistung Gerechtigkeit zu schaffen, sondern weiß sich durch Gottes Barmherzigkeit befähigt, Tat-Zeuge der Selbsthingabe des Christus zu werden, »da ihr jetzt Barmherzigkeit gefunden habt«[22].

Die Entdeckung immer neuer konkreter Möglichkeiten, durch »maskenfreie Bruderliebe« zu Tat-Zeugen der Liebe Gottes zu werden, ist eine Aufgabe, die jeder Glaubende in eigener Verantwortung erfüllen muß. Und dies geschieht in einer christlich gedeuteten sittlichen Erfahrung. Aber die christliche Verkündigung schenkt dem Glaubenden diejenige Hoffnung, ohne die eine solche Erfahrung als Illusion erscheinen müßte. Nur weil in jeder Pflicht, die der Mensch in der sittlichen Erfahrung entdeckt, der befreiende und zugleich verpflichtende Anruf Gottes vernommen werden kann, durch den auch Sünder in einer sündigen Welt zu Zeugen der göttlichen Liebe berufen sind, ist eine illusionslose Einschätzung seiner selbst und der Welt für den Christen kein Anlaß zur Resignation. Christliche Praxis der »Bruderliebe« ist keine Leistung, die der Mensch aus eigener Kraft erbringt. Ihre spezifische Wirksamkeit beruht darauf, wirksame Zeichen des göttlichen Heilshandelns zu setzen. So wird sie zum Zeichen der Hoffnung, die sich nicht auf menschliche Kraft, sondern auf Gottes Treue gründet. Und es ist dieser Zusammenhang, in dem auch die »eschatologische Zeitansage« ihren Bezug zur Erfahrung der Glaubenden gewinnt: »Christus, das makellose Osterlamm, ist [von Gott] vorhergewußt vor Erschaffung der Welt, offenbargeworden aber am Ende der Zeiten um euretwillen, damit ihr um seinetwillen gläubig auf Gott vertraut (…) und euer Glaube wie eure Hoffnung auf Gott gerichtet sei«[23]. Und es ist diese praxis-anleitende Kraft der Hoffnung, von der der Verfasser des Ersten Petrusbriefes spricht, wenn er die Glaubenden ermahnt, »jedermann Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in euch ist«[24].

Das Zitat aus dem Ersten Petrusbrief macht zugleich einen Zusammenhang deutlich, von dem schon an früherer Stelle die Rede war: Die eschatologische Zeitansage verweist auf die protologische Erinnerung zurück. Das »makellose Osterlamm« kann nur deswegen »am Ende der Zeiten offenbar werden« und selber in seinem Tode dieses Ende heraufführen und so die Zeiten in ihre Fülle bringen, weil es »vorhergewußt war vor Erschaffung der Welt«. Der Neu-

[22] 1 Petr. 1,10.
[23] 1 Petr. 1,20 f.
[24] 1 Petr. 3,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

beginn, der mit seinem Tode gesetzt wurde, hat nur deswegen universale Bedeutung, weil er den Urbeginn auf neue Weise gegenwärtig setzt – freilich auf eine Weise, die sich nicht mit logischer Notwendigkeit aus dem Urbeginn ergibt, sondern aus Gottes ungenötigter Freiheit hervorgeht.

Mit dieser Deutung der »Wiedergeburt zu lebendiger Hoffnung«, die den Glaubenden »durch Jesu Christi Auferstehung von den Toten« zugesprochen wird, ist eine Entwicklung angestoßen, die sich in der nachfolgenden Christologie der jungen Gemeinde entfaltet hat. Diese Christologie, die sich schon in den Hymnen der jungen christlichen Gemeinde ausspricht, gründet die Hoffnung, in der »Gestaltgemeinschaft« mit Christus neu geschaffen zu werden, darauf, daß der »Erstgeborene von den Toten« mit dem »Erstgeborenen der ganzen Schöpfung« identisch ist[25] (vgl. o. S. 247 ff.). Und im Sinne einer Phänomenologie der religiösen Erfahrung kann hinzugefügt werden: Wenn es zur Eigenart jeder religiösen Erfahrung gehört, daß sie den, der sie macht, zum »Zeitgenossen der Ursprünge« macht und deswegen nur durch »archaiologische Erzählungen« angemessen ausgelegt werden kann, dann liegt die spezifisch christliche Weise dieser Erfahrung darin, daß sie in dem Christus, der die Welt und die Menschen in ihr aus dem Ursprung erneuert, denjenigen erkennt, der »der Ursprung« ist, »der gegenwärtig zu euch redet«[26] (vgl. Band II, S. 63 f.). Und in dieser Anrede durch den »Ursprung« erschließt sich jener göttliche Ratschluß, der vom göttlichen »Ja« zur Schöpfung über das menschliche »Nein« der Sünde zur göttlichen »Negation dieser Negation« in der Vergebung führt – freilich wiederum auf eine Weise, die nicht eine Notwendigkeit des göttlichen Wesens expliziert, sondern durch eine von aller Wesens-Dialektik verschiedene Dialektik der Freiheit bestimmt wird (s. o. S. 363 ff.).

Damit ist zugleich ein Hinweis darauf gegeben, auf welche Weise der Glaube der Grund der Hoffnung ist, ja selber als ein »Feststehen im Erhofften« verstanden werden muß, und auf welche Weise diese gläubige Hoffnung der Grund der »Bruderliebe« ist. (In diesem Zusammenhang darf darauf hingewiesen werden, daß »Philadelphía« – »Bruderliebe« – bei Philo von Alexandrien und unter seinem Einfluß bei anderen hellenistischen Juden der Terminus gewesen ist, der

[25] Col 1,15.
[26] Joh. 8,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den biblischen Begriff der »Liebe zum Nächsten« in griechischer Sprache wiedergeben sollte.) Nur auf Hoffnung hin kann der Sünder in einer sündigen Welt sich zum Tun des Guten und damit zum Zeugen für jene Neuschaffung der Welt berufen wissen, die er von Gott erwartet. Und nur im Glauben an den Christus, der durch seinen Tod als »makelloses Osterlamm« diese Neuschaffung auf verborgene Weise schon gewirkt hat, kann der Glaubende diese Hoffnung gewinnen. Nicht zufällig bildet der soeben zitierte Text aus dem Ersten Petrusbrief die Einleitung zu einer Tauf-Katechese, die sich an diejenigen richtet, die »Quasi modo geniti infantes«, »wie Neugeborene« aus dem Taufbad gestiegen sind[27], um sich als »lebendige Steine« in den Tempel Gottes einfügen zu lassen[28].

Die in der Taufe erworbene Gestaltgemeinschaft mit dem »neuen Osterlamm« ist dann auch der Grund dafür, in den »Bedrängnissen«, die Juden wie Christen erfahren, ein Zeichen der Berufung zu sehen. »In ihm sollt ihr jubeln, wenn ihr, falls dies nötig ist, jetzt für kurze Zeit Trauer habt in mannigfachen Prüfungen«[29]. Die Ermahnung zur christlichen Geduld ist etwas anderes als eine Schule stoischer Unerschütterlichkeit im Leiden, noch weniger eine Anleitung zu einem lohnenden Tauschgeschäft, das die geringen Leiden »dieser Zeit« gegen die weit größeren Freuden aufrechnet, die den Glaubenden verheißen sind. Jene Geduld, die dem Leiden einen Sinn (einen Grund seiner Verstehbarkeit und Akzeptabilität) verleiht, beruht vielmehr auf der eschatologischen Zeitansage, der gemäß »jetzt« die Gemeinschaft mit dem leidenden Gottesknecht die Erscheinungsgestalt jener Zuwendung Gottes ist, die das Heil »schon« gewirkt hat, auch wenn es erst »dereinst« offenbar werden wird.

An dieser Stelle sei eine Bemerkung gestattet, die ein mögliches Mißverständnis des Verhältnisses von Glaubensverkündigung und Liebesgebot richtigstellen kann. Wenn die Glaubensverkündigung eine Bruderliebe möglich macht, die von aller Illusion herablassender Selbstgerechtigkeit frei ist, dann wird die »maskenfreie« Bruderliebe zur Bewährungsprobe des Glaubens. Aber das bedeutet nicht, daß die christliche Botschaft nur eine »religiöse Einkleidung« sei, deren »wahre Bedeutung« in der Aufforderung zur allgemeinen Men-

[27] 1 Petr. 2,2.
[28] 1 Petr. 2,5.
[29] 1 Petr. 1,6.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schenliebe bestünde. Ebensowenig ist das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe so zu verstehen, als sei »Gottesliebe« nur ein frommes Wort, um dem sittlichen Gebot allgemeiner Menschenliebe eine religiöse Weihe zu verschaffen. In Zeiten, die von einem besonderen Pathos der sozialen Verpflichtung geprägt sind, wie etwa in den »70er Jahren« des 20. Jahrhunderts, ist immer wieder die Neigung zu beobachten, das Verhältnis zwischen Glaubensverkündigung und Liebesgebot, aber auch von Gottes- und Nächstenliebe in der soeben geschilderten Weise zu verstehen: als sei das Wort »Gottesliebe« nur eine religiöse Sprachgestalt, deren wahrer Gehalt die Nächstenliebe ist.

In den zitierten Passagen aus dem Ersten Petrusbrief (und an anderen Stellen des Neuen Testaments) wird das Verhältnis von Glaubensverkündigung und Liebesgebot auf andere Weise bestimmt. Die Glaubensbotchaft spricht nicht nur in der Sprache der Religion von einem Sachverhalt, vom dem sich ebensogut und vielleicht besser in der Sprache moralphilosophischer Lebens-Anweisung sprechen ließe. Sie gibt den Grund an, der allein das möglich macht, was im spezifisch christlichen Sinne »Nächstenliebe« heißt. Denn bei redlicher Selbsteinschätzung weiß der Mensch, daß er nicht jener große Liebende ist, dessen Zuwendung zum Mitmenschen diesem die Gewißheit des Heils zu vermitteln vermöchte. Aber als Christ weiß er sich dazu berufen, zum Zeugen der göttlichen Liebe zu werden, als deren stets unvollkommene, gleichwohl aber wirksame Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt er seine menschlichen Worte und Taten verstehen darf. Und ebenso weiß der Mensch bei illusionsfreier Einschätzung seiner Mitmenschen, daß nicht jeder von ihnen (und vielleicht zuletzt keiner) in jener uneingeschränkten Weise »liebenswert« ist, die es rechtfertigen würde, sich ihm mit der Ganzheit der Person und des Herzens hinzugeben. Aber als Christ erfährt er diesen Anderen (auch den, der ihm aufgrund seiner Eigenart und Lebensführung keineswegs »liebenswert« erscheint) als die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt, in der er dem Christus selbst in seiner Niedrigkeit begegnet und zu seinem Dienst gerufen wird.

Die »Nächstenliebe« ist, so verstanden, ein Verhältnis zwischen zwei »Gottesbildern«. Insofern gilt auch von ihnen, was von den Inhabern kirchlicher Ämter gesagt worden ist: Sie leiden und handeln »in persona Christi«. Der Liebende und der Notleidende, dem er seine Hilfe schenkt, sind füreinander die Gestalten, in denen Gottes heilschaffende Liebe und zugleich seine unendliche Liebens-Würdig-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

keit ihnen erfahrbar wird. Nur dadurch macht der Glaube eine Liebe möglich, die von fiktiver Selbstgerechtigkeit ebenso verschieden ist wie von schwärmerischen Überschätzung – und Überforderung! – des Geliebten. Die Gottesliebe als der Inhalt des »ersten und größten Gebots« antwortet auf die Liebe Gottes, die sich der Sünder in einer sündigen Welt annimmt, und macht so erst das Unterscheidende der christlich verstandenen Nächstenliebe möglich: menschliche Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der heilswirksamen Zuwendung Gottes zu sein. Die Nächstenliebe wird gerade deswegen zur Bewährungsprobe des Glaubens, weil sie in ihrer spezifischen Eigenart nur durch ein Selbst- und Weltverständnis möglich wird, das im Glauben gründet. Freilich wird zu untersuchen sein, wie sich dieses spezifisch christliche Verständnis der Nächstenliebe zu anderen Weisen verhält, die sittliche Praxis zu verstehen, und in welcher Weise die christliche Botschaft in Konkurrenz zu anderen Formen der »Schule sittlicher Erfahrung« tritt.

b) Die »Transfiguration« profaner Erfahrungen in religiöse

α) Ein biblischer Bericht und eine allgemeine Einsicht der Religions-Phänomenologie

Soeben wurde an erster Stelle die Frage gestellt, wie sich das christliche Verständnis der Nächstenliebe zu anderen Weisen verhalte, die sittliche Praxis zu verstehen. Darauf ist zunächst mit folgendem Hinweis zu antworten: Die Entdeckung von Möglichkeiten, »im Nächsten Christus zu sehen« und ihm in der Gestalt menschlicher Hilfe die heilswirksame Nähe Christi erfahrbar zu machen, ist zwar gewiß ein ausgezeichneter Fall der sittlichen Erfahrung; denn für diese ist es charakteristisch, daß in der Begegnung mit Dingen und Menschen Möglichkeiten sichtbar werden, sich selber vorbehaltlos hinzugeben und gerade dadurch erst zu sich selber zu finden. Aber die spezifisch christliche Weise, die Begegnung mit dem notleidenden Bruder zu verstehen, ist nicht das Ergebnis einer zur Erfahrung hinzutretenden »frommen Interpretation«, die gegen andere Interpretationen abgewogen werden könnte, sondern selber eine Erfahrung von spezifischer Qualität. Um diese besondere Erfahrungs-Qualität deutlich zu machen, ist es hilfreich, sich an die Weise zu erinnern, wie M. Eliade die Eigenart der religiösen Erfahrung charakterisiert. Sie tritt nicht als Erfahrung mit besonderen, außergewöhnlichen Inhalten neben andere, sondern entsteht in einem Vorgang, den Eliade als

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

die »Transfiguration« von profanen Erfahrungen der unterschiedlichsten Art in religiöse Erfahrungen beschreibt[30].

Der Terminus »Transfiguration« ist offensichtlich im Blick auf die neutestamentliche Erzählung von der »Verklärung Jesu« gewählt, die in der Vulgata als »Transfiguratio« bezeichnet wird[31]. Eliade will jedoch durch diesen Terminus kein Proprium Christianum benennen, sondern auf eine Eigenart religiöser Erfahrung überhaupt aufmerksam machen: Wie die Jünger zunächst den ihnen bekannten Jesus so gesehen haben, wie er ihnen aus ihrer alltäglichen Erfahrung bekannt war, und wie dieser ihnen bekannte Erfahrungsinhalt vor ihren Augen eine neue Transparenz gewann, sodaß die göttliche Herrlichkeit »durch ihn hindurch« sichtbar wurde, so geht der religiösen Erfahrung gewöhnlich eine profane Weise der Gegebenheit des Wirklichen voraus, die, oft ganz plötzlich und unerwartet, zur transparenten Gestalt für das Heilige wird und so dieses in seiner besonderen Eigenart zur Erscheinung bringt. Die »Hierophanie« (das ereignishafte Erscheinen des Heiligen) ereignet sich im plötzlichen Transparentwerden des Profanen.

Am gleichen biblischen Bericht von der »Transfiguration« Jesu lassen sich weitere Momente der religiösen Erfahrung ablesen, auf die Eliade nicht eigens eingeht: Die Metamorphose des Anschauens und Denkens, die zur religiösen Erfahrung gehört, ist nicht das Resultat einer Reflexion, sondern geht vom »transfigurierten« Gegenstand aus. Außergewöhnliche Wahrnehmungen, die zu manchen – keineswegs allen – religiösen Erfahrungen gehören, wie im vorliegenden Beispiel das Hören einer göttlichen Stimme aus der Wolke, gewinnen erst im Kontext derartiger »Transfigurationen« der Inhalte alltäglicher Erfahrung ihre Eindeutigkeit. (Die himmlische Stimme verweist die Hörer auf den Jesus, den sie schon kannten, und zugleich auf dessen »Transfiguration«, die sich vor ihren Augen ereignet hatte.) So sehr also die religiöse Erfahrung den gewohnten Zusammenhang der Alltagserfahrung durchbricht, so wenig ist sie doch ein kontextloses Einzel-Ereignis; es ist vielmehr die religiöse Überlieferung, die ihr ihre Bedeutung verleiht und sie geeignet macht, kommende Erfahrungen auszulegen. Im vorliegenden Falle ist es die Begegnung Jesu mit Mose und Elia (mit »Gesetz und Propheten«), die der Trans-

[30] M. Eliade, Die Religionen und das Heilige 33.

[31] Im Griechischen steht an dieser Stelle der allgemeinere Ausdruck »metamorphosis« – Mt 17,2, Mk. 9,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

figuration vorausgeht und die kommenden Ereignisse auslegt. »Sie sprachen mit ihm über das Ende, das sich an ihm in Jerusalem erfüllen sollte«[32]. Im Lichte der so verstandenen Überlieferung haben die Jünger verstanden, was die erfahrene Transfiguratio Christi bedeutete: sein »Durchscheinend-Werden« für die heilschaffende Gegenwart des Vaters. Ohne die Überlieferung Israels, in der sie aufgewachsen waren und ihre Formatio Mentis empfangen hatten, wäre die »Verwandlung« Jesu für die Jünger ein bloßes »Stupendum« gewesen, nicht die »Transfiguration« zu einer transparenten Gestalt für die göttliche Herrlichkeit. Nur »im Gespräch mit Mose und Elia« wurde er für sie als der erkennbar, der durch sein bevorstehendes »Ende in Jerusalem« das Gesetz und die Propheten »zur Fülle bringen sollte«[33]. Aber ohne die Erfahrung der Transfiguratio Christi wäre ihnen die Überlieferung in der für sie entscheidenden Hinsicht unverständlich geblieben. Gerade an Zeugnissen von derartigen außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen wird eine allgemeine Regel deutlich: Die Überlieferung ist die unentbehrliche Schule der religiösen Erfahrung. Das zunächst nur befremdliche religiöse Erlebnis wird erst zur objektiv gültigen, für alle religiöse Theorie und Praxis maßgeblichen Erfahrung, wenn es im Lichte der Überlieferung gedeutet wird, freilich auch seinerseits die Überlieferung auf neue Weise begreifen läßt.

Beschreibt man auf diesem Hintergrunde die Eigenart der religiösen Erfahrung, dann wird deutlich: Indem sie sich in der Transfiguration alltäglich-profaner Erfahrungs-Inhalte ereignet, führt diese Erfahrung den Menschen an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit überhaupt. (Er gerät, zusammen mit seinem Gegenstand, in die »Lichtwolke«[34], in der es nichts mehr zu sehen gibt.) Er entdeckt, an diese Grenze stoßend, die Nicht-Notwendigkeit (Kontingenz) menschlichen Erfahren-Könnens überhaupt. Und er lernt, diese Kontingenz als das Anzeichen einer numinosen Freiheit zu begreifen, von der es abhängt, ob dieses Ereignis ihn nur verwirrt (»Er wußte aber nicht, was er sagte«) oder ob es ihn zu neuer Einsicht erleuchtet. (Im biblischen Text gewinnt diese numinose Freiheit als anredende Stimme ihre erfahrbare Gestalt.)

Dabei ist es für die religiöse Erfahrung charakteristisch, daß die erfahrene »Transfiguration« ihrer Deutung vorausliegt. Die Jünger

[32] Luk. 9,31.
[33] Luk 9,31.
[34] Mt. 17,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

haben auf dem Heiligen Berge erst nach der Erfahrung von der Transfiguratio Jesu die Stimme vom Himmel gehört, die ihnen sagte, daß der, den sie im Gespräch mit Mose und Elia gesehen hatten, Gottes »geliebter Sohn« gewesen ist. Das hindert jedoch nicht, daß die Transfiguration zuvor schon geschehen ist und diejenigen, die sie erfahren hatten, unter einen spezifisch religiösen Anspruch gestellt hat. Alle nachfolgenden Visionen oder Auditionen konnten nur deswegen als angemessene Auslegung dieser Erfahrung erscheinen, weil diese zuvor schon diesen spezifisch religiösen Charakter gehabt hat. Und selbst wenn nachfolgende Visionen oder Auditionen die religiöse Erfahrung deuten, ist es die religiöse Überlieferung, die diese Deutung verständlich macht. Im hier behandelten Beispiel geht nicht nur die Transfiguraion Jesu, sondern auch dessen Gespräch mit Mose und Elia, diesen maßgeblichen Zeugen der Überlieferung, der »Stimme vom Himmel« voran.

Und noch in einer weiteren Hinsicht ist der biblische Bericht von der Transfiguration Jesu aufschlußreich für die allgemeine Phänomenologie religiöser Erfahrung. Selbst wenn die Transfiguration der Inhalte profaner Erfahrung in Inhalte religiöse Erfahrung geschieht, und selbst wenn sie im Lichte der Überlieferung ausgelegt und sogar durch Auditionen himmlischer Stimmen gedeutet wird, bleibt sie zunächst ein verwirrendes Ereignis. Die Jünger scheinen beim Abstieg vom Heiligen Berge einigermaßen ratlos gewesen zu sein. Und der Widerstand des Petrus gegen die Leidens-Vorhersage Jesu, die sich nach dem Bericht der Evangelien an die Erfahrung von Jesu »Verklärung« angeschlossen hat, zeigt: Das Gespräch mit Mose und Elia über das, was »in Jerusalem zur Fülle gebracht werden sollte«, ist den Jüngern unverständlich geblieben. Die Verwandlung religiöser Erlebnisse in Inhalte verständlicher Erfahrungen setzt voraus, daß nicht nur am *Gegenstand* der religiösen Erfahrung, sondern auch an dem *Subjekt*, das eine solche Erfahrung macht, eine Verwandlung geschieht. Dann wird er fähig, zunächst diesen besonderen Gegenstand, sodann aber seine Erfahrungswelt im Ganzen »in einem neuen Lichte zu sehen«. Und diese »Öffnung seiner Augen« in ihrer unverfügbaren Ereignisgestalt wird ihm zum Anzeichen dafür, daß nicht nur Gegenstand, sondern auch der Erfahrende selbst in der neuen Weise seines Anschauens und Denkens zur transparenten Erscheinungsgestalt des Heiligen geworden ist, dem er begegnet. Erst dadurch kann er zum Zeugen dessen werden, was ihm widerfahren ist. Denn die Weise, wie er nun seine Erfahrungswelt ansieht und wirk-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sam gestaltet, wird zum wirksamen Zeugnis für die heilswirksame Zuwendung des Heiligen zu dieser Welt. Nicht nur die erfahrene Weltwirklichkeit ist für ihn zum »Bild«, d. h. zur erfahrbaren Gegenwartsgestalt des Heiligen geworden, sondern auch er für die Welt. Die transfigurierte Weltwirklichkeit hat ihn unter die Anrede des Heiligen gestellt; und er selbst macht nun in dieser Welt das Sprechen und Wirken des Heiligen erfahrbar. Der religiöse Ausdruck dafür lautet: Das Ereignis der religiösen Erfahrung muß als »Erfüllung des Erfahrenden mit dem göttlichen Geist« verstanden werden, mit jenem »inneren Leben« des Heiligen, das sich der Welt in der Entäußerungsgestalt menschlichen Dienstes wirksam mitteilen will.

Wo die Inhalte der Erfahrung in durchscheinende Gegenwartsgestalten des Heiligen transfiguriert werden, gerät der »alte Mensch« an seine Grenze, um als »neuer Mensch« wiedergeboren zu werden. Den Jüngern auf dem Heiligen Berge stand diese Wiedergeburt freilich noch bevor. Sie gerieten zwar in die »Lichtwolke«, in der sie mit Schrecken bemerkten, daß sie alle ihnen bisher vertraute Sicherheit verloren und »nicht mehr wußten, was sie sagten«. Aber trotz der Stimme vom Himmel, die sie vernahmen, haben sie die angemessene Antwort auf diese Erfahrung so lange noch nicht zu geben vermocht, wie sie sich dagegen sträubten, mit Jesus in den Tod und nur auf diesem Wege zum neuen Leben überzugehen. Auf dieser Unfähigkeit der Jünger zur angemessenen Antwort auf ihre Erfahrung, und nicht auf einer willkürlichen Geheimhaltungsabsicht, beruhte es, daß Jesus ihnen verbot, über das Erfahrene zu sprechen, ehe er von den Toten auferweckt sei[35].

β) Bezeugte Erfahrung und religiöse Überlieferung,

Überlieferung wird nötig, wenn Zeugnisse der Erfahrung über die Lebenszeit dessen hinaus weitergegeben werden sollen, der die entsprechende Erfahrung gemacht hat. Ein Beispiel dafür findet sich im Zweiten Petrusbrief. Der Verfasser weiß, »daß der Abbruch seines Zeltes nahe ist« und »will seine Mühe darauf verwenden, daß ihr« (die Leser seines Briefes) »nach meinem Tode jederzeit in Händen habt, was nötig ist, um sich an diese Dinge zu erinnern«[36]. Um eine solche Weitergabe der Erinnerung möglich zu machen, beruft er sich darauf, daß er »als wir mit ihm auf dem Heiligen Berge waren«, zum

[35] Mt. 17,9.
[36] 2 Petr. 1,14 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Augenzeugen« dessen geworden ist, was dort geschah[37]. Dafür benutzt er nicht den sonst üblichen Ausdruck »Autóptes«, sondern den Ausdruck »Epóptes«, der aus der Sprache der Mysterien stammt und denjenigen bezeichnet, der durch die »heilige Schau« (Epopsis) zu einem neuen Leben verwandelt worden ist. Das Zeugnis von der Verklärung Jesu erscheint in dieser Selbst-Aussage des Verfassers als Möglichkeitsgrund und zugleich als zentraler Inhalt der Überlieferung, die den Tod des Zeugen überdauern soll.

Dabei wird man erläuternd hinzufügen dürfen: Die Berufung auf dieses Ereignis steht nicht im Widerspruch dazu, daß die Verfasser neutestamentlicher Schriften sich gewöhnlich nicht auf die Erfahrung »auf dem heiligen Berge« berufen, sondern auf Begegnungen mit dem Auferstandenen. Aber das Ereignis, von dem der »Epopte« berichtet, legt auch das Zeugnis anderer »Autopten« so aus, daß es auf spezifische Weise von den Lesern des Briefes angeeignet werden kann. Denn auch diejenigen Erfahrungen, die die Jünger in ihren Begegnungen mit dem Auferstandenen gemacht haben, implizierten jenes Moment von »Transfiguration«, von dem in der Tabor-Szene die Rede ist. Auch für sie verwandelte sich jener Jesus, der ihnen aus ihrer alltäglichen Erfahrung bekannt war, in eine durchscheinende Gestalt für die aufleuchtende Herrlichkeit Gottes. Und auch diejenigen, die dem Auferstandenen begegnet sind, konnten nur begreifen, was ihnen widerfuhr, indem sie den Verklärten »im Gespräch mit Mose und Elia« sahen, d. h. ihn als den verstehen lernten, von dem das Gesetz und die Propheten Zeugnis gaben. Insofern enthält die Erfahrung, auf die der Verfasser des Zweiten Petrusbriefs sich bezieht, einen hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Zeugnisse, die vom auferweckten Jesus sprechen. Das Hören auf diese Zeugnisse aber bewährt sich dadurch, daß die Hörer zu einem »Blick auf die Welt« fähig werden, in welchem auch die Inhalte ihrer profaner Erfahrung in Manifestationen des Gekreuzigten und Auferstandenen »transfiguriert« werden.

Unter diesen Erfahrungen je neuer Generationen aber spielt, speziell für die christliche Überlieferungsgemeinschaft, diejenige die entscheidende Rolle, die an früherer Stelle der »Ernstfall des Glaubens« genannt worden ist: die Erfahrung jener Transfiguration, die es möglich macht, im notleidenden Bruder »Christus zu sehen« und ihm in der menschlichen helfenden Tat »Christi Zuwendung erfahr-

[37] A. a. .O. 16 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bar zu machen«. Das biblische Zeugnis von der »Transfiguration« Jesu, die vor den Augen der Jünger geschah, und mancherlei Zeugnisse in der Geschichte der Kirche, die von einer »Transfiguration« des notleidenden Nächsten in eine Gegenwartsgestalt Christi sprechen, stehen in jenem Verhältnis gegenseitiger Auslegung, von dem in der hier vorgelegten Untersuchung schon mehrfach die Rede war. Im Hören auf das Zeugnis der Jünger, die aufgrund ihrer besonderen Erfahrung in dem Jesus, den sie kannten, die durchscheinende Gestalt für die Herrlichkeit Gottes erkannten, haben immer neue Generationen von Christen die Fähigkeit gewonnen, Menschen, die ihnen begegneten, als durchscheinende Gestalten für die Gegenwart Christi zu erfassen: für die Gegenwart des leidenden Christus im leidenden Nächsten, aber auch für die Gegenwart des heilschaffenden Christus im menschlichen Helfer.

Wenn in Heiligen-Viten davon berichtet wird, der Heilige habe »in einem notleidenden Nächsten Christus gesehen«, dann ist damit mehr gemeint, als die Anwendung einer allgemeinen Regel auf einen individuellen Fall. Wäre es so, dann wäre der entsprechende Bericht auf solche Weise »exakter« zu formulieren: Der Heilige wußte, daß Jesus geboten hat, dem notleidenden Nächsten beizustehen. Als er einen Notleidenden sah, wußte er, daß dies einer der Fälle ist, auf den diese Regel anzuwenden ist. Was dagegen in Heiligen-Viten der genannten Art erzählt wird, ist der Inhalt der konkreten, individuellen Erfahrung selbst, die den Heiligen überraschte, geradezu überwältigte, sodaß er die Begegnung mit dem Notleidenden nicht mehr als einen »Fall unter Fällen«, sondern als persönliche Christus-Begegnung erfuhr. Berichte dieser Art sind auch mehr als bloße Metaphern, durch die die unbedingte Verpflichtungskraft einer sittlichen Erfahrung bildkräftig zum Ausdruck gebracht wird. Wäre es so, dann könnte man den Bericht in folgender Weise wiedergeben: Der Anblick des Notleidenden hat den Heiligen mit solcher Unbedingtheit in Anspruch genommen, als wäre es Christus selbst, der ihn zur Hilfeleistung aufgefordert hätte. Der Erzähler dagegen will nicht einen Vergleich anstellen, durch den er, als Berichterstatter, nachträglich den Inhalt der Erfahrung des Heiligen deutlich macht, auch nicht einen Vergleich wiedergeben, den der Heilige selbst angestellt hätte, um sich die Intensität seiner sittlichen Erfahrung nachträglich verständlich zu machen. Es handelt sich um eine Qualität der Erfahrung selbst. Der Anblick des Notleidenden selbst wurde für den Erfahrenden transparent für den Christus, der ihn zur Hilfeleistung aufgefor-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

dert und zugleich dazu fähig gemacht hat, in der Erscheinungsgestalt seines menschlichen Dienstes am Nächsten diesem das heilschaffende Wirken Christi selber auf wirksame Weise erfahrbar zu machen. Es handelt sich daher bei solchen Berichten um Beispiele einer »Transfiguration« der sittlichen Erfahrung zur religiösen.

Und auch von dieser speziellen Art der religiösen Erfahrung gilt, was an früherer Stelle von jeder religiösen Erfahrung gesagt worden ist, freilich auf eine besondere Weise: In jeder religiösen Erfahrung wird der, der sie macht, nicht nur an die Grenze seiner Erfahrungsfähigkeit im Ganzen geführt, sondern zugleich an die Schwelle seiner Neuschaffung zu einem »neuen Menschen«. Und diese Neuschaffung wird nur verständlich, wenn ihr Inhalt als eine Begegnung mit dem »Urbeginn« begriffen werden kann, der im Augenblick der religiösen Erfahrung eine je neue Gegenwart gewinnt. Für den Christen aber gewinnt diese Begegnung mit dem Urbeginn eine spezifische Gestalt: Die schöpferische Kraft des Christus, der Menschen – und unter ihnen besonders die Leidenden und ihre Helfer – in transparente Gestalten seiner heilschaffenden Gegenwart »transfiguriert«, kommt »sub contrario«, in seiner »Selbst-Entleerung« zur Wirksamkeit. Darum ist es gerade der leidende Mensch, der diesen Christus »re-präsentieren« kann; und auch der Helfer erfährt das Mißverhältnis zwischen dem, was ihm aufgetragen ist, und dem, was er zu leisten vermag, als Teilhabe an dieser Selbst-Entleerung Christi. Nur deswegen braucht er nicht zu resignieren, wenn er sich illusionslos eingesteht, daß er mit all seiner Anstrengung die Not des Menschen und der Welt nicht wirklich zu wenden vermag. Nur im Vertrauen darauf, daß er und der, dem er beisteht, zur transparenten Gestalt dessen geworden ist, der in seiner Niedrigkeit »diese Welt schon besiegt hat«, kann er gewiß sein, in seinem Dienst wirksame Zeichen jenes Heils zu setzen, das mit Jesu Tod und Auferweckung schon begonnen hat. Damit aber wird das »Ja«, das der Helfer zum Notleidenden spricht, aber auch das »Ja«, mit dem er eine Aufgabe annimmt, die seine menschliche Kraft übersteigt, zum real wirkenden Gegenwartszeichen für jenes göttliche »Ja« zur Schöpfung, das in der Neuschaffung der gott-entfremdeten und deswegen »der Vergeblichkeit unterworfenen« Welt[38] seine Vollendung findet.

Auch bei dieser Transfiguration einer zunächst profanen Erfahrung in eine religiöse kehren wesentliche Merkmale wieder, die an

[38] Röm. 8.20.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Berichten über die Transfiguration Jesu abgelesen werden konnten. Ohne Bezugnahme auf »Gesetz und Propheten« (repräsentiert durch »Mose und Elia«) wäre die »Metamorphose« Jesu für die Jünger unverständlich geblieben, statt zur transparenten Gestalt für die göttliche Herrlichkeit zu werden. Vergleichbares aber gilt auch für die religiöse Erfahrung der Heiligen. Hätte Martinus nicht schon vor seiner Taufe von Christus und seiner selbstgewählten Erniedrigung reden hören, wäre er nicht fähig gewesen, den Bettler auf spezifisch religiöse Weise zu erfahren, sodaß dessen Not für ihn in die Erfahrungsgestalt einer Anrede wurde, unter deren Anspruch auch er selber zu einem neuen Menschen verwandelt werden konnte. Ohne die christliche Überlieferung wäre die hl.Elisabeth nicht fähig geworden, in dem Aussätzigen Christus zu sehen und selber für ihn zur Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt der heilschaffenden Liebe Christi zu werden. Und umgekehrt sind es solche Erfahrungen gewesen, durch welche die Heiligen erst verstehen lernten, was die Christus-Botschaft bedeutet.

Ähnliches gilt für das Verhältnis von Erfahrung und nachfolgender Interpretation. So setzte die »Stimme vom Himmel«, die die Jünger zu hören bekamen, die Erfahrung von der Transfiguration Jesu schon voraus, war aber nötig, um sie zu deuten. Vergleichbares gilt für die Erfahrung von Glaubenden, wie sie in der Geschichte der Kirche bezeugt werden. Die Transfiguration der sittlichen Erfahrung in eine religiöse schließt nicht notwendig ein, daß dem Erfahrenden der angemessene Begriff schon zur Verfügung stünde, um seine Erfahrung angemessen zu deuten. Die »Gerechten im Jüngsten Gericht« nach der Darstellung des Matthäus haben nicht gewußt, daß es Jesus war, dem sie in den Notleidenden gedient haben. »Wann hätten wir dich hungernd oder dürstend, nackt oder krank gesehen …?«[39]. In manchen Fällen, aber keineswegs immer, wird ihnen der wahre Inhalt ihrer Erfahrung durch eine nachfolgende Vision oder Audition gedeutet. So erscheint Jesus dem hl.Martin im Traume, um ihm zu sagen, daß er in dem Bettler ihn selber bekleidet habe. Die hl.Elisabeth und sogar ihr Mann, der an der entsprechenden Szene gar nicht beteiligt war, finden nachträglich den Gekreuzigten im Bett der Heiligen, in das sie den Aussätzigen gelegt hatte. Daran läßt sich ablesen: Auch derartige Visionen und Auditionen setzen die religiöse Erfahrung schon voraus. Hätte Elisabeth den Aussätzigen, Martinus den

[39] Mt. 25,37 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Bettler nicht auf spezifisch religiöse Weise erfahren, dann hätte der im ehelichen Bett Elisabeths gefundene Gekreuzigte oder der dem Martinus im Traume erschienene Christus nicht mit dem identifiziert werden können, der zuvor schon, wenn auch vielleicht unerkannt, in dem notleidenden Nächsten seine Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt gefunden hatte. Das aber bedeutet zugleich: Außergewöhnliche religiöse Erlebnisse, Traumgesichte, das Hören von Stimmen oder wunderbare Widerfahrnisse wie das Auffinden des Gekreuzigten im Ehebett, mögen hilfreich sein, um die religiöse Erfahrung zu verstehen, aber sie sind nicht nötig, damit sie zustandekommt.

Deshalb ist auch die Transfiguration profaner Erfahrungen in religiöse kein Privileg außergewöhnlicher religiöser Genies. Aber deren Zeugnisse können hilfreich sein, um auch »schlichte Fromme« zu einem Verständnis dessen zu führen, was ihnen widerfahren ist. Dann gehören auch die Zeugnisse von derartigen außergewöhnlichen Erfahrungen der »Heiligen« zu dem Schatz religiöser Überlieferung, in deren Licht jeder, der religiöse Erfahrungen gemacht hat, diese versteht und die er umgekehrt im Lichte seiner Erfahrungen zu verstehen lernt. Heiligen-Viten der erwähnten Art haben in der Geschichte der Kirche immer wieder diese Funktion erfüllt.

An biblischen Zeugnissen, aber auch an Zeugnissen aus der Geschichte der Kirche können alle, die zur christlichen Überlieferungsgemeinschaft gehören, ein weiteres Moment der religiösen Erfahrung ablesen: Die Erfahrenden haben an den Inhalten, die ihnen in der Erfahrung begegnet sind, – an dem Bettler, dem Aussätzigen oder dem Menschen Jesus, den die Jünger schon kannten – einen nicht nur sittlichen, sondern spezifisch religiösen Anruf vernommen, der sie aus ihren gewohnten Erfahrungskontexten, auch aus den Kontexten der gewohnten sittlichen Erfahrung, herausrief und zu einer Antwort nötigte und zugleich befähigte, die sie nur geben konnten, weil sie in der Begegnung mit dem Heiligen zu neuen Menschen geworden waren. Die Pflege des Aussätzigen ohne Rücksicht auf die eigene Lebensgefahr, ja seine Aufnahme in das eigene Bett ohne Rücksicht auf den dadurch erregten Verdacht ehelicher Untreue, aber auch die Teilung des Mantels ohne Rücksicht darauf, daß es sich dabei um ein militärisches Amtsgewand und Rangabzeichen handelte, sind Zeichen dieser Versetzung in eine Unmittelbarkeit zur Wirklichkeit des Heiligen, vor der die eigene Existenz als ganze samt allen Rücksichten, die sie erforderte, ihre Maßgeblichkeit verlor. Daraus können

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

auch die »schlichten Gläubigen« lernen: Auch in Fällen, die nichts von der Außergewöhnlichkeit der Ereignisse an sich tragen, von denen die Bibel oder gewisse Heiligen-Viten berichten, wird in der religiösen Erfahrung ein Anspruch vernehmbar, der nur angemessen beantwortet werden kann, wenn der Erfahrende zu dem Wagnis bereit ist, die Existenz des »alten Menschen« als ganze zu verlieren, um sich in der Qualität des »neuen Menschen« neu geschenkt zu werden.

Nun ist die Religionsgeschichte voll von derartigen Transfigurationen profaner Erfahrungsinhalte in Erscheinungsgestalten des Heiligen (»Hierophanien«). Die Differenz religiöser Überlieferungen zeigt sich besonders deutlich darin, daß es jeweils bestimmte Arten von profanen Erfahrungen sind, die in religiöse Erfahrungen transfiguriert werden. Für die jüdisch-christliche Überlieferung aber ist es insbesondere die sittliche Erfahrung, die sich für eine solche Transfiguration anbietet: Nur in ihrem Zusammenhang gewinnen Begriffe wie »Sünde« und »Gnade«, »Erwählung« aus einer gott-entfremdeten Welt und »Beauftragung«, zum Segen für diese Welt zu werden, ihre verständliche Bedeutung. Und nur in diesem Zusammenhang wird die Nächstenliebe zum »Ernstfall des Glaubens«.

Soll also die christliche Überlieferung sich als eine Schule der Erfahrung bewähren, dann muß sie sich als dazu tauglich erweisen, in den Mitgliedern der christlichen Überlieferungsgemeinschaft eine Formatio Mentis solcher Art zu leisten, daß diese fähig werden, Ereignisse wahrzunehmen und zu begreifen, in denen gerade die Inhalte der sittlichen Erfahrung, insbesondere die konkreten Gestalten der Pflicht zur Bruderliebe, »vor ihren Augen« in Inhalte einer religiöse Erfahrung von spezifischer Eigenart transfiguriert werden. Deshalb soll im folgenden Abschnitt der hier vorgetragenen Überlegungen die besondere Bedeutung untersucht werden, die der sittlichen Erfahrung für die christliche Überlieferung zukommt und sie zur bevorzugten »Materie« für die Transfiguration in religiöse Erfahrungen werden läßt.

c) Die besondere Bedeutung der sittlichen Erfahrung als hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis aller anderen Erfahrungsarten

Soeben wurde die Frage gestellt, warum die jüdisch-christliche Überlieferung besondere Aufmerksamkeit darauf verwendet, den Blick gerade für die Erfahrung sittlicher Pflichten zu schärfen. Begriffe

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wie göttliches »Gebot« (besser vielleicht: göttlicher »Auftrag« – Mizwah) und menschlicher »Gehorsam«, menschliche »Schuld« und göttliche »Vergebung«, göttliche »Erhaltungsgnade« und menschliche »Umkehr« sind Leitbegriffe dieser Überlieferung. Und dies gilt nicht nur für die Überlieferung Israels. Auch die christliche Botschaft von der »übergroßen Gnade« gewinnt ihr Profil erst, wenn zuvor von der »übergroßen Sünde« gesprochen wird, in die der Mensch verstrickt ist und unter deren Folgen die ganze Schöpfung zu leiden hat. Auch das »große Gebot« der Gottes- und Nächstenliebe gewinnt seine biblische Bedeutung dadurch, daß »an ihm das ganze Gesetz und die Propheten hängen«, sodaß dieses Gebot »kein Jota und Häkchen« von Gesetz und Propheten »aufhebt, sondern alles zur Fülle bringt«.

Fragt man nun, woher es zu erklären sei, daß gerade in dieser Überlieferung der sittliche Aspekt der Gottesbeziehung so sehr hervorgehoben wird, dann wird man antworten können: Das liegt nicht – wie oft vermutet worden ist – daran, daß die Erfahrung sittlicher Pflicht einer religiösen Sanktion bedürfte, um wirksam zu sein. Wer nur durch die Ankündigung einer göttlichen Belohnung bzw. Bestrafung dazu bewogen wird, den verpflichtenden Charakter der Handlungen oder Unterlassungen anzuerkennen, deren konkrete Gestalt er in der sittlichen Erfahrung entdeckt, hat die Eigenart dieser sittlichen Erfahrung überhaupt nicht erfaßt. Die Bemühung, die Glaubenden durch eine besondere Formatio Mentis zu einem geschärften Blick für ihre sittlichen Pflichten zu befähigen, steht auch nicht im Dienste der Absicht, ihnen zunächst ein schlechtes Gewissen beizubringen, damit die Botschaft von der Vergebung desto wirksamer verkündet werden könne und die christliche Kirche sich auf diesem Gebiet als »konkurrenzlos« erweise. Manche Ideologiekritiker haben der christlichen Kirche eine solche Absicht unterstellt. Wohl aber gibt es eine Strukturverwandtschaft zwischen der sittlichen und der religiösen Erfahrung, durch die sie wechselseitig aufeinander verweisen: In beiden wird die Forderung ungeteilter Selbsthingabe entdeckt und darin zugleich die Gewißheit ebenso ungeteilter Selbstfindung gewonnen.

Deshalb ist der gemeinsame Gegner der Sittlichkeit wie der Religion die Halbherzigkeit. Wer eine entdeckte sittliche Aufgabe nicht ungeteilten Herzens ergreift, hat sie überhaupt nicht ergriffen; wer nicht ungeteilten Herzens liebt, liebt überhaupt nicht; wer Gott nicht »mit der Ganzheit seines Herzens, seiner Person und all seiner Kräfte« verehrt und liebt, ist überhaupt nicht zur Gottesverehrung und

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gottesliebe gelangt. Aber es gilt auch das Umgekehrte: Wer nicht in der sittlichen Erfahrung die Möglichkeit einer Tat oder Unterlassung entdeckt, für die er bereit ist, »alles hinzugeben«, findet nicht zur eigenen Identität, sondern bewegt sich im Bereich vielfältiger und austauschbarer Funktionen, die ihm äußerlich bleiben; dann wird er immer wieder fragen: und wer bin »ich selbst« in dieser Vielfalt von Rollen und sozialen Erwartungen meiner Umwelt? Und wer nicht in der religiösen Erfahrung die Möglichkeit entdeckt, sich von dem einen und einzigen Gott auf eine Weise in Anspruch nehmen zu lassen, die keinen Vorbehalt zuläßt, findet nicht zur »Ganzheit der Seele, der Person und all seiner Kräfte«.

Aufgrund dieser Strukturverwandtschaft zwischen der sittlichen und der religiösen Erfahrung wird es verständlich, daß die religiöse Überlieferung – und speziell die jüdisch-christliche – sich zunächst als eine Schule der sittlichen Erfahrung bewährt.

Das bedeutet nicht, daß die christliche Überlieferung den Blick der Glaubenden einseitig auf eine bestimmte Art der Erfahrung beschränkt und sie dazu angeleitet hätte, andere Erfahrungsarten geringzuschätzen. Ein Blick in die Geschichte der Kirche beweist das Gegenteil. Die christliche Überlieferung hat sich auf allen »Kulturgebieten« als fruchtbar erwiesen, vor allem auf den Gebieten des Kunstschaffens und der Kunstbetrachtung, aber auch auf dem Gebiet der Wissenschaft. Die Klöster, um nur dieses besondere Beispiel zu erwähnen, sind stets zugleich Stätten der Kunst und Wissenschaft gewesen und haben nicht nur die Mönche, sondern weite Kreise der Glaubenden (und sogar der Nicht-Glaubenden), die ihre Kirchen besuchten und ihren Gesang und ihre Kirchenmusik hören, in die Betrachtung von Kunstwerken eingeübt. Und in ihren Schulen haben sie auch Laien, insbesondere solche, die fern von den städtischen »Kulturzentren« wohnten, Anteil an der wissenschaftlichen Bildung gegeben. Das aber konnte ihnen nur gelingen, weil sie all diesen Menschen dazu verholfen haben, ihren Blick auch für »profane« Erfahrungen zu schärfen. Sie waren »Schulen der Erfahrung« weit über den speziellen Bereich der sittlichen Erfahrung hinaus.

Mit diesem Hinweis wird die ausgezeichnete Bedeutung der sittlichen Erfahrung nicht vermindert. Wohl aber kann an diesen Beispielen gezeigt werden: Denen, die in der Schule der christlichen Überlieferung zu dieser speziellen Erfahrung angeleitet wurden, haben sich weitere Felder einer »Praxis des Glaubens« erschlossen. Auch Kunst und Wissenschaft konnten so zu Weisen der Glaubens-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

praxis werden. Das berechtigt zu einer Vermutung, die im Folgenden geprüft werden soll: Hier wie auch in anderen Fällen erweist sich die sittliche Erfahrung als ein »hermeneutischer Schlüssel«, um auch alle anderen Erfahrungen in ihrer Eigenart und ihrem Bedeutungsgewicht recht zu verstehen.

Wer einmal seinen Blick für die sittliche Erfahrung geschärft hat, wird wichtige Momente dieser Erfahrung auch in anderen Erfahrungsarten wiedererkennen. Damit gewinnt der Inhalt der sittlichen Erfahrung nichts an Verpflichtungskraft hinzu. Die sittliche Erfahrung ist, als Entdeckung konkreter und verpflichtender Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens, nicht auf andere Erfahrungsarten angewiesen. Aber sie kann, wenn sie recht verstanden und durch dieses Verständnis vor Illusion und Resignation bewahrt ist, eine Formatio Mentis bewirken, die sich sekundär auch durch Schärfung des Blicks für andere Erfahrungsarten und deren Bedeutungsmomente bewährt. Und ein Blick in die Kirchengeschichte lehrt: Der christlichen Verkündigung ist dies immer wieder auf exemplarische Weise gelungen.

α) Das tropologische, allegorische und historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung

Die sittliche Erfahrung erschöpft sich nicht darin, dem Subjekt neue Fälle zur Kenntnis zu geben, die sich unter schon bekannte sittliche Regeln subsumieren lassen, sondern erfordert jeweils – darin der religiösen Erfahrung vergleichbar – eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens«, also eine Veränderung der Begriffe, der Zielvorstellungen aller Verstandestätigkeit (der regulativen Ideen) und sogar der Weise des sinnenhaften Blicks auf die Wirklichkeit. Wenn nun der, der eine solche sittliche Erfahrung einmal gemacht hat, auf diese ihre Eigenart aufmerksam geworden ist, dann wird er dieses »tropologische« Bedeutungsmoment auch in den Inhalten aller anderen Erfahrungsarten wiedererkennen. Auch die spezifische »Exorbitanz« der ästhetischen Erfahrung, d. h. ihre Kraft, das bisher gewohnte Anschauen und Denken »aus dem Geleise (orbita) zu werfen«, enthält ein solches »tropologisches«, d. h. eine »Umwendung = Trópos« erforderndes Bedeutungsmoment. Vergleichbares gilt für die wissenschaftliche Empirie. Die Geschichte der Wissenschaften – und in ihrem Nachvollzug jene »Formatio Mentis«, die der Lehrer der Wissenschaft bei seinen Schülern hervorzurufen versucht – fordert Sinne, Verstand und Vernunft zu einer solchen »Umgestaltung« heraus.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Der für die Wissenschaft konstitutive »Blick in die Welt« muß erlernt werden; und es ist nicht die Autorität des Lehrers, sondern es sind die Phänomene selbst, die, in der Erfahrung entdeckt, eine solche Umgestaltung erfordern, wenn sie ihre spezifische Weise der Objektivität, d. h. der Maßgeblichkeit für das Urteil des Individuums, zu erkennen geben sollen. Daß dies auch für die philosophische Weise des Blicks auf die Phänomene gilt, hat Platon im »Höhlengleichnis« seiner Politeia dargetan: Es bedarf einer »Umwendung der ganzen Seele«, um die Erscheinungen als Abbilder (als Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten) der Ideen zu erfassen[40]. Daß schließlich vor allem die religiöse Erfahrung eine »Bekehrung der Herzen« fordert und erst dem »bekehrten Herzen« ihre spezifische Geltungsweise erschließt, geht aus den mannigfachen Selbstzeugnissen derer hervor, die derartige Erfahrungen gemacht haben. Da aber das tropologische Bedeutungsmoment in der sittlichen Erfahrung besonders deutlich hervortritt, kann diese, wenn sie recht verstanden wird, als hermeneutischer Schlüssel gelten, der dem, der diese besondere Erfahrung gemacht und verstanden hat, den Zugang aufschließt, der es ihm gestattet, das tropologische Bedeutungsmoment aller anderen Erfahrungsarten zu erfassen. Jede »Schule der sittlichen Erfahrung« erweist sich in dieser Hinsicht als eine »Schule der Erfahrung überhaupt«.

Das gilt auch für ein weiteres Moment, das an der sittlichen Erfahrung deutlich hervortritt, dann aber auch in jeder anderen Erfahrungsart wiedergefunden werden kann. Religiöse Menschen (nicht nur Juden und Christen) haben nicht selten die Verpflichtungskraft, die von der Begegnung mit Dingen und vor allem mit Menschen ausgeht, als Ausdruck eines göttlichen Willens verstanden und so – längst vor Kant – »ihre Pflichten als göttliche Gebote« gedeutet. Das hat ihnen das Zutrauen gegeben, daß sie, trotz aller Erfahrung von der eigenen Ohnmacht und der Übermacht des Bösen, es nicht für vergeblich halten müssen, das Gute zu tun. Die schmerzliche Divergenz zwischen der erfahrenen Unbedingtheit der sittlichen Verpflichtung und der Bedingtheit der Folgen, die sich auch aus den besten menschlichen Handlungen ergeben, kann immer wieder die skeptische Frage entstehen lassen, ob das Geringe, das wir durch unsere guten Taten zustandebringen, den Einsatz »des ganzen Herzens, der ganzen Person und all ihrer Kräfte« lohne. Diese Frage verliert ihre

[40] Platon, Politeia 521 c.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lähmende Kraft, wenn es möglich wird, die Tat, die wir in Erfüllung unserer Pflichten tun, nicht an ihrer Wirkung zu messen, sondern als eine Ausdrucks-Handlung zu begreifen, durch die wir der ungeteilten Hingabe an Gott konkrete Gestalt verleihen (so wie auch unter Menschen ein bescheidenes Geschenk Ausdruck der »großen Liebe« sein kann). Dann erscheint auch, von der Objektseite her gesehen, die sittlich verpflichtende Handlungsmöglichkeit, die wir in der Begegnung mit Dingen und vor allem mit Menschen entdecken, als die Erscheinungsgestalt eines göttlichen Anrufs, den wir in unserem Handeln beantworten. (An späterer Stelle wird davon zu handeln sein, daß auch Kants Lehre von der Dialektik der Vernunft und von ihrer Aufhebung durch das Gottespostulat dieses durch die christliche Überlieferung geprägte Verständnis der sittlichen Erfahrung zum Ausdruck bringt – s. u. S. 443 ff.)

Wer aber darin eingeübt ist, auf solche Weise »seine Pflichten als göttliche Gebote« zu verstehen, wird dadurch fähig, auch andere Erfahrungsarten in dieser Weise zu begreifen. Nicht nur die entdeckte sittliche Pflicht, sondern jeder Anspruch des Wirklichen, der auf unterschiedliche Weise in unterschiedlichen Erfahrungsarten entdeckt und beantwortet wird, muß als die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt einer göttlichen Anrede verstanden werden, wenn in der Strukturdifferenz der Erfahrungsarten nicht die objektive Geltung jeder einzelnen verlorengehen soll. Das ist der wichtigste Inhalt der hier vorgetragenen weiterentwickelten Postulatenlehre. Dann aber spricht auch in anderen Erfahrungsarten als der sittlichen das Wirkliche, dem wir begegnen, nicht nur sich selber aus, sondern »sagt noch etwas anderes«, »alla agoreuei«. In jeder Erfahrungsart wird der, der Erfahrungen macht, zugleich unter die verpflichtende Anrede Gottes gestellt. Auf diesem »allegorischen« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung beruht es, daß wir im »Buche der Welt« auf solche Weise »lesen« können, daß wir in den vielfältigen Textformen dieses Buches immer neu die »Handschrift des Autors« erkennen. Und sofern es die sittliche Erfahrung war, die den, der sie macht, für dieses Bedeutungsmoment aller anderen Erfahrungsarten hellsichtig gemacht hat, erweist die sittliche Erfahrung sich auch in dieser Hinsicht zugleich als hermeneutischer Schlüssel zu allen anderen Erfahrungsarten; und die spezielle Schule der sittlichen Erfahrung wird zugleich zu einer Schule der Erfahrung überhaupt.

Diese hermeneutische Kraft der sittlichen Erfahrung kann noch in einer weiteren Hinsicht deutlich gemacht werden: im Hinblick auf

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

das »historische« Bedeutungsmoment, das zu jeder Erfahrung gehört. Gerade dann nämlich, wenn in jeder Erfahrung dasjenige Bedeutungsmoment entdeckt worden ist, das soeben das »allegorische« genannt worden ist, entsteht die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Geschichte. Wenn jede Weise, wie der Inhalt der Erfahrung uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt, als die Gegenwartsgestalt der rettenden und richtenden Zuwendung Gottes verstanden wird, entsteht der Anschein, alle Erfahrungsinhalte seien in dieser Hinsicht bedeutungsgleich und insofern gegeneinander austauschbar. Der »Sensus historicus« der Erfahrung und der Zeugnisse, durch die sie bekanntgemacht wird, beträfe dann nur ihre Gestalt, nicht ihre Bedeutung. Dem entspricht es, daß die »allegorische« Auslegung von Zeugnissen der Erfahrung, die dieses Bedeutungsmoment freilegen will, nicht selten von der Absicht geleitet worden ist, in den historischen Zeugnissen der Erfahrung »ewige Wesens-Sachverhalte« ausgedrückt zu finden, die prinzipiell an jedem derartigen Erfahrungszeugnis »veranschaulicht« werden können, auch wenn manche unter ihnen diese ewigen Wesens-Sachverhalte deutlicher erkennen lassen als andere. Der Unterschied zwischen derartigen Erfahrungszeugnissen würde sich dann auf einen Grad-Unterschied ihrer didaktischen Verwendbarkeit reduzieren. Wird dieses Auslegungsverfahren auf Zeugnisse religiöser Erfahrung angewandt, dann entsteht jene geschichts-entfremdete »Weisheit«, die an früherer Stelle als Folge eines Mißverständnisses der religiösen Erfahrung und als Quelle von Fehlbildungen kommender religiöser Erfahrungen kenntlich gemacht worden ist (s. Band II S. 46 ff. u. 120 ff.).

Wiederum ist die sittliche Erfahrung besonders geeignet, diesem Mißverständnis entgegenzutreten und so dem, der sie gemacht hat, einen geschärften Sinn für den Sensus historicus auch aller anderen Erfahrungsarten zu vermitteln. Denn wenn die Eigenart der sittlichen Erfahrung darin besteht, daß der, der sie macht, in konkreten Möglichkeiten des Handelns oder Unterlassens, die ihm zur Wahl stehen, zugleich die Möglichkeit einer Selbstfindung zu entdecken, die nur durch ungeteilte Selbsthingabe ergriffen werden kann, dann sind die Akte, in denen er solche Möglichkeiten ergriffen bzw. versäumt hat, nicht gegeneinander aufrechenbar. Erfahrungen der Schuld, in die das Individuum geraten ist, können nicht durch andere Erfahrungen erfüllter Pflicht kompensiert werden; Erfahrungen erfüllter Pflicht werden nicht durch andere Erfahrungen sittlicher Fehl-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entscheidung bedeutungslos gemacht. Vielmehr stand in jeder dieser Erfahrungen jeweils das Ganze der eigenen sittlichen Identität auf dem Spiele; und deshalb bleibt, in der Lebensgeschichte des Einzelnen wie im Leben der Gemeinschaft, jede dieser Erfahrungen, gerade in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit, bleibend denkwürdig. Um die Frage zu beantworten »Wer bin ich?«, muß der Einzelne seine Geschichte erzählen; und diese Geschichte gewinnt durch die bleibende Denkwürdigkeit seiner sittlichen Erfahrungen ihr besonderes Profil und ihren Zusammenhang; erst so wird diese Geschichte aus einer Ansammlung von Gedächtnis-Residuen zur persönlichen Lebensgeschichte, in deren Wendungen der, der sie erzählt, aber auch der, der solche Erzählungen hört, die Identität des Erzählenden ausgedrückt finden kann. Und Entsprechendes gilt für die Geschichte einer Gemeinschaft. Gemeinsam weitergegebene »Denkwürdigkeiten« haben eine Gemeinschaft stiftende Kraft; unter ihnen aber ragen diejenigen hervor, in denen von Entscheidungen berichtet wird, für die die Gemeinschaft bereit war, mit ungeteilter Kraft einzutreten, nötigenfalls auf die Gefahr hin, dafür die eigene Existenz aufs Spiel zu setzen. Auch für die Gemeinschaft gilt, daß sie nur durch Akte ungeteilter Selbsthingabe zur eigenen Identität findet.

Und auch in dieser Hinsicht gilt: Wer an der sittlichen Erfahrung die Unverwechselbarkeit und zugleich die bleibende Denkwürdigkeit der jeweils konkreten historischen Situation und das Bedeutungsgewicht der sich hier öffnenden Alternativen entdeckt hat, wird fähig, auch in den Inhalten aller anderen Erfahrungen dieses Bedeutungsmoment, ihren »Sensus historicus«, wiederzufinden. Auch die ästhetische Erfahrung erschöpft sich nicht darin, daß der, der sie macht, sich durch die Erscheinungen, denen er begegnet, auf die »Idee des Schönen« verweisen läßt, sodaß er, wenn er diese Idee einmal erfaßt hat, durch weitere Erfahrungen dieser Art nicht mehr überrascht werden könnte. Selbst Platon, dem man eine solche Auffassung leicht unterstellen könnte, ist durch den »Aufstieg zur Idee des Schönen« nicht dazu veranlaßt worden, nun ein Wissen von dieser Idee in Anspruch zu nehmen, das ihm den immer neuen Hinblick auf die Phänomene ersparen könnte. Die Seelen, denen, nach dem platonischen »Höhlengleichnis«, der Aufstieg zur Idee des Schönen gelungen ist, vernehmen dort die Aufforderung, »herabzusteigen Schritt für Schritt zur Behausung der übrigen Menschen«[41]. Die äs-

[41] Platon, Politeia 520 c.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

thetische Erfahrung ist in jedem Einzelfall von unverwechselbar individueller Eigenart und gerade darin von bleibender Denkwürdigkeit.

Sogar die wissenschaftliche Empirie erschöpft sich nicht darin, alte Irrtümer durch neue Erkenntnisse zu ersetzen und damit frühere Erfahrungen als bloße Verführungen zu derartigen Irrtümern erscheinen zu lassen. Die Wissenschafts*geschichte* bleibt eine kritische Instanz, ohne die auch die Wissenschafts*theorie* die Maßstäbe ihrer Selbstbeurteilung verlieren würde. Denn nur im Blick auf die Wissenschaftsgeschichte kann sie prüfen, ob und inwieweit neue Möglichkeiten der Erfahrung, die sich dem Erkennenden durch die Umgestaltung seines Anschauens und Denkens aufgetan haben, durch spezifische Formen der Blindheit gegenüber anderen Erfahrungen erkauft worden sind, von denen die Wissenschaft in früheren Phasen ihrer Geschichte ihre Orientierung empfangen hat. Auch hier also bleibt jede einmal gemachte Erfahrung denkwürdig, auch wenn sie im Lichte neuer und neuartiger Erfahrungen »neu gedolmetscht« werden muß. Nur wer in dieser Hinsicht den Sensus historicus jeder einzelnen Erfahrung im Blick behält, wird dem jeweils aktuell erreichten »Stand der Wissenschaft« gerecht.

Die angeführten Beispiele sollten zeigen: Keine Erfahrungsart wird angemessen verstanden, wenn ihr historisches Bedeutungsmoment dabei aus dem Blick gerät. Gerade die Betonung des allegorischen Bedeutungsmoments, das zu jeder Erfahrung gehört, weil in jeder von ihnen zugleich die Zuwendung des einen und gleichen Gottes erkennbar wird, kann leicht zu einer solchen Ausblendung des historischen Bedeutungsmoments verführen. Demgegenüber kann gerade die *sittliche* Erfahrung dem, der sie gemacht hat, den Blick für dieses historische Bedeutungsmoment *jeder* Erfahrung schärfen. Und jede Schule der Erfahrung wird sich dadurch bewähren müssen, daß sie dem möglichen Vergessen dieses Bedeutungsmoments entgegenwirkt.

An dieser Stelle sei ein Hinweis erlaubt: An diesem Maßstab hat gerade die jüdische Erzählkunst sich immer wieder bewährt; und sie ist dazu durch die besondere Affinität zur sittlichen Erfahrung fähig geworden, die für die jüdische Überlieferung charakteristisch ist. Sie hat, im religiösen Zusammenhang, die Geschichte der Individuen und der Gemeinschaft als eine Abfolge von Akten göttlicher Beauftragung (Mizwah), menschlicher Freude an der Erfüllung solcher Aufträge und der dadurch ermöglichten neuen Beauftragungen dar-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gestellt (»Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«). Und sie hat, ebenfalls im religiösen Zusammenhang, diese Geschichte zugleich als eine Abfolge von Akten menschlicher Auftrags-Verweigerung, göttlichen Gerichts und gott-gegebener Befähigung beschrieben, neue Wege der Umkehr zu gehen. Damit aber hat sie sich, auch in profanen Zusammenhängen, als eine Schule der Erfahrung bewährt. Auch dort erwiesen jüdische Erzähler sich in besonderem Maße fähig, zunächst den »sensus historicus« der speziell sittlichen Erfahrung zu erfassen, d. h. ihre je historisch konkrete, zugleich aber bleibend denkwürdige Bedeutung. Sodann aber vermochten sie, dieses Bedeutungsmoment auch in der ganzen Mannigfaltigkeit anderer Erfahrungsarten aufzuspüren. Das besondere Sensorium für das Historische ist diesen Erzählern durch ihre besondere religiöse Überlieferung zugewachsen.

β) Das anagogische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung und die Formatio Mentis als Weg

Schließlich ist die recht verstandene sittliche Erfahrung auch geeignet, dem, der sie macht, ein Bedeutungsmoment bewußt zu machen, das zu jeder Erfahrung gehört und an früherer Stelle deren »anagogisches« Bedeutungsmoment genannt worden ist. Gerade ein geschärftes Bewußtsein für die historische Unverwechselbarkeit jeder einzelnen Erfahrung enthält nämlich eine spezifische Gefahr: Es kann dahin führen, daß der Aufbau eines umfassenden Zusammenhangs mißlingt, in welchem diese unterschiedlichen Erfahrungen ihre Stelle finden könnten. Jede einzelne Erfahrung in ihrer Besonderheit und Unverwechselbarkeit steht dann unverbunden neben allen anderen. Und der Versuch, sie in historische Zusammenhänge einzuordnen, unterliegt dem Verdacht, diese ihre Besonderheit »historisch zu relativieren«. Dann aber kann der, der solche Erfahrungen gemacht hat, auch seine eigene Lebensgeschichte nicht mehr als eine kohärente Geschichte erzählen; vielmehr zerfällt ihm diese in eine unverbundene Vielfalt von Widerfahrnissen. Sprachlicher Ausdruck dafür ist das bloß parataktische »Und dann, und dann, und dann«, das keinem der berichteten Ereignisse einen Stellenwert im größeren Zusammenhang zuzuweisen vermag. Ein solches Verständnis wird gerade durch die sittliche Erfahrung als unzureichend erwiesen. So wenig nämlich erfüllte und unerfüllte Pflichten, die in der sittlichen Erfahrung entdeckt worden sind, gegeneinander aufgerechnet werden können sondern ihren unverwechselbaren Eigenwert beanspru-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen, so sehr stehen sie doch in einem Zusammenhang untereinander. Jede in einer solchen Erfahrung entdeckte Pflicht schärft in dem, der sich auf sie einläßt, das Sensorium für kommende sittliche Erfahrungen und ihren verpflichtenden Charakter. Zugleich stärkt jede von ihnen das Zutrauen, das nötig ist, um sich immer neu auf das Wagnis sittlicher Selbsthingabe einzulassen. Was man »Gewissensbildung« nennt, geschieht der Hauptsache nach nicht durch bloße Belehrung; diese dient, propädeutisch, zur Schärfung des Blicks, oder subsidiär, zur Abwehr von drohenden Selbst-Mißverständnissen des Subjekts. Primär aber geschieht solche Gewissensbildung durch die Abfolge sittlicher Erfahrungen selbst. Jede dieser Erfahrungen führt den, der sie macht, auf einen »Weg nach oben« und enthält also ein »anagogisches« Bedeutungsmoment in sich. Und jede Schule der Erfahrung hat die Aufgabe, den Blick für dieses anagogische Bedeutungsmoment zu schärfen.

Dieses Bedeutungsmoment aber hat den besonderen Charakter der »antizipatorischen Präsenz«. Der Weg der Gewissensbildung führt den, der die Erfahrung des Verpflichtenden gemacht und ihr in seinem Handeln entsprochen hat, auf einen Weg »nach oben«: Er gewinnt, je mehr er auf diesem Weg voranschreitet, einen geschärften Blick für weitere sittliche Pflichten und für Möglichkeiten, ihnen zu entsprechen. Aber die erfahrene Pflicht ist in jeder sittlichen Erfahrung mit ihrer ganzen Verpflichtungskraft gegenwärtig. Und die Tat, die dieser Pflicht entspricht, ist gegenwärtige gute Tat. Einerseits wird also »das Gute«, d. h. das sittlich Verpflichtende, das sich in der sittlichen Erfahrung zeigt, zum Schlüssel, der den Weg zu kommenden sittlichen Erfahrungen aufschließt und den Menschen weitere, oft überraschende Möglichkeiten der Selbstfindung durch Selbsthingabe entdecken läßt und ihm den Mut verleiht, sich auf diese Möglichkeiten einzulassen. Andererseits aber ist »das Gute« nicht nur ein fernes Ziel, dem er sich auf diesem Wege annähert, sondern bei jedem Schritt, den er auf diesem Wege tut, erfahrene Gegenwart. Präsenz und Antizipation sind so, im Augenblick der sittlichen Erfahrung, zur Einheit verbunden. Und jede Schule der sittlichen Erfahrung hat die Aufgabe, den Blick für diese Einheit von Gegenwart und Zukunfts-Antizipation zu schärfen.

Auch in diesem Zusammenhang zeigt sich: Wer das anagogische Moment der sittlichen Erfahrung einmal entdeckt hat, wird dadurch fähig, das entsprechende Bedeutungsmoment auch in allen anderen Weisen des Erfahrens wiederzuerkennen. Wenn dies nicht gelingt,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ergeben sich auch auf dem Felde der wissenschaftlichen Empirie und sogar der ästhetischen Erfahrung charakteristische Ausfallserscheinungen.

Mit Bezug auf die wissenschaftliche Empirie wurde diese Ausfallserscheinung an früherer Stelle als ein »szientistisch reduziertes« Wirklichkeitsverständnis beschrieben (s. Band II, S. 44 ff. u. 49 ff.). Der Inhalt der Erfahrung wird dann als die innerhalb eines bestimmten theoretischen Rahmens festgestellte »Tatsache« verstanden, die man entweder kennt oder nicht kennt, die aber kein weitertreibendes Moment in sich enthält. Das Wissen erschöpft sich dann in der Sammlung und Ordnung derartiger »Tatsachen«; und die Geschichte des Wissens reduziert sich darauf, erworbenes Tatsachenwissen entweder zu bestätigen oder zu widerlegen. Damit entfällt der für die Wissenschaft als besondere Art des Dialogs mit der Wirklichkeit charakteristische Impuls, beim einzelnen Inhalt der Erfahrung eindringend zu verweilen und ihm, durch Variation der Betrachtungsweisen, neue Bedeutungsmomente abzugewinnen. Nur so kann die Illusion überwunden werden, durch die einmal festgestellte Tatsache schon alles erfahren zu haben, was es über den entsprechenden Sachverhalt zu wissen gibt. Nur so kann auch die Resignation überwunden werden, die sich aus der Enttäuschung an dieser Illusion ergibt und die sich dann in der Formel aussprechen kann: »Nichts ist Tatsache, alles ist Interpretation«. Nur wenn diese doppelte Gefahr überwunden wird, ist Wissenschaft mehr als die Addition von Tatsachenkenntnissen und wird stattdessen zum beharrlichen Eindringen in die stets unausgeschöpfte Bedeutungsfülle des schon Erkannten. Und es ist das anagogische Bedeutungsmoment jeder einzelnen Erfahrung, das, in der spezifisch wissenschaftlichen Ausprägung des »Sensus spei«, die Gewißheit erzeugt, daß jede einmal gewonnene Erfahrung neue Möglichkeiten des Erfahrens aufschließt, ohne die objektive Geltung dessen, was sich einmal in der Erfahrung gezeigt hat, in Frage zu stellen.

Auf diesem Bedeutungsmoment der wissenschaftlichen Empirie beruht es, daß zwar jede Erkenntnis, die wir durch Erfahrung gewinnen, ein Stadium auf einem zukunftsoffenen Wege darstellt, daß es sich dabei aber dennoch nicht um eine bloße »Annäherung an die Wahrheit« handelt, sondern um deren »antizipatorische Präsenz«. An früherer Stelle wurde deswegen gesagt: »Trotz aller Vorläufigkeit der Weise, wie das Wirkliche sich zeigt, ist es in jeder Erfahrung jeweils als ganzes gegenwärtig« (s. Band II, S. 49 ff.). Erst die Entdek-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kung dieser antizipatorischen Präsenz des Erkenntnis-Zieles in jedem einzelnen Erkenntnis-Inhalt, der sich in der Erfahrung erschließt, macht es möglich, die Doppelgefahr von »szientistischem Dogmatismus« und »historischem Relativismus« zu überwinden. Nur so wird deutlich, daß jede gewonnene Erkenntnis eine »uneingelöste Verheißung« in sich enthält, die durch keinen Fortschritt des Wissens in abschließende »Erfüllung« verwandelt wird, sondern sich bei jedem weiteren Schritt als vorantreibendes Moment bewährt, weil in jeder Erkenntnis das Ziel des Weges auf antizipatorische Weise Gegenwart gewinnt.

Was soeben von der wissenschaftlichen Empirie gesagt worden ist, könnte in entsprechender Weise auch für die ästhetische Erfahrung aufgezeigt werden. Auch sie unterliegt der doppelten Gefahr, den Prozeß der »Formatio Mentis«, der diese besondere Art von Erfahrung ermöglicht, entweder voreilig für abgeschlossen zu halten oder aber, wenn die Unabschließbarkeit dieses Prozesses nicht länger verkannt werden kann, in »ästhetischen Skeptizismus« umzuschlagen. Denn die ästhetische Erfahrung kann, durch die für sie charakteristische »Exorbitanz«, eine spezifische Verführungskraft entfalten. Sie scheint den, der sie macht, aus allen gewohnten Orientierungen herauszureißen. Das »Aufleuchten des Schönen« (das nicht mit dem bloß Gefälligen oder Erfreulichen verwechselt werden darf) ist jedesmal ein Ereignis von unvergleichlicher Einzigkeit, wie die »Versetzung in eine andere Welt«. Der Gedanke an einen »Weg«, dem die einzelne derartige Erfahrung sich als Phase einfügen könnte, scheint dann von vorne herein verfehlt. Das künstlerische »Genie« ist darum oft wenig geneigt, eine geduldig zu durchlaufende »Formatio Mentis« an sich geschehen zu lassen, etwa gar durch fremde Belehrung in eine »Schule der ästhetischen Erfahrung« zu gehen. Die ästhetische Erfahrung, so meint man dann, kann nicht auf einem solchen Wege der »ästhetischen Bildung« gesucht, sondern nur je im Augenblick empfangen werden. Nicht zufällig hat das Wort »gesucht« im ästhetischen Zusammenhang einen negativ wertenden Beiklang. Und selbst der Betrachter des Schönen hat den Eindruck, daß er die Erfahrung des Schönen nicht durch Bemühung um eine ästhetische Bildung gewinnen, sondern sich von ihr nur überwältigen und überraschen lassen kann.

Wie für den positivistischen Gelehrten jede »festgestellte Tatsache« sich selber genug ist, so ist für den Künstler oder Kunstbetrachter, der seine Erfahrung auf die soeben geschilderte Weise ver-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

steht, jede einzelne dieser Erfahrungen unüberbietbar. Wenn aber dann, in einer nachträglichen Reflexion auf die Biographie des Individuums oder auch auf die Geschichte des Kunstschaffens und der Kunstbetrachtung, erkannt wird, daß jede dieser Erfahrungen biographisch und historisch bedingt gewesen ist, schlägt das Pathos des Absoluten um in den ästhetischen Relativismus. Was zuvor als das »Aufleuchten des Schönen« in seiner charakteristischen Maßgeblichkeit für das erfahrende Subjekt verstanden wurde, erscheint jetzt nur noch als Ausdruck eines subjektiven, biographisch und historisch erklärbaren »Kunstempfindens«. Diese Doppelgefahr ist nur zu überwinden, wenn in jeder Erfahrung des Schönen das Moment der antizipatorischen Präsenz entdeckt wird: Das Schöne in seiner begeisternden Kraft wird in der ästhetischen Erfahrung als gegenwärtig erfahren und enthält doch in sich anagogische, auf eine offene Zukunft verweisende Bedeutung. Auch diese Weise der Begegnung mit dem Wirklichen enthält das Moment der »je größeren Wahrheit«, die den Erfahrenden nötigt, sich zu einer Umgestaltung seines Blicks auf die Wirklichkeit aufrufen zu lassen und dann neue Erfahrungen zu machen, zu denen er im Licht dieser Erfahrung fähig geworden ist und in deren Licht er umgekehrt auch die schon gemachten Erfahrungen neu verstehen lernt. Ohne Entdeckung dieses anagogischen Bedeutungsmoments bleibt auch die einzelne ästhetische Erfahrung unverstanden und unterbestimmt.

Das einmal erfahrene Schöne und Wahre bleibt auch künftig von unverminderter Maßgeblichkeit. (Das kommt in der Vernunftregel »Semel Verum semper Verum« zum Ausdruck.) Aber jede einzelne Weise, das Schöne und Wahre zu erfahren, schließt neue Möglichkeiten weiterer Erfahrung auf und bildet so eine Phase im zukunftsoffenen Dialog mit der Wirklichkeit. Das »anagogische« Moment jeder Erfahrung macht den, der sie macht, der Kontinuität seines Weges gewiß.

Nun sind die deutlichsten Weisen, wie diese antizipatorische Präsenz uns erfahrbar wird, die sittliche und die religiöse Erfahrung[42]. Es ist darum nicht erstaunlich, daß die religiös gedeutete und durch diese Deutung vor Illusion und Resignation bewahrte sittliche Erfahrung geeignet ist, dem, der sie macht, den Blick für die antizipatorische Präsenz der Wahrheit in jeder Erfahrung zu schärfen und dadurch das anagogische Moment, das zu jeder Erfahrung ge-

[42] Vgl. Erfahrung als Dialog S. 686 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hört, besonders deutlich bewußt zu machen. Darum ist zu vermuten, daß religiöse Überlieferungen, die die Menschen zum rechten Verständnis der sittlichen Erfahrung befähigen, sich zugleich als Schulen der wissenschaftlichen Empirie und der ästhetischen Erfahrung befähigen. Und die erfolgreiche »Bildungs-Arbeit«, die die Kirche auch auf dem Gebiet der Wissenschaft, des Kunstschaffens und der Kunstbetrachtung stets geleistet hat, kann diese Vermutung bestätigen.

Die Wissenschaftsgeschichte gibt viele Beispiele dafür an die Hand, daß Forscher, die durch die christliche Überlieferung ihre »Formatio Mentis« empfangen haben, für den Sensus anagogicus auch der wissenschaftlichen Empirie besonders sensibel gewesen sind, während andere Gelehrte weit größere Schwierigkeiten hatten, die Doppelgefahr von »szientistischem Dogmatismus« und »historischem Relativismus« zu vermeiden. Man denke, um nur einige Beispiele zu nennen, an wissenschaftshistorisch so wirksame Forscher wie Kepler und Newton, aber auch Heisenberg und Carl Friedrich v.Weizsäcker. Das lag nicht daran, daß sie dem christlichen Glauben irgendwelche Lehrsätze entnommen hätten, um sie als Prämissen in ihre wissenschaftliche Argumentation einzufügen; es lag daran, daß die christliche Überlieferung mit ihrer oben beschriebenen besonderen Affinität zur sittlichen Erfahrung ihren Blick dafür gestärkt hat, daß auch im Prozeß der Wissenschaft der zukunftsoffene Weg des Erkennens und die Präsenz der Wahrheit sich nicht ausschließen sondern einschließen. An solchen Forschern hat sich die christliche Überlieferung als Schule der Erfahrung bewährt, sogar als Schule der wissenschaftlichen Empirie. Und Ähnliches ließe sich an Künstlern und Kunstbetrachtern zeigen, die die christliche »Schule der Erfahrung« durchlaufen haben.

γ) Die Schule der sittlichen Erfahrung und ihre religiöse Bedeutung

Zu Beginn dieses Abschnitts ist gefragt worden, warum die jüdisch-christliche Überlieferung stets besondere Bemühung darauf verwandt hat, die Aufmerksamkeit der Glaubenden auf die spezifisch sittliche Erfahrung zu lenken, und warum sie gerade Erfahrungen dieser Art für besonders geeignet gehalten hat, in religiöse Erfahrungen »transfiguriert« zu werden. Darauf wurde zunächst geantwortet: Nur in einem Kontext, der durch eine besondere Sensibilität für sittliche Erfahrungen aufgebaut wird, gewinnen Leitbegriffe der jüdisch-christlichen Überlieferung wie »Auftrag« und »Erwählung«,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Sünde«, »Umkehr« und »Vergebung«, »Erhaltungsgnade« und »Heilszusage« ihre für diese Überlieferung spezifische Bedeutung. Dieser Zusammenhang zwischen Zentralbegriffen der jüdisch-christlichen Überlieferung und der speziell sittlichen Erfahrung hat nun bei manchen Kritikern die Gegenfrage entstehen lassen, ob nicht die zentrale Bedeutung dieser Begriffe ein Ausdruck der »Verengung des Blicks auf das Moralische« sei, sodaß gerade diese Begriffe preisgegeben werden müssen, wenn diese Blick-Verengung überwunden werden soll.

Auf diese kritische Gegenfrage kann nun folgende Antwort gegeben werden: Die spezifisch *sittliche* Erfahrung erweist sich als besonders geeignet, den Blick auf Bedeutungsmomente zu lenken, die zu *jeder* Erfahrung gehören, die aber im sittlichen Kontext besonders deutlich hervortreten. Nun hat sich an früherer Stelle gezeigt: Wenn diese Bedeutungsmomente (das allegorische, tropologische, anagogische und historische) speziell auf dem Felde der *religiösen* Erfahrung an den Rand der Aufmerksamkeit geraten, entstehen Fehlformen der Religion wie Fetischkult und Magie, Vielgötterei und eine der Geschichte entfremdete Gnosis (s. Band II, 67 ff. u. 3. Teilerg. S. 158 ff.). Wenn aber diese Fehlgestaltungen der Religion überwunden werden sollen, ist es hilfreich, diese Bedeutungsmomente zunächst an der sittlichen Erfahrung aufzuweisen, sie dann als konstitutive Momente jeder Erfahrung wiederzuerkennen, um schließlich die religiöse Erfahrung davor zu bewahren, daß sie auf deren besonderem Felde ausfallen. Nun ist die Abgrenzung gegen diese Fehlformen der Religion eine zentrale Aufgabe der jüdisch-christlichen Überlieferung. Diese konnte zu einer wirksamen Schule aller Erfahrungsweisen werden, weil sie zunächst und vor allem eine Schule der sittlichen Erfahrung gewesen ist. Was also zunächst wie eine »moralische Engführung« erscheinen konnte, die in der Bevorzugung von Begriffen wie »Auftrag« (Gebot), »Sünde«, »Vergebung« und »Gabe der Umkehr« erkennbar werde, erwies sich im Gegenteil als ein Zugang, von dem aus jede Erfahrung vor dem Verlust wichtiger Bedeutungsmomente bewahrt werden konnte. Das hat sie, wie die Geschichte lehrt, immer wieder auf exemplarische Weise geleistet.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

3. Die Eigenart einer christlichen Schule der Erfahrung: Die Anleitung, vom Hören des Wortes zur doxologischen Antwort überzugehen, »damit in allem Gott verherrlicht werde«

Die an früherer Stelle aufgeworfene Frage, wie sich die christliche Überlieferung von anderen »Schulen der Erfahrung«, auch der spezifisch sittlichen, unterscheide (s. o. S. 404 f. u. 411), kann also in folgender Weise beantwortet werden: Die christliche Überlieferung in allen Formen des Dienstes am Wort und des religiösen Handelns dient dem Ziel, die Heilstaten Gottes, die in Jesu Leben, Sterben und Auferstehen gewirkt worden sind, auf solche Weise zu neuer Gegenwart zu bringen, daß die Gemeinde und ihre Glieder zur doxologischen Antwort fähig werden. Dabei ist die neue Gegenwart dieses göttlichen Heilswirkens der Grund, der die Glaubenden zu solcher Antwort fähig macht. Die Antwort ist »hervor-gerufenes« Wort, das die Glaubenden nur sprechen können, weil sie zuvor schon unter Gottes wirkende Anrede gestellt sind. Und sie ist zugleich ihr in eigener Verantwortung gesprochenes Wort. Das ist nur möglich, weil sie durch diese Anrede zu eigenen Erfahrungen fähig werden.

Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist jene spezifische Art der sittlichen Erfahrung, in welcher die Begegnung mit dem notleidenden Bruder in eine Gegenwartsgestalt des leidenden Christus »transfiguriert« wird, zugleich aber diesem in der Gestalt des Helfenden die heilschaffende Zuwendung Christi erfahrbar wird. Menschen, vor allem Notleidende, können zu transparenten Gegenwartsgestalten für Christus werden, der die Glaubenden unter seinen Anspruch stellt; und Menschen, die ihnen begegnen, vor allem solche, die sich durch diese Erfahrung zum helfenden Dienst berufen wissen, werden fähig, auch ihrerseits zu Gegenwartsgestalten seiner heilschaffenden Zuwendung zu werden. All dies aber ergibt sich nicht aus der allgemeinen Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen, sondern aus dem speziellen Auftrag, durch den Sünder in einer sündigen Welt zum wirksamen Zeugnis für Gottes Heilswirken berufen werden. Diese spezielle Form der Gott-Ebenbildlichkeit, die Befähigung zur »Repraesentatio Christi«, ist selber schon Folge der Gestaltgemeinschaft mit Christus, die dem Notleidenden wie dem Helfer wirksam zugesprochen werden muß, wenn sie nicht zur eigenmächtigen Anmaßung entarten soll.

Soll daher die christliche Überlieferung die Menschen zu dieser

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Art von Erfahrung befähigen, muß auch sie nicht in der Form bloßer Belehrung, sondern im wirkenden Wort weitergegeben werden. Dieses Wort kann selber nur »in persona Christi« gesprochen werden. Deswegen erfüllt die christliche Überlieferung ihre Aufgabe vor allem durch solche Formen des »in persona Christi« gesprochenen wirksamen Wortes. Nur so macht sie die Hörer der Botschaft zu jener Art von Erfahrungen fähig, die durch diese Überlieferung ausgelegt werden kann. Daraus wird es verständlich, daß alle Weisen, in denen die Inhalte der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, in diesem in Vollmacht gesprochenen wirkenden Wort ihre Mitte haben. Alle bloße Belehrung, auch in der Form des Dogmas, steht im Dienste dieser in der Vollmacht Christi gesprochenen wirksamen Ansage seines Heilswirkens. Diese wirksame Ansage aber hat ihren primären »Sitz im Leben« in der Feier des Gottesdienstes. Und die Befähigung zu einer spezifisch christlichen Erfahrung der Weltwirklichkeit, besonders des Mitmenschen, wird in erster Linie durch die »actuosa participatio« am Gottesdienst eingeübt.

Die oft zitierte Regel, wonach die »Lex orandi« und die »Lex credendi« sich gegenseitig bedingen, kann von hier aus in folgender Weise verstanden werden: Das Dogma als »Lex credendi« bewährt sich darin, daß es das im Gottesdienst gesprochene wirkende Wort und die im Gottesdienst vollzogene wirksame Zeichenhandlung auslegt; man muß im »rechten Glauben« von Christus sprechen, um zu begreifen, daß in ihm jenes Heil gewirkt worden ist, das an denen wirksam wird, die zur »Gestaltgemeinschaft« mit ihm berufen sind; und man muß umgekehrt in wirksamen Worten und im wirksamen Zeichen gottesdienstlicher Handlungen in diese »Gestaltgemeinschaft« gerufen werden, um auf die Verkündigung dieses »rechten Glaubens« in Wort und Tat diejenige Antwort zu geben, die dem »Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit« dient und so »doxologischen Charakter« gewinnt. Die »Lex orandi«, die Regel der aktiv mitvollzogenen Gottesdienstfeier, bewährt sich also darin, daß sie die Feiernden fähig macht, sich die Glaubensbotschaft anzueignen und zu Zeugen seiner Wahrheit zu werden.

Die Befähigung zur Doxologie ist so die Bewährungsprobe nicht nur des Dogmas, sondern aller Formen der christlichen Überlieferung. Und die »maskenfreie Bruderliebe« ist die Bewährungsprobe dieser Befähigung des Glaubenden zur Doxologie, d. h. dazu, in Wort und Tat zur Gegenwartsgestalt jenes göttlichen Heilswirkens zu werden und so seinem Sprechen und Handeln »doxologischen« Charak-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

ter zu verleihen, sodaß »in omnibus glorificetur (doxázetai) Deus«[43]. Dies bedeutet keine »Engführung« der christlichen Überlieferung auf eine Anweisung zur christlich verstandenen sittlichen Praxis; wohl aber ist die sittliche Praxis, wie sich gezeigt hat, von herausragender hermeneutischer Kraft. Wie jede sittliche Praxis geeignet ist, dem, der sie macht, den Blick für den allegorischen, tropologischen, anagogischen, aber auch historischen Bedeutungsgehalt jeder Erfahrung zu schärfen, so macht auch die spezifisch christlich verstandene sittliche Erfahrung den, der sie macht, dazu fähig, auch in allen anderen Weisen seiner Erfahrung diese Bedeutungsmomente wiederzuerkennen. Wer sich in den wirksamen Worten und Handlungen des Gottesdienstes in jene Gestaltgemeinschaft mit Christus hat rufen lassen, durch die allein er zum doxologischen Sprechen und Handeln fähig wurde, und wer dadurch zu der Erfahrung befähigt wurde, daß der notleidende Bruder für ihn, aber auch er für den notleidenden Bruder zur erfahrbaren Gegenwartsgestalt Christi werden kann, der wird diese seine Berufung auch auf allen anderen Feldern seiner Erfahrung wiedererkennen. Auch alles Wahre und Schöne, das ihm so begegnet, daß es ihn zur Antwort herausfordert, wird ihm zur Gegenwartsgestalt des göttlichen Anrufs; und aller Dienst an der Wahrheit, die er erkennt und bezeugt, aller Dienst am Schönen, das er erfährt und in »responsorischen Weisen« des Gestaltens beantwortet, wird ihm zur Weise, wie die göttliche Herrlichkeit vor ihm aufleuchtet und wie er sich vor den Augen anderer Menschen zum Aufleuchten bringt. Und die christliche Überlieferung muß sich darin bewähren, in diesem umfassenden Sinne für die Glaubenden zur Schule der Erfahrung zu werden. Dann wird der Glaubende nicht nur in der sittlichen Erfahrung, sondern wirklich »in omnibus«, in allem, was ihm begegnet und was er selber sagt und tut, den Anruf zum doxologischen Dienst wiedererkennen.

4. Die christliche Überlieferung in Konkurrenz zu anderen »Schulen der Erfahrung«

Hat auf solche Weise die erste der beiden Fragen, die an früherer Stelle aufgeworfen worden sind, die Frage nach der Eigenart der christlichen Schule der Erfahrung, eine Antwort gefunden, dann

[43] 1 Petr. 4,11.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann auf die zweite Frage eingegangen werden, auf welche Weise die christliche Überlieferung in Konkurrenz zu anderen Formen einer Schule der sittlichen Erfahrung tritt (s. o. S. 405).

In diesem Zusammenhang ist zunächst daran zu erinnern, daß jene »Formatio Mentis« der Glaubenden, durch welche die jüdisch-christliche Überlieferungsgemeinschaft sich als »Schule der Erfahrung« bewährt, für diese kein Selbstzweck ist, sondern ein Mittel; dieses soll dazu dienen, die Weitergabe von Gottes wirkendem Wort und die Befähigung der Hörer zur doxologischen Antwort möglich zu machen (s. o. S. 391). Wird dieses Mittel zum Selbstzweck gemacht, dann entsteht die Frage, ob es in dieser Hinsicht nicht andere Wege gibt, den gleichen Zweck zu erreichen. Die an früherer Stelle erwähnten Formen einer »Didaktisierung« von Gottesdienst, Predigt und Spendung der Sakramente (s. o. S. 393 f.) haben zur Folge, daß die so verstandene Überlieferung in Konkurrenz zu anderen Schulen der Erfahrung gerät; und es ist nicht von vorne herein ausgemacht, daß sie aus dieser Konkurrenz erfolgreich hervorgehen wird. So wichtig es also für sie ist, Schule der Erfahrung zu sein, so wenig reicht dies für sich genommen aus, um das unterscheidend Christliche unverkürzt hervortreten zu lassen.

Dieser Feststellung ist eine zweite hinzuzufügen: Gerade die Tatsache, daß die christliche Überlieferung nicht die einzige »Schule der Erfahrung« ist, macht es möglich, zu fragen, ob sie auch von anderen derartigen »Schulen« vor allem den philosophischen, etwas lernen kann. Das ist in der Tat in der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie immer wieder und mit überzeugendem Erfolg geschehen. Theologen haben in philosophischen Theorien, die die Erfahrung und ihre Bedingungen zum Gegenstand haben, Begriffe und Argumentationsverfahren vorgefunden, mit deren Hilfe sich auch die speziellen Inhalte des Glaubenszeugnisses beschreiben und vor Mißverständnissen schützen ließen. Aber gerade bei solchen Versuchen, von der Philosophie zu lernen, zeigte sich: Dabei konnte das Proprium der christlichen Glaubensverkündigung aus dem Blick geraten. Dann verwandelte sich die Verwendung philosophischer Auslegungshilfen (Interpretamente), oft unbemerkt, in den Versuch, den »wahren Gehalt« der christlichen Botschaft in solchen Einsichten zu finden, zu denen die Philosophie auch ohne Bezug auf diese Botschaft hat gelangen können. Dann aber wurde die christliche Theologie zu einer Popularphilosophie, die zwar der »fachgerecht« vorgetragenen Philosophie didaktisch überlegen war und deswegen breitere Bevölke-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

rungskreise erreichte, ihrem Inhalt nach aber der philosophischen Erkenntnis nichts Eigenes mehr gegenübersetzen konnte. Diese Gefahr wird im Folgenden nur an zwei Beispielen exemplifiziert werden: an einem christlichen Platonismus, der den Glauben mit dem von Platon beschriebenen Aufstieg aus der Sinnenwelt ins Reich der Ideen identifizierte, und an einer bestimmten Art theologischer Kant-Rezeption, die die Botschaft von der Geschichte Gottes mit dem Menschen, die in Christus zu ihrer Fülle gelangt ist, als bloße Veranschaulichung eines postulatorischen Vernunftglaubens erscheinen ließ. Abschließend wird gefragt werden, ob die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Transzendentalphilosophie Wege aufzeige, den Übergang von einer Auslegung der christlichen Botschaft in deren Substitution durch eine philosophische Theorie zu vermeiden.

Eine weitere Vorbemerkung scheint an dieser Stelle angezeigt: Daß in den folgenden Ausführungen die Beispiele für andere als die jüdisch-christliche Schule der Erfahrung nicht in der Geschichte der Religionen gesucht werden, sondern in der Geschichte der Philosophie, war in dem schon erwähnten religionshistorischen Befund begründet, daß sich aus jüdisch-christlicher Sicht die »Fremdreligionen« (oder wenigstens die am meisten verbreiteten unter ihnen) als Ausdrucksgestalten defizienter Modi der Religion erwiesen haben: als Formen der Vielgötterei und des Fetischismus, der Dämonenfurcht oder auch einer geschichts-entfremdeten Gnosis. Diese Fehlgestaltungen der Religion aber haben nicht nur die Verurteilung des »Götzendienstes« durch die jüdisch-christliche Überlieferung hervorgerufen, sondern auch die philosophische Religionskritik. Daher wurde diese zur bevorzugten Dialogpartnerin der jüdisch-christlichen Theologie, freilich auch zu ihrer Konkurrentin. Sie konnte der Theologie dazu dienen, ihre eigenen Fragen klarer zu stellen und mögliche Antworten kritischer gegeneinander abzuwägen. (Ein Beispiel dafür bot die Übernahme, freilich auch die kritische Weiterentwicklung philosophischer Begriffe wie »Natur« und »Person«, wenn die Theologen von ihnen einen christologischen und trinitätstheologischen Gebrauch machten, s. o. das 6. und 7. Teilergebnis dieses dritten Bandes). Freilich konnte die Philosophie auch von einer »Auslegungshilfe« für die Theologie zu einer »Aufhebung der Theologie in Philosophie« übergehen und deren Aussagen nur als »religiöse Einkleidungen« von Erkenntnissen verstehen, die erst in der Form philosophischer Theorien ihre angemessene Darstellung finden. Das gilt auch für das Verständnis der Erfahrung und ihrer vier Bedeu-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tungsmomente und für diejenige Einübung in die Fähigkeit zur Erfahrung, die diesem Verständnis entspricht.

a) Mögliche philosophische »Konkurrenten«

α Die sittliche Erfahrung als Schärfung des Blicks für das »tropologische« Bedeutungsmoment aller Erfahrungsarten – Die christliche Überlieferung in der Begegnung mit dem Platonismus

In der jüdisch-christlichen Überlieferung, so hat sich gezeigt, wird der sittliche Aspekt der Gottesbeziehung besonders hervorgehoben. Das findet seinen Ausdruck in der betonten Verwendung von Begriffen wie Gebot und Gehorsam, Sünde, Gnade und Umkehr. Gerade dadurch aber ist diese Überlieferung dazu fähig geworden, auf besonders wirksame Weise zu einer Schule der Erfahrung zu werden: zunächst zu einer Schule der sittlichen Erfahrung, sodann aber auch aller anderen Erfahrungsarten.

Freilich muß dieser Feststellung eine zweite hinzugefügt werden: Als derartige Schule der Erfahrung steht die jüdisch-christliche Überlieferung nicht allein. Es gibt, wie schon der kurze Hinweis auf Platon deutlich gemacht hat, auch andere Weisen, für die Erfahrung des verpflichtenden Guten hellsichtig zu werden und in deren Licht auch das tropologische Bedeutungsmoment der Erfahrung des Schönen und Wahren zu erfassen. Auch die ästhetische und die rein theoretische Erfahrung verlangen, wie Platon betont hat, eine »Umwendung der ganzen Seele«, wenn es möglich werden soll, in den Inhalten der sinnenhaften Wahrnehmung die Gegenwartsgestalt der Ideen zu erkennen. Aber um dies einzusehen, braucht man weder Jude noch Christ zu sein. Die jüdisch-christliche Überlieferung konnte versuchen, von solchen philosophischen Einsichten Gebrauch zu machen, um ihre eigene spezifische Aufgabe besser zu erfüllen. Der Aufbau eines Kontextes, in den Erfahrungen eingeordnet werden können, um ihr »tropologisches« Bedeutungsmoment hervortreten zu lassen, gelingt jedoch in der Schule der Philosophie ohne jede Bezugnahme auf die besonderen Inhalte der christlichen Verkündigung. In dieser Hinsicht können beide in Konkurrenz zueinander treten, auch wenn die christliche Überlieferung sich in diesem Wettbewerb durchaus »sehen lassen kann«.

In dieser Konkurrenz mit der Philosophie muß sich erst herausstellen, ob die jüdisch-christliche Überlieferung einen spezifischen,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die Philosophie nicht ersetzbaren Beitrag dazu leisten kann, den Glaubenden jene Aufforderung zum »Tropos«, d. h. zur »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« zu vermitteln, die auf ihre Weise auch die Philosophie ihren Hören und Lesern deutlich macht. Und es muß sich zeigen, ob eine spezifisch christliche Deutung dieses »tropologischen Bedeutungsmoments« dem Erfahrungskontext eine besondere Gestalt verleiht, sodaß in diesem Kontext auch eine spezifisch christliche Weise der Erfahrung möglich wird. Sollte dies nicht der Fall sein, dann wäre *in dieser Hinsicht*, also hinsichtlich des Einflusses auf die menschliche Erfahrungsfähigkeit, die Berufung auf Christi Tod und Auferweckung zwar hilfreich, aber durch andere »Schulen der Erfahrung« prinzipiell ersetzbar. Der Versuch, die jüdisch-christliche Überlieferung mit Hilfe solcher Philosophien *auszulegen*, könnte dann, oft unbemerkt, dazu führen, sie durch derartige Philosophien zu *ersetzen*. Es gibt Formen des christlichen Platonismus, die nicht von dem Verdacht frei sind, unvermerkt diesen Übergang von der Auslegung zur Substitution vollzogen zu haben. Das konnte beispielsweise dadurch geschehen, daß ein solcher christlicher Platonismus die von Paulus geforderte »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« mit der von Platon beschriebenen Wendung von der Sinneserkenntnis zur geistigen Schau identifizierte.

β) Das »allegorische« Bedeutungsmoment der Erfahrung – die christliche Überlieferung in der Begegnung mit der Postulatenlehre Kants

Auf etwas andere Weise stellt die gleiche Frage sich mit Bezug auf das »allegorische« Moment der Erfahrung, kraft dessen diese Erfahrung »noch etwas anderes sagt« als das, was sie unmittelbar zu erkennen gibt. Hier konnte nicht so sehr Platon, als vielmehr Kant zum Gesprächspartner, aber auch zum Konkurrenten des christlichen Glaubens werden. Das ausgezeichnete Beispiel für eine Erfahrung, die »mehr und anderes sagt«, als sie unmittelbar zu erkennen gibt, ist die sittliche Erfahrung, sofern sich herausstellt, daß diese unter zwei verschiedenen Aspekten betrachtet werden kann: Sie geht einerseits aus der Selbstgesetzgebung der Vernunft hervor, weil diese allein dazu fähig ist, Wert-Erlebnisse und subjektive Handlungs-Antriebe in die Erfahrung von objektiv gültigen Pflichten zu verwandeln. Andererseits erweist sich diese Selbstgesetzgebung der Vernunft ihrerseits als die Erscheinungsgestalt einer göttlichen Gesetzgebung, sodaß die Pflichten, die die Vernunft uns vorschreibt, zugleich »als göttliche

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Gebote« verstanden werden müssen. Im Lichte dieser Einsicht wird ein Erfahrungs-Kontext aufgebaut, innerhalb dessen die Vielfalt sittlicher Erfahrungen und schließlich die Vielfalt aller Erfahrungen überhaupt als erfahrbare Gestalten einer verpflichtenden Zuwendung Gottes verstanden werden können. Für die jüdisch-christliche Schule der Erfahrung kann dieser Hinweis Kants hilfreich sein. Denn so wird es möglich, beim »Lesen im Buche der Welt« in der ganzen Vielfalt dessen, was dieses »Buch« enthält, die »Handschrift des einen göttlichen Autors« zu identifizieren. Aber gerade dies kann nicht nur in der Schule der jüdisch-christlichen Erfahrung gelernt werden, sondern auch in der Schule der Philosophie, vor allem der kantischen Lehre von den Vernunftpostulaten. Diese philosophische Lehre ist zwar, ihrem Entstehen nach, erst durch die christliche Überlieferung möglich geworden. Aber sie konnte, ihrem Ergebnis nach, so formuliert werden, daß sie der Bezugnahme auf die besonderen Inhalte dieser Überlieferung nicht mehr bedurfte.

Auch hier entsteht deswegen die Frage: Kann die christliche Überlieferung, um ihre Aufgabe als »Schule der Erfahrung« zu erfüllen, sich einer solchen Philosophie bedienen? Oder verwandelt sich bei diesem Versuch die Anleitung, »im Notleidenden Christus zu sehen« und ihn in Gestalt der menschlichen Hilfe die heilschaffende Zuwendung Christi erfahren zu lassen, in ein zwar didaktisch hilfreiches, aber der Sache nach entbehrliches »Zusatz-Interpretament«? Um »unsere Pflichten als göttliche Gebote« zu begreifen und deswegen im Inhalt jeder sittlichen Erfahrung, auch in der Erfahrung vom notleidenden Mitmenschen, einen Anruf Gottes zu vernehmen, braucht man weder Jude noch Christ zu sein. Und es muß sich erst herausstellen, ob es dem Boten des Glaubens besser gelingt als dem Philosophen, seine Hörer zum Aufbau eines Erfahrungskontextes zu befähigen, innerhalb dessen sittliche Erfahrungen als konkrete Gestalten der Gottesbegegnung gedeutet werden können. Wiederum also ist zu fragen: Leistet die christliche Verkündigung einen speziellen Beitrag zum Aufbau einer solchen Erfahrungswelt? Oder ist sie in dieser Hinsicht durch eine philosophische Postulatenlehre ersetzbar? Vom Verhältnis der jüdisch-christlichen »Schule der sittlichen Erfahrung« zur kantischen Postulatenlehre wird deshalb im Folgenden in einem eigenen Abschnitt zu handeln sein.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

γ) Das »anagogischer« Bedeutungsmoment der Erfahrung – die jüdisch-christliche Überlieferung in der Begegnung mit einer weiterentwickelten Postulatenlehre

Noch einmal Ähnliches gilt für das »anagogische« Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, vor allem der religiösen. Es ist schon an früherer Stelle darauf hingewiesen worden, daß jene biblische Szene, in welcher Mose Gott bittet, »sein Angesicht möge mitgehen« bei dem »Weg hinauf« vom Sinai in das verheißene Land, als der Locus classicus für das »anagogische« Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung gelten kann (s. o. S. 140 f.). Auch dort – und dort sogar in besonderem Maße – wo der Mensch sich unter die offene Entscheidung zwischen Gottes Gericht und Gnade gestellt weiß, wie Mose an der erwähnten Stelle im Buche Exodus, gewinnt er den Mut, sich dieser offenen Entscheidung auszusetzen, nur aus der Gewißheit, daß er auf allen Stadien seines Weges unter den Blick des gleichen Gottes gestellt sein und deshalb den Weg, der »nach oben« führt (anagei), finden werde. Diese Gewißheit aber ist ihm in der Gottesbegegnung zuteil geworden, wie Mose am Sinai. Der Weg, der der Erfüllung der göttlichen Verheißung entgegenführt, kann nur in der Gegenwart Gottes gegangen werden. Die erfahrene Gegenwart dieses Gottes nimmt den gesamten Weg bis zu seinem Ziele in sich vorweg.

Aber auch in diesem Falle muß hinzugefügt werden: Um einen geschärften Blick für dieses Bedeutungsmoment der religiösen Erfahrung, ja jeder Erfahrung, zu gewinnen, muß man weder Jude noch Christ sein. Auch eine weiterentwickelte Lehre von den Vernunftpostulaten kann dazu anleiten, in dem Maßgeblichkeitsanspruch jeder einzelnen Erfahrung die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt einer göttlichen Zuwendung und ihres Anspruchs zu entziffern. Dieses Postulat läßt den Menschen gewiß sein, auf jedem Stadium des Erkenntnisweges der Gegenwart Gottes zu begegnen und deshalb im zukunftsoffenen Prozeß des Erkennens sich nicht nur der Wahrheit »anzunähern«, sondern ihre antizipatorische Gegenwart zu ergreifen. Deshalb ist alles »Suchen nach der Wahrheit« von der »Gegenwart dieser Wahrheit« geleitet, die im anagogischen Bedeutungsmoment der Erfahrung wirksam ist. Diese inhaltliche Entsprechung zwischen der biblischen Verkündigung und einer weiterentwickelten Postulatenlehre macht es möglich, die philosophisch gewonnene Einsicht zur Auslegung der Glaubensbotschaft heranzuziehen. Denn auf diese Weise kann theologisch deutlich gemacht

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

werden, daß und auf welche Weise die religiöse Erfahrung den Menschen der Kontinuität seines Weges gewiß macht, ohne die Kontingenz der offenen Entscheidungen, denen er auf diesem Wege ausgesetzt sein wird, insbesondere der offenen Entscheidung von Gottes Gericht und Gnade, in ein vermeintliches Wissen von einer die Geschichte bestimmenden Notwendigkeit aufzulösen. Aber auch in diesem Zusammenhang gilt: Um dieses Postulat aufzustellen und zu rechtfertigen, ist kein Rückgriff auf die spezifischen Inhalte der christlichen Überlieferung notwendig. Diese Schule der Erfahrung ist zwar, als Schärfung des Blicks für das anagogische Moment der Erfahrung, in der Geschichte der Religion und der Philosophie, sogar in der Wissenschaftsgeschichte wie der Kunstgeschichte wirksam gewesen und in vielen Fällen bis heute geblieben; aber sie ist auf diesem Felde nicht konkurrenzlos. Deshalb wird in einem weiteren Abschnitt der hier vorgelegten Untersuchung zu prüfen sein, ob die hier vorgeschlagene weiterentwickelte Postulatenlehre als Intepretament der jüdisch-christlichen Überlieferung dienen kann, ohne diese »in Philosophie aufzuheben«.

Und so ergibt sich auch mit Bezug auf das »anagogische« Bedeutungsmoment der Erfahrung, und besonders der religiösen, die Frage, ob die jüdische und christliche Überlieferung hinsichtlich der Aufgabe, »Schule der Erfahrung« zu sein, einen eigenen, unverwechselbaren Auftrag zu erfüllen hat, oder ob sie es getrost der Philosophie überlassen kann, die Bedingungen jeder Erfahrung (und speziell der religiösen) freizulegen, um sodann die Ergebnisse transzendentalphilosophischer Reflexion, in verständlich aufbereiteter Form, an die Gläubigen weiterzugeben. Und man kann fragen: Würde dies nicht ausreichen, um die Glaubenden zu ihrer besonderen Erfahrung anzuleiten: der Erfahrung, in immer neuen Situationen des Lebens zum wirksamen Zeugnis für jenes Heil berufen zu sein, das in Jesu Tod und Auferweckung gewirkt ist? So verstanden würde die Philosophie (wie dies in der Tradition häufig geschehen ist) als ausreichende Anleitung zum Verstehen des »wahren Kerns der christlichen Botschaft« fungieren, ohne daß die Theologie dem in eigener Kompetenz etwas hinzufügen müßte oder auch nur könnte. Dann freilich entstünde die Gefahr, daß die solchermaßen popularisierte Philosophie, statt Interpretamente (Auslegungshilfen) anzubieten, sich an die Stelle des Interpretierten setzt und nun ihrerseits die biblische Botschaft als »Propädeutik eines postulatorischen Vernunftglaubens« begreift. Deshalb wird im Folgenden in einem weiteren Abschnitt

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

von dem Verhältnis zwischen der christlichen Überlieferung und einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie zu handeln sein.

b) Die sittliche Erfahrung und ihre Interpretation

Um zu klären, ob und unter welchen Voraussetzungen eine Philosophie, die die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung zu klären versucht, auch der religiösen Überlieferungsgemeinschaft dazu helfen kann, die für diese Gemeinschaft maßgeblichen Erfahrungszeugnisse zu verstehen und ihre Mitglieder für eigene religiöse Erfahrungen zu qualifizieren, ohne diese Erfahrungen inhaltlich zu prädjudizieren und damit zuletzt überflüssig zu machen, ist zunächst eine Feststellung nötig: Auch dort, wo die Philosophie und die religiöse Überlieferung ein identisches Thema behandeln, sind sie dabei von unterschiedlichen Aufgabenstellungen geleitet. Das gilt, wie sogleich zu zeigen sein wird, auch dann, wenn sie sich je auf ihre Art die Aufgabe stellen, Schulen der Erfahrung zu sein. Dabei wird sich zeigen: Diese Differenz der Aufgabenstellung ergibt sich aus einem je unterschiedlichen Verständnis des Verhältnisses zwischen Erfahrung und Interpretation.

α) Interpretation als Schule der Erfahrung – zwei Weisen, eine Aufgabe zu verstehen

Die Philosophie geht nicht weniger als die Theologie von Erfahrungen aus. Es sind Erfahrungen, aus denen die Fragen entspringen, die ein Philosoph sich stellt, seien es besondere eigene Erfahrungen, seien es solche, die er auch bei seinen Hörern und Lesern voraussetzt und an die er sie erinnert. Nur dadurch kann er sie und sich selbst davon überzeugen, daß seine Fragen »themengerecht« gestellt sind. Dieser Fragestellung entsprechen seine Begriffe. Und wenn er ein Transzendentalphilosoph ist, beginnt er mit dem Hinweis, daß solche Begriffe nicht nur nachträglich an die Erfahrung herangetragen werden, sondern notwendig sind, wenn subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung verwandelt werden sollen.

Das gilt, wie schon an dieser Stelle gesagt werden kann, auch für die Theologie. Auch diejenigen normativen Erfahrungen, die in biblischen Texten bezeugt werden – sei es die Erfahrung von der Herausführung der Väter aus Ägypten, sei es die Erfahrung der Jünger von ihren Begegnungen mit Jesus vor und nach seiner Auferweckung – unterscheiden sich nur dann von rein subjektiven Erlebnissen, wenn

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sie durch die Anwendung von Begriffen in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert worden sind. Daher gilt auch für den Theologen die Regel des Apostels »Lieber fünf Worte mit Verstand als zehntausend im Zungenreden«[44]. Schulen der Erfahrung sind deswegen stets auch Schulen des Begriffsgebrauchs. Darin kommen Philosophie und Theologie überein. Aber gerade auf dem Hintergrund dieser Gemeinsamkeit tritt die Differenz zwischen beiden desto deutlicher hervor.

Die Transzendentalphilosophie – und Ähnliches ließe sich auch für die klassische Metaphysik nachweisen – legt Erfahrungen hinsichtlich ihrer Möglichkeitsbedingungen aus. Diese werden zwar am konkreten Inhalt aufgefunden, z. B. bei Kant an den Inhalten der klassischen Physik, sollen aber nicht nur für den konkreten Fall gelten, sondern entweder, wie bei Kant, für »Erfahrung überhaupt«, also für jede Erfahrung als solche, oder doch für eine Klasse von Erfahrungen, z. B. die wissenschaftliche Empirie oder auch die spezifisch sittliche Erfahrung. Darum kann der Hörer oder Leser des philosophischen Textes diese Möglichkeitsbedingungen, wenn er sie einmal zu sehen gelernt hat, auch in seinen eigenen Erfahrungen wiederentdecken – sei es in jeder seiner eigenen Erfahrungen, sei es in Erfahrungen von einer bestimmten Art, z.B in seinen sittlichen Erfahrungen. Damit aber werden zugleich Kriterien gefunden, um vermeintliche Erfahrungen auf jenen objektiven Bedeutungsgehalt hin zu prüfen, den sie beanspruchen. Verstoßen sie gegen die Bedingungen, denen sie ihre eigene Möglichkeit verdanken, dann erweisen sie sich als bloß subjektive Erlebnisse, die sich der Transformation in objektiv gültige Erfahrung entziehen. Die Transzendentalphilosophie ist Schule der Erfahrung, indem sie ihre Leser und Hörer darüber in Kenntnis setzt, worauf die Möglichkeit ihrer eigenen Erfahrung beruht, und ihnen damit zugleich Kriterien zur Verfügung stellt, um gelingende von mißlingender Umgestaltung von Erlebnissen und Erfahrungen zu unterscheiden.

Auch dies gilt, wenn auch auf spezifische Weise, auch von der Theologie. Wenn sie, um bei dem an früherer Stelle behandelten Beispiel zu bleiben, ihre Hörer und Leser zu jener Art der sittlichen Erfahrung befähigen will, die in konkreten Lebenssituationen die Möglichkeiten »maskenfreier Bruderliebe« entdeckt, muß sie diese darüber belehren, worauf diese Möglichkeit beruht: auf jener

[44] 1 Kor 14,19.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

»Gestaltgemeinschaft« mit dem leidenden, aber auch mit dem auferstandenen Herrn, die es gestattet, »im Leidenden Christus zu sehen«, aber auch im Helfenden die wirksame Gegenwart des einzig wahrhaft Rettenden zu erfahren. Auch diese Möglichkeitsbedingung einer bestimmten Klasse von Erfahrungen gilt nicht nur für einen einmaligen Fall, sondern für alle Fälle seiner Art. Auch die Theologie kann nur dadurch zur Schule der Erfahrung werden, daß sie an konkreten Fällen aufzeigt, was an einer unbestimmten Vielfalt vergleichbarer Fälle – hier: an einer unbestimmten Vielfalt von Notleidenden und Helfern – wiederentdeckt werden kann. Und auch die Theologie erfüllt damit eine kritische Aufgabe: Sie leitet dazu an, jene »Transfiguration der sittlichen Erfahrung in eine religiöse«, von der an früherer Stelle die Rede war, von einer bloßen »frommen Zusatz-Interpretation« zu unterscheiden, die der sittlichen Erfahrung der Pflicht, dem Notleidenden beizustehen, durch Verwendung religiöser Bilder eine besondere subjektive Erlebnisqualität verleiht. Wird dieser Unterschied nicht deutlich gemacht, dann erscheint die Aufforderung, »im Leidenden Christus zu sehen«, als bloße Einkleidung, die zwar subjektiv motivationskräftig sein mag, am objektiven Gehalt der erfahrenen Beistands-Pflicht aber nichts ändert.

Auch um die Erfahrung von der Pflicht zur »maskenfreien Bruderliebe« möglich zu machen, sind also Belehrungen nötig, die die Erfahrung in bestimmter Weise interpretieren. Nur so werden sie gleichsam »durchsichtig« für die Bedingungen, auf denen ihre Möglichkeit beruht. Dazu kann die Theologie sich der Hilfe bedienen, die die Philosophie ihr anbietet. Aber derartige interpretierende Belehrungen ersetzen die Erfahrung nicht. Sie haben teils propädeutischen, teils subsidiären Charakter. Sie haben eine unentbehrliche *propädeutische* Funktion, sofern sie die Sensibilität für die einschlägigen Erfahrungen steigern. So kann die transzendentale Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der sittlichen Erfahrung den Blick schärfen, der aus der Fülle dessen, was uns widerfährt, die Eigenart jener Erlebnisse herauszuheben vermag, was nur mit Begriffen der Moral themengerecht beschrieben und so in einen Inhalt der sittlichen Erfahrung umgestaltet werden kann. Interpretierende Belehrungen haben auch eine subsidiäre Funktion, um Erfahrungen überhaupt oder eine bestimmte Klasse von Erfahrungen vor drohenden Selbst-Mißverständnissen und vor daraus resultierenden Fehlbildungen zu bewahren. So beruht, um bei dem Beispiel der sittlichen Erfahrung zu bleiben, die Verführungskraft, die von manchen Erlebnis-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen ausgeht, nicht selten darauf, daß für den Inhalt einer sittlichen Erfahrung gehalten wird (also für die sich bietende Chance der Selbstfindung durch Selbsthingabe), was die Möglichkeitsbedingungen dieser Erfahrung nicht erfüllt: Gewisse Erlebnisse gestatten z. B.in ihrer berauschenden Übermacht jenes kritische Urteil nicht mehr, das zu den Möglichkeitsbedingungen der sittlichen Erfahrung gehört. Die Transzendentalphilosophie ist eine Schule der Erfahrung, indem sie teils den Blick für bestimmte Arten der Erfahrung schärft, teils dazu beiträgt, das Subjekt vor Mißverständnissen und Fehlbildungen dieser Erfahrung zu bewahren. Aber sie kann Erfahrungen nur auslegen, nicht ersetzen. Keine Wissenschaftstheorie, auch keine transzendentale, ersetzt ein naturwissenschaftliches Experiment; keine Theorie der sittlichen Erfahrung ersetzt diese selbst.

Und wiederum kann hinzugefügt werden: Das gilt für die Theologie nicht weniger. Wenn theologisch gesagt werden kann, die Gestaltgemeinschaft mit dem leidenden und mit dem erhöhten Herrn sei der Grund jener Hoffnung, auf der die Erfahrung von der Ermächtigung und Verpflichtung zur christlich verstandenen Nächstenliebe beruht, dann liegt darin auch ein Kriterium, an dem diese Erfahrung von der bloß subjektiven Sympathie mit einem Leidenden oder von einer schwärmerischen Menschheitsliebe unterschieden werden kann (»Diesen Kuß der ganzen Welt«). Aber wenn die Theologie auch den Blick für Situationen schärft, in denen die Nächstenliebe zum »Ernstfall des Glaubens« wird, und auch wenn sie in dieser Hinsicht vor Mißverständnissen und Verwechselungen warnen kann, so ist sie doch gerade dadurch »Schule der Erfahrung«, daß sie diese möglich und nicht überflüssig macht.

Bei so vielen Gemeinsamkeiten ist es verständlich, daß philosophische Begriffe auch der Theologie Möglichkeiten anbieten, ihre spezifische Aufgabe genauer zu bestimmen und Kriterien für die Erfüllung dieser Aufgabe zu finden. Und doch dürfen dabei die Differenzen nicht übersehen werden. Für die Philosophie – jedenfalls in Gestalt der klassischen Metaphysik, aber auch der kantischen Transzendentalphilosophie – sind Erfahrungen der *Anlaß* ihrer Fragestellungen, aber nicht ihr *Thema*. Und indem sie die Bedingungen, die die Erfahrung möglich machen, so allgemein wie möglich formuliert, werden konkrete Inhalte der Erfahrung zu Beispielen, die zwar im Einzelfall besonders lehrreich sein mögen, aber im Prinzip gegen andere Beispiele ausgetauscht werden können. Für die Theologie dagegen sind diejenigen Erfahrungen, die in biblischen Texten auf norma-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tive Weise bezeugt sind, nicht nur Anlässe, sondern Themen; und sie sind nicht »Beispiele«, die man gegen andere austauschen könnte, sondern gerade in ihrer Eigenschaft, Erfahrungen des Glaubens möglich zu machen, von unersetzbarer Einmaligkeit.

Was daher im hier vorgetragenen Gedankengang als mögliche »Konkurrenz« zwischen der philosophischen und der theologischen Schule der Erfahrung erschien, erweist sich bei genauerer Betrachtung nicht als ein Nebeneinander gleichartiger *Interpretationen*, die hinsichtlich ihrer methodischen Fruchtbarkeit gegeneinander abgewogen werden könnten, sondern als ein Gegeneinander divergierender Weisen, schon die *Aufgabe* des Auslegens zu bestimmen: einmal die Aufgabe, das Individuelle als bloße Fundstelle des Allgemeinen zu begreifen, das andere Mal die Möglichkeit derjenigen Erfahrung, von der die Rede sein soll, auf die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit eines Ereignisses zu gründen: auf jene Zuwendung Gottes zum Menschen, die in Jesu Tod und Auferweckung geschehen ist.

Für eine philosophische Einübung in die Theologie entsteht daraus vor allem die Aufgabe, zu prüfen, ob, unter welchen Voraussetzungen und innerhalb welcher Grenzen eine transzendentalphilosophische »Schule der Erfahrung« auch dem Theologen bei der Erfüllung seiner besonderen Aufgabe dienen kann, von welcher Grenze an dagegen Anleihen bei der Philosophie die Theologie dazu verführen, diese ihre besondere Aufgabe aus dem Auge zu verlieren. Diese Frage soll im Folgenden nicht abstrakt und im Allgemeinen erörtert werden, sondern hinsichtlich jener Weise des sittlichen Erfahrung, als deren »Schule« die christliche Überlieferung sich erwiesen hat.

β) Die Interpretation der sittlichen Erfahrung und die Aufgabe, sie vor Illusion und Resignation zu bewahren

Die christliche Überlieferung, so hat sich gezeigt, vermochte von Christi Tod und Auferweckung so zu sprechen, daß daraus zugleich für die Hörer der Botschaft ein Kontext entstand, in den sie ihre eigenen Erlebnisse eintragen konnten; nur so lernten diese, ihre eigenen Erlebnisse als Inhalte einer spezifisch christlichen Erfahrung zu »lesen«. Unter diesen Inhalten der Erfahrung hatten diejenigen eine »Schlüsselfunktion«, in denen Möglichkeiten der christlichen Nächstenliebe entdeckt wurden. Hier nämlich wurde deutlich, was es bedeutet, daß Menschen füreinander zu Gegenwartsgestalten des leidenden und erhöhten Herrn werden, sodaß es möglich wird, im Leidenden »Christus zu sehen« und ihm in Gestalt menschlicher Hil-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

fe das allein rettende Heilswirken Christi erfahrbar zu machen. In der Geschichte der Kirche begegnen zahlreiche Beispiele dafür, daß die christliche Überlieferung den Glaubenden jene Hoffnung vermittelt hat, durch die sie zu Erfahrungen von der jeweils konkreten Gestalt dieser ihrer Berufung fähig geworden sind. Zugleich aber hat die christliche Überlieferung die Glaubenden davor bewahrt, sich über ihren Auftrag Illusionen zu machen und damit unvermeidlich in Enttäuschung und Resignation zu verfallen.

Die christliche Überlieferung nämlich sensibilisiert die Glaubenden zunächst für den Zustand der Welt. Diese Welt ist nicht so, daß »gute Bäume immer gute Früchte bringen«. Sie ist vielmehr so, daß »gute Bäume« (gewissenhafte Menschen mit reiner Gesinnung und hoher Tatkraft) immer wieder daran gehindert werden, überhaupt »Früchte zu tragen« (d.h mit ihren guten Handlungen die beabsichtigen guten Wirkungen hervorzubringen). In der Welt, wie sie ist, haben es die Gewissenlosen leichter, wirksam zu handeln; und nicht selten betrügt ihre Wirksamkeit die Guten um die »Früchte« ihres Tuns. Aber selbst wenn die gute Gesinnung zu wirksamen Taten gelangt und insofern »Früchte bringt«, sind diese Früchte nicht immer »gut«. Das in sittlicher Hinsicht Erschreckende des Weltzustandes besteht darin, daß die Kausalreihen, die aus guten Taten hervorgehen, Folgen hervorbringen können, die sittlich mißbilligt, ja verurteilt werden müssen. Das liegt nicht nur an der »Übermacht der Bösen«, die die Guten am Wirken hindern, sondern in signifikanten Fällen auch an einer eigenartigen Perversion der Kausalreihen in dieser Welt: Nicht selten in der Geschichte der Einzelnen und der Gesellschaft sind die schlimmsten Folgen gerade aus den besten Absichten hervorgegangen. Nicht die Bosheit »niedriger Menschen«, sondern die Moralität der sittlichen Eliten hat zu Cromwell's wie zu Robespierres Zeiten den Terror hervorgebracht. Und es war die Erfahrung des Paulus, daß er aus Eifer für Gott zum Verfolger der Kirche geworden ist, sodaß er rückschauend sagen mußte. »Ich bewirke nicht, was ich will, sondern setze ins Werk, was ich hasse«[45]. Im Blick auf die Folgen der eigenen, gut gemeinten Tat erkennt der Handelnde in solchen Fällen sich selbst in seinen Taten nicht wieder, sondern wird sich selber fremd. »Da handle nicht mehr ich«[46]. Und in solchen

[45] Röm 7,15.
[46] Röm 7,17.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrungen der Selbst-Entfremdung wird ihm der Zustand dieser Welt offenbar.

Vergleichbares gilt von einer illusionslosen Wahrnehmung des Zustandes, in dem das Subjekt selbst sich befindet. Wer zu einer solchen illusionsfreien Wahrnehmung des eigenen Zustandes fähig geworden ist, wird bekennen müssen: Ich bin nicht der »Gerechte«, der die »böse Welt« ins Gericht rufen könnte. Ich bin selbst ein Teil dieser Welt und trage deren Gepräge deutlich genug an mir. Die christliche Überlieferung hat sich nicht zuletzt dadurch bewährt, daß sie die Fähigkeit zu einer solchen illusionslosen Selbstwahrnehmung gestärkt hat. Das christliche Ethos ist keine »sakrale Revolutionstheorie«, die dazu anleitet, »diese Welt« als die »böse« zu zerschlagen und so der Heraufkunft der »kommenden Welt« als der »guten« die Wege zu bereiten. Versuche dieser Art haben immer wieder zu dem soeben erwähnten Umschlag der Moralität in den Terror geführt. Nie wurde Gewalt mit so gutem Gewissen und deshalb so wirksam ausgeübt wie bei jenen, die sich als Organe des Gerichts über diese böse Welt und damit als Wegbereiter der kommenden guten Welt verstanden haben. Indem die christliche Botschaft ihren Zeugen das »Aufrichten einer eigenen Gerechtigkeit« verbietet, bewahrt sie ihre Hörer zugleich vor Illusionen in der Wahrnehmung ihres eigenen sittlichen Zustands.

Fragt man jedoch wiederum, ob die christliche Überlieferung auf diese Weise zu einer besonderen und unverwechselbaren Schule der Erfahrung geworden ist, dann wird man antworten müssen: Man braucht kein Christ zu sein, um derartige Illusionen zu durchschauen. Aber die weite Verbreitung dieser Illusion gerade unter denen, die sich um sittliche Praxis bemühen, zeigt an: Es scheint dem Nicht-Glaubenden schwer zu fallen, zu einer illusionslosen Selbst-Einschätzung zu kommen; und auch die Glaubenden haben es nötig, sich durch die christliche Botschaft immer neu zu einem solchen illusionslosen Blick auf sich selbst befähigen zu lassen. Und so hat sich diese Botschaft in dieser Hinsicht als eine Schule der sittlichen Erfahrung bewährt – freilich ist auch diesmal hinzuzufügen: Die christliche Überlieferung ist zwar eine besonders wirksame, aber nicht die einzige Weise, diese Erfahrungsfähigkeit zu vermitteln. Und so bleibt auch an dieser Stelle die Frage noch offen, ob damit die besondere Aufgabe schon getroffen ist, an deren Erfüllung die christliche Überlieferung mitsamt all ihren Organen sich zu bewähren hat.

Schwerer ist die Frage zu beantworten, auf welche Weise der-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

jenige, der alle Illusion über den Zustand der Welt und des eigenen Ich hinter sich gelassen hat, vor einer Resignation bewahrt wird, die den sittlichen Willen lähmen müßte. Die christliche Botschaft aber hat sich als Schule einer solchen Resignationsfreiheit bewährt. Die Welt ist, christlich verstanden, trotz ihres Zustandes »nach dem Sündenfall«, voll von Gestalten, in denen dem Menschen die befreiende und zugleich verpflichtende Anrede Gottes begegnen kann. *Befreiend* ist diese Anrede, weil sie dem Menschen deutlich macht: Es gibt keine noch so beklagenswerte Situation, in der es nicht möglich wäre, die wirksame Güte Gottes in ebenso wirksamen menschlichen Worten und Taten zu bezeugen. Es ist deshalb nicht wahr, daß die Welt erst »besser« sein müßte, ehe die konkreten Situationen, in denen Menschen leben, diese auf sittliche Weise in die Pflicht nehmen könnten. Und entsprechend gibt es keinen Zustand des eigenen Ich, in dem dieses nicht fähig wäre, zum Zeugen jenes Heils zu werden, das nur Gott wirken kann. Es ist deshalb nicht wahr, daß der Mensch, wenn er sich als Sünder erkennt, zugleich einsehen müßte, daß er für eine solche Berufung »nicht gut genug« ist. Vielmehr darf jede Weise, wie das Wirkliche, das uns in der Erfahrung begegnet, uns unter einen sittlich verpflichtenden Anspruch stellt, als Gegenwartsgestalt der Weise verstanden werden, wie Gott auch Sünder in einer sündigen Welt unter seinen befreienden und zugleich verpflichtenden Anspruch stellt. *Befreiend* ist dieser Anspruch, weil der Mensch, der sich auf solche Weise angeredet weiß, jene Selbst-Entfremdung überwindet, die immer wieder aus dem Versuch hervorgeht, die »gute Welt« in eigener Anstrengung heraufzuführen. Solche »Selbstgerechtigkeit« erreicht nie, was sie wollte, sondern »setzt ins Werk, was sie haßte«[47]. *Verpflichtend* aber ist der göttliche Anspruch, weil das Zeugnis für Gottes Heilswirken dem Menschen als seine besondere Sendung aufgetragen ist.

Dieser Feststellung muß freilich auch in diesem Falle die kritische Bemerkung hinzugefügt werden: Wenn die christliche Verkündigung sich dadurch bewährt, daß sie die Glaubenden zu einer nicht nur illusionslosen sondern ebensosehr resignationsfreien sittlichen Erfahrung fähig macht, dann erweist sie sich insofern zwar als eine Schule der Erfahrung; aber sie ist auf diesem Felde nicht ohne Konkurrenz. Man muß nicht Christ sein, um zu solcher Erfahrung fähig

[47] Röm. 7,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

zu werden, auch nicht um ein Verständnis dieser Erfahrung zu gewinnen, das von nicht nur Illusionen sondern auch von der Gefahr der Resignation frei ist. Es gibt, wie sogleich am Beispiel Kants gezeigt werden soll, Philosophien, die zwar in die christliche Schule der Erfahrung gegangen sind, aber in dieser Schule in solchem Maße »ausgelernt« haben, daß ihnen zuletzt ein Verständnis der sittlichen Erfahrung gelingt, zu dessen Schutz vor Illusion und Resignation sie sich nicht mehr auf die besonderen Inhalte der biblischen Überlieferung stützen müssen. Es gibt also in dieser Hinsicht auch andere Wege, um die gleiche Fähigkeit zu gewinnen. Gewiß ist es unzweifelhaft, daß die christliche Überlieferung die Glaubenden für Erfahrungen solcher Art besonders sensibel gemacht und sich schon darin als eine Schule der Erfahrung bewährt hat – freilich nicht als die einzig mögliche Schule dieser Erfahrung, sondern auf eine Weise, in der sie mit anderen derartigen »Schulen« konkurriert und insoweit ihre unverwechselbare Eigenart noch nicht erkennen läßt.

Freilich macht gerade die Frage, wie der Mensch vor sittlicher Resignation bewahrt werden könne, den Unterschied deutlich, der zwischen der christlichen Überlieferung und der Philosophie, in diesem Falle der kantischen, besteht. Die christliche Verkündigung spricht ihrem Hörer die Zusage Gottes zu, sich in freier Entscheidung auch dem Sünder in einer sündigen Welt gnädig zu erweisen. Und sie erkennt das entscheidende Zeichen dieser Zusage in der Auferwekkung Jesu, durch die der Vater sich an dem, der »für uns zur Sünde geworden ist«, als der treue und rettende Gott erwiesen hat. Diese Tat der Treue, die Gott nicht nur an seinem Sohn, sondern, durch ihn vermittelt, auch am sündigen Menschen gewirkt hat, ist nicht nur ein »Beispiel«, an dem eine allgemeine Regel abgelesen werden kann, sondern ein kontingentes Ereignis, das dem Menschen eine Möglichkeit eröffnet hat, die ihm ohne dieses Ereignis nicht offengestanden hätte: die Möglichkeit, in der »Gleichgestaltung« mit Christi Kreuzes-Niedrigkeit auch der vorwegnehmenden Gleichgestaltung mit seiner Aufersstehungs-Herrlichkeit sicher zu sein. Nur in der Kraft dieser doppelten Gleichgestaltung wird er fähig, schon heute wirksame »signa prognostica« dessen zu setzen, was Gott zum Heil der Welt schon gewirkt hat und am Ende der Tage offenbar machen wird. Die sittliche Handlung wird als ein solches »signum prognosticum« verstanden, durch das auch der Sünder in einer sündhaften Welt wirksam bezeugt, was Gott allein wirken kann. Die Möglichkeit solcher Zeichen-Setzung aber steht dem Men-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

schen nicht aus eigener Kraft offen, sondern allein durch Gottes freie Rettungstat, die er in der Auferweckung Jesu gewirkt hat.

Die Philosophie dagegen, auch die kantische, befreit den Menschen aus der sittlichen Resignation, indem sie ihm einen »ewigen«, gegenüber allem Wechsel der Geschichte indifferenten Sachverhalt deutlich macht: Die Unbedingtheit der Pflicht, die in jeder nur denkbaren Situation erfahren werden kann, läßt den Menschen gewiß sein, daß er »kann, was er soll«. Und wenn seine Selbst- und Welterfahrung ihn an diesem »Können« irrewerden läßt, dann beruht die Überwindung dieser Anfechtung auf einer Unterscheidung, die in jeder nur denkbaren Situation möglich und notwendig ist: der Unterscheidung zwischen Mitteln, die sich zur Erreichung eines Zweckes eignen, und wirksamen Zeichen, die jenes kommende »Reich Gottes« bezeugen, das Gott allein heraufführen kann. Derartige Zeichen zu setzen, ist der Mensch, unabhängig von seinen wechselnden Lebens-Situationen, immer fähig, weil das Gewissens-Urteil, das er über sich selber spricht, ihm die Gegenwart jenes »Geistes« bezeugt, der der richtende, aber zugleich der rettende ist. Und jede einzelne Erfahrung, in der der Mensch sich unter das unbestechliche Gewissens-Urteil gestellt weiß, wird zur Bestätigung dieser Gegenwart des Geistes und so zum je neuen Anwendungsfall der Regel, daß er durch diese Geistes-Gegenwart »kann, was er soll«.

So ist die philosophische Auslegung der sittlichen Erfahrung von der Aufgabe geleitet, diese allgemeine Regel deutlich zu machen, unter die jede dieser Erfahrungen subsumiert werden kann. Die Auslegung der gleichen sittlichen Erfahrung durch die christliche Überlieferung ist dagegen von der Aufgabe geleitet, die offene Alternative von Gottes Gericht und Gnade aufzuzeigen, die nur durch Gottes freie Heilstat entschieden werden kann und die durch das geschichtliche Ereignis der Auferweckung Jesu entschieden worden ist.

Wird dieser Unterschied der Auslegungs-Aufgaben vergessen, dann wird auch die christliche Botschaft nur zu einem »Anwendungsfall« für die allgemeine Regel, daß der Mensch, in einem postulatorischen Gottesglauben, seiner Fähigkeit zur sittlichen Tat immer gewiß sein darf. Auch so verstanden kann die christliche Botschaft den Menschen vor sittlicher Resignation bewahren. Aber es besteht die Gefahr, daß bei solcher Betrachtung die religiöse Überlieferung, entgegen allen Regeln der Phänomenologie, an bloßen Sekundärfolgen gemessen wird, die aus außer-religiösen Gründen als erfreulich beurteilt werden, daß aber bei dieser Betrachtung das Spe-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zifische und Unverwechselbare der christlichen Überlieferung noch gar nicht in den Blick kommt.

Die Frage nach dem »Proprium Christianum« wird sich darum klarer stellen lassen, wenn man versucht, sie mit der philosophischen Lehre von den Vernunftpostulaten zu vergleichen und zu prüfen, inwieweit diese sich eignen, die christliche Botschaft auszulegen, und von welcher Grenze an sie beginnen, sich an deren Stelle zu setzen.

5. Das rechte Verständnis der sittlichen Erfahrung und das Verhältnis der christlichen Botschaft zu den Vernunftpostulaten

Was den Menschen auf die soeben geschilderte Weise vor Illusion und vor Resignation gleichermaßen bewahrt, ist nicht so sehr die sittliche Erfahrung selbst, als vielmehr eine bestimmte Weise, sie zu verstehen. Man kann dieses Verständnis mit der Formulierung Kants zum Ausdruck bringen: »Die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«. Das Zutrauen, daß in jeder erfahrenen Pflicht die Anrede Gottes an den Menschen vernehmbar werde, befähigt den Erfahrenden, sich dieser Erfahrung anzuvertrauen und sich so der erfahrenen Pflicht vorbehaltlos hinzugeben, auch wenn weder die Welt noch das eigene Ich ein solches Vertrauen zu rechtfertigen scheinen.

a) Die jüdisch-christliche Überlieferung und die Postulatenlehre Kants

Fragt man nun wiederum, ob man Christ sein muß, um zu einem solchen Verständnis der sittlichen Erfahrung zu gelangen, dann ist es hilfreich, sich an die Konvergenz zu erinnern, die zwischen der soeben beschriebenen christlichen Anleitung zur Überwindung von Illusion und Resignation und der kantischen Lehre von den Vernunftpostulaten besteht. Die soeben zitierte Formulierung, Religion sei »die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« kann ja als eine Zusammenfassung der kantischen Postulatenlehre verstanden werden. Denn diese benennt die Bedingung, unter der allein der Mensch gewiß sein kann, daß es in einer Welt, deren Kausalreihen auf die sittliche oder unsittliche Gesinnung der Handelnden keine

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Rücksicht nehmen, dennoch möglich bleibt, die erfahrene Pflicht zu erfüllen, und zugleich jene »Trostlosigkeit im Gemüte« zu überwinden, die sonst die unvermeidliche Folge einer »redlichen Selbsteinschätzung« wäre.

Von hier aus wird es verständlich, daß Kant gerade bei jüdischen Lesern (von seinem »Lieblings-Schüler« Markus Herz bis zu den Neukantianern Cohen und Cassirer) so breite Zustimmung gefunden hat. Kants »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« erschien diesen Lesern als philosophische Umschreibung ihrer eigenen »Freude am Gesetz«. Denn das »große Gebot im Gesetz«, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, macht den Sinn des ganzen Gesetzes und all seiner einzelnen Gebote deutlich: Es geht darum, das eine »große Gebot« in die Vielfalt der konkreten »Aufträge« zu übersetzen, die der Mensch in der Vielfalt seiner sittlichen Erfahrungen entdeckt. Wer in allen Inhalten dieser Erfahrung, in der ganzen Vielfalt der Weisen, wie die begegnende Weltwirklichkeit ihn in Anspruch nimmt, »göttliche Gebote« entdeckt und darin zugleich den Anspruch vernimmt, der ihn aus Illusion und Resignation befreit, gewinnt jene »Freude am Gesetz«, die die Mitte jüdischer Frömmigkeit darstellt. Dieses »große Gebot im Gesetz« brauchte Jesus dem »Gesetzeslehrer«, der ihn danach frug, nicht zu lehren; er konnte ihn vielmehr daran nur erinnern: »Wie steht es im Gesetze? Was liest du da?«[48].

Einem solchen Menschen ist jeder göttliche Auftrag, unter den er sich gestellt weiß, ein Anzeichen des göttlichen Zutrauens zu ihm; und deswegen ist der wahre Lohn für die Erfüllung eines solchen Auftrags ein erneuter göttlicher Vertrauensbeweis, der ihm einen neuen Auftrag anvertraut. »Der Lohn für einen erfüllten Auftrag ist ein neuer Auftrag«, sagt ein Wort aus den »Sprüchen der Väter«. Dieser jeweils neue, oft überraschende Auftrag ist der Inhalt der sittlichen Erfahrung, die in der Begegnung mit der Weltwirklichkeit gemacht wird und durch keine noch so große »Weisheit« apriori deduziert werden könnte. Wenn eine solche »Freude am Gesetz« die Folge unverkürzter und recht verstandener sittlicher Erfahrung ist, dann hat die jüdische Überlieferung mitsamt allen ihren Institutionen sich in ausgezeichnetem Maße als eine Schule solchen Erfahrens bewährt. Und Kants Postulatenlehre erscheint als bündige Formulierung jenes Verständnisses dieser Erfahrung, das solche Freude möglich macht.

Christen aber sollten nicht vergessen, daß alle paulinische Kritik

[48] Luk 10,26.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

an der »Schwäche des Gesetzes« diese Freude nicht aufhebt. »Ich freue mich mit am Gesetz, denn es ist schön«[49]. Das Evangelium aber, das diejenige »Schwäche des Gesetzes« überwindet, die sich ergibt, wenn der Mensch sich durch das Gesetz zum »Aufrichten einer eigenen Gerechtigkeit« verführen läßt, ist nicht dazu bestimmt, das Gesetz aufzuheben, sondern ihm »festen Bestand zu geben«[50]. Dazu freilich ist es nötig, dem Zutrauen in die sittliche Erfahrung eine neue Gestalt zu geben: Wer durch die Botschaft vom Kreuze Christi ein illusionsloses Bild vom Zustand dieser Welt gewonnen hat, deren geistliche und weltliche Repräsentanten den von Gott gesandten Retter in den Tod geschickt und mit diesem Todesurteil auf eine ihnen selbst verborgene Weise das Urteil über sich selbst gesprochen haben, bedarf einer besonderen Hoffnungs-Zusage, wenn er vor Resignation bewahrt werden soll. Ohne eine solche Hoffnungszusage müßte er zu dem Urteil kommen, daß diese Welt in solchem Maße »heillos« ist, daß es nicht ohne Widerspruch möglich ist, ihr in wirksamen Zeugnis-Worten und Zeugnis-Handlungen Gottes heilschaffende Zuwendung zu bezeugen. Und wer, auf Christi Ruf zur Umkehr hörend, ein illusionsloses Bild von seinem eigenen Zustand gewonnen hat, der von der allgemeinen Schuldverstrickung der Welt nicht ausgenommen ist, bedarf wiederum einer besonderen Hoffnungs-Zusage, wenn er vor Resignation bewahrt werden soll. Ohne eine solche Hoffnungszusage müßte er zu dem Urteil kommen, daß er selbst in solchem Maße »verkauft unter die Sünde« ist[51], daß unter seinen unreinen Händen auch die gute Tat, die er zu wirken versucht, verdorben wird und so zu Wirkungen führt, die er selber mißbilligen muß, sodaß er »ins Werk setzt, was er haßt«[52].

Wenn also die »Mitfreude am Gesetz, weil es schön ist«, weder auf Illusionen beruhen noch in Resignation zum Erliegen kommen soll, muß der Mensch sicher sein dürfen, daß Gott auch »Sünder in einer sündigen Welt« zu Zeugen seines Heilswirkens beruft, und daß die Erfahrung vom Zustand der Welt und des eigenen Ich geeignet ist, die Eigenart dieser Berufung deutlich zu machen: Die sittliche Erfahrung ist, jüdisch verstanden, die je konkrete Gestalt, in der die Berufung entdeckt wird, inmitten einer »Welt von Dienern falscher

[49] Röm 7, 22.
[50] Röm 3,31.
[51] Röm 7,14.
[52] Röm 7,15.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Götter« dem von Gott gewirkten Neu-Anfang zu dienen, der mit der »Erwählung der Väter« geschah und sich darin vollenden soll, daß der erwählte »Rest für ein großes Entrinnen« zum »Segen für alle Sippen der Erde« wird. Christlich verstanden aber ist die sittliche Erfahrung die jeweils konkrete Gestalt der Berufung zur »Gestaltgemeinschaft« mit jenem Sohn, der als »Novum Pascha Novae Legis«, als das Neue Osterlamm des Neuen Bundes, die Sünde aller Schuldigen und das Leid der Unschuldigen auf sich genommen und zum Zeichen seines »Sieges über den Fürsten dieser Welt« gemacht hat – freilich »sub contrario«, in der diesem Inhalt entgegengesetzten Erscheinungsgestalt. Erst unter dieser Voraussetzung wird es den Glaubenden möglich, als die, die sie sind, in der Welt, wie sie ist, die Gegenwarts- und Erscheinungsgestalten der göttlichen Berufung zu entdecken. Nur aus diesem Verständnis ihres Auftrags geht ihre Fähigkeit zur ebenso illusionslosen wie resignationsfreien sittlichen Erfahrung hervor. Und im Blick auf die Weise, wie ungezählte Juden und Christen ihre eigene Bedrängnis, aber auch das unschuldige Leiden Anderer verstanden haben, wird man sagen dürfen: In diesem Sinne hat nicht nur die jüdische, sondern auch die christliche Überlieferung mit all ihren Institutionen sich als eine Schule der sittlichen Erfahrung bewährt.

Vergleicht man diese christliche »Schule der Erfahrung« mit Kants Postulatenlehre, dann läßt sich sagen: Kants Religionsbegriff, die »Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote«, ist geeignet, nicht nur die jüdische »Freude am Gesetz« auszulegen, sondern auch das soeben beschriebene spezifisch christliche Verständnis der sittlichen Erfahrung. Denn die von Kant gewonnene postulatorische »Erkenntnis« hat eine zweifache Aufgabe: Sie ist einerseits dazu bestimmt, angesichts des tatsächlichen Zustandes dieser Welt, in welchem das »Naturgesetz« solcher Art zu sein scheint, daß es die tätige Erfüllung des Sittengesetzes unmöglich macht, die sittliche Erfahrung vor der Doppelgefahr von Illusion und Resignation zu bewahren. Andererseits aber hat sie die Funktion, angesichts des tatsächlichen Zustandes des eigenen Ich die gleiche Doppelgefahr zu überwinden. Deshalb hat Kant es für nötig gehalten, nicht nur Naturgesetz und Sittengesetz postulatorisch auf einen gemeinsamen Gesetzgeber zurückzuführen, sondern auch eine »Deduktion der Rechtfertigung des Sünders« zu unternehmen[53], also einen Gott zu

[53] I. Kant,die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 101.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

postulieren, der durch seinen »Urteilsspruch auf Gnade«, auf den wir keinen »Rechtsanspruch haben«[54], den Menschen zum tätigen Gehorsam gegenüber seinem Gebot erst fähig macht[55].

Die Frage, ob man Christ sein müsse, um zu einem ebenso illusionslosen wie resignationsfreien Verständnis der sittlichen Erfahrung zu gelangen, ist also im Blick auf die kantische Postulatenlehre in folgender Weise zu präzisieren: Sind Vernunftpostulate, die uns lehren, unsere Pflichten als göttliche Gebote zu verstehen, für sich allein schon eine zureichende »Schule der sittlichen Erfahrung«, sodaß die spezifisch christliche Anleitung bloß »propädeutischen« Charakter hat? Dann wäre die christliche Schule der sittlichen Erfahrung nur solange nötig, wie entweder die Philosophie die Notwendigkeit und Legitimität solcher Postulate noch nicht entdeckt hat, oder wie die Mehrzahl der Menschen in derartige philosophische Argumentationen noch nicht hinlänglich eingeübt ist. Oder ist eine solche philosophische Postulatenlehre nur im Rahmen der christlichen Überlieferung und als deren philosophische Auslegung zu verstehen? Dann wäre die Postulatenlehre nur Theologie mit philosophischen Mitteln. Oder liefert sie ein philosophisches Argument, das jenes Verständnis der sittlichen Erfahrung, das nur innerhalb der christlichen Überlieferung entstehen konnte und weitergegeben werden kann, zwar nicht zu ersetzen, wohl aber gegen den Verdacht zu schützen vermag, bloßer Ausdruck eines Wunschdenkens zu sein?

Fragen dieser Art sind geeignet, das Proprium der christlichen Überlieferung genauer zu bestimmen. Denn zunächst kann festgestellt werden: Es ist etwas anderes, einen Gott philosophisch zu postulieren, dessen Gesetzgebung in jeder Weise, wie die menschliche Vernunft gesetzgebend tätig wird, also im Sittengesetz nicht weniger als im Naturgesetz, ihre Erscheinungsgestalt findet; und es ist etwas anderes, einen solchen Gott religiös zu verkünden. Und entsprechend ist es etwas anderes, das Postulat eines Gottes, der Sünder gerecht macht, philosophisch zu rechtfertigen (zu »deduzieren«); und es ist etwas anderes, religiös zu verkündigen, daß diese Rechtfertigung des Sünders in Tod und Auferweckung Jesu wirklich geschehen sei. Das Vernunftpostulat zeigt an, daß ohne den (philosophischen) Glauben an einen solchen Gott die sittliche Erfahrung

[54] Ibid.

[55] Vgl. R. Schaeffler, Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs [Hrsg.] Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–63.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nicht vor Selbstaufhebung durch die ihr innewohnende Dialektik bewahrt werden kann; die christliche Verkündigung sagt ihrem Hörer zu, daß er durch Gottes freie Tat zu einem solchen Verständnis seiner sittlichen Erfahrung ermächtigt worden sei, und daß er deshalb in jeder Weise, wie er sich in der sittlichen Erfahrung in Anspruch genommen weiß, das freie Wirken dieses Gottes, seine befreiende und verpflichtende Anrede, wiedererkennen darf. Das Vernunftpostulat spricht von der notwendigen Bedingung für sittliche Erfahrung überhaupt; die Verkündigung spricht von einem kontingenten Ereignis, das nicht aus philosophischen Gründen als notwendig »deduziert« werden kann, sondern den Hörern der Botschaft als Inhalt einer nicht deduzierbaren Erfahrung der »dafür bereitgehaltenen Zeugen« angesagt und dessen Heilswirksamkeit ihnen durch diese Zeugen zugesagt werden muß. Darum kann das Postulat die Verkündigung nicht ersetzen, wohl aber kritisch auslegen: Es kann verständlich machen, daß das verkündete Ereignis universale Bedeutung hat, weil es den sündigen Menschen in einer sündigen Welt dazu wiederherstellt, in jeder Begegnung mit der Weltwirklichkeit die befreiende und verpflichtende Anrede Gottes zu vernehmen und so auf eine illusionslose und zugleich resignationsfreie Weise sittliche Erfahrungen zu machen. Darum kann das Vernunftpostulat auch dazu dienen, das Verständnis des bezeugten Ereignisses kritisch zu überprüfen: Jedes Verständnis dieses besonderen Erfahrungszeugnisses ist unzulänglich, das nicht zugleich dessen universale Bedeutung erfaßt. Und so bestätigt sich auch im Blick auf die sittliche Erfahrung die allgemeine Regel: Vernunftpostulate ohne bezeugte religiöse Erfahrung sind leer; bezeugte religiöse Erfahrung ohne Vernunftpostulate ist blind[56].

Geht man freilich von Kants eigenem Verständnis der Philosophie aus (das sich jedoch sogleich als korrekturbedürftig erweisen wird), dann muß man die Frage, wie die christliche Verkündigung sich zu den Vernunftpostulaten verhalte, auf folgende Weise beantworten: Kant hat den Anspruch erhoben, die christliche Verkündigung nicht nur auszulegen, sondern alles, was nur durch historische Nachrichten bekanntgemacht werden kann, aus ihm zu entfernen und so das Zeugnis von einem historisch kontingenten Ereignis durch einen postulatorischen Vernunftglauben zu ersetzen.

Zunächst nämlich leistet das Vernunftpostulat in der Tat jene Anleitung zum rechten Verständnis der sittlichen Erfahrung, der

[56] Vgl. Erfahrung als Dialog 735.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

auch die christliche Überlieferung dienen will. Aber das Vernunftpostulat, wie Kant es versteht, tut dies, ohne dazu den Rückgriff auf einen »Kirchenglauben« nötig zu haben, so nützlich ein solcher auch in propädeutischer Hinsicht sein mag. Gewiß ist eine solche Philosophie nicht zufällig von einem Denker entwickelt worden, der seine »Formatio Mentis« in der christlichen Überlieferung gewonnen hat. Aber diese Abhängigkeit betrifft nur den Entdeckungszusammenhang, nicht den Begründungszusammenhang: Kant ist in der Schule der christlichen Überlieferung auf die Dialektik der reinen Vernunft *aufmerksam geworden*. Aber er hat sie, nachdem er sie einmal entdeckt hatte, auf eine Weise *beschrieben*, *gedeutet* und schließlich durch seine Postulate *aufgehoben*, und auf diese Weise einen reinen Vernunftglauben begründet, der keine Prämissen der Argumentation aus der christlichen Botschaft entlehnt hat.

Darum hat er die Ergebnisse, zu denen er in rein philosophischer Argumentation gelangt ist, zwar dadurch zu bewähren versucht, daß er ihre Tauglichkeit nachwies, von ihnen her auch die christliche Botschaft auszulegen. Das galt sogar für jene Zusage einer »Rechtfertigung aus Gnade«, die vor allem von Theologen, die der reformatorischen Tradition angehören, als die »Mitte« der christlichen Botschaft verstanden wird. Kant konnte diese Botschaft verständlich machen, indem er sie »deduzierte«, d. h. mit philosophischen Mitteln ihre Berechtigung nachwies. Aber was dabei zustandekam, war keine Theologie, die sich nur philosophischer Mittel bedient hätte, um eine geoffenbarte Botschaft besser zu verstehen, sondern eine Philosophie, die einen »reinen Religionsglauben« oder »moralischen Vernunftglauben« entwarf. Sodann aber erhob er nicht nur den Anspruch, diesen Vernunftglauben zum Maßstab des »Kirchenglaubens« zu machen, um aus ihm alles auszusondern, was im Lichte dieses Vernunftglaubens als Aberglaube beurteilt werden mußte. Vielmehr meinte er damit zugleich den Nachweis dafür geführt zu haben, daß der so verstandene Vernunftglaube dazu tauglich sei, den »Kirchenglauben« nicht nur auszulegen, sondern ihn schließlich zu ersetzen und dies zugleich als die Vollstreckung der »wahren« Absichten aller kirchlichen Verkündigung zu begreifen. Daher die beiden Kapitel-Überschriften: »Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben«[57]; »Der allmähliche Übergang des Kir-

[57] I. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 157.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes«[58].

b) *Eine weiterentwickelte Postulatenlehre und die christliche Überlieferung*

Die Frage ist, ob sich ein anderes Bild vom Verhältnis zwischen der christlichen Überlieferung und den Vernunftpostulaten ergibt, wenn die Transzendentalphilosophie, aus innerphilosophischen Gründen, zu einer Theorie der Erfahrung als eines Dialogs mit der Wirklichkeit weiterentwickelt wird. Die innerphilosophischen Gründe, die eine solche Weiterentwicklung erforderlich machen, können hier nur angedeutet werden, soweit sie die sittliche Erfahrung betreffen[59].

Zunächst geht in Kants Beschreibung der sittlichen Erfahrung, d. h. der Entdeckung konkreter verpflichtender Handlungsmöglichkeiten, das Moment des Nicht-Deduzierbaren, Überraschenden verloren. Der Kategorische Imperativ gibt die einschränkende Bedingung an, unter der allein subjektive Handlungsregeln (»Maximen«) als übereinstimmend mit dem moralischen Gesetz beurteilt werden dürfen. (Daher die in den verschiedenen Formulierungen dieses Imperativs wiederkehrende Einleitungsformel: »Handle nur nach derjenigen Maxime …«.) Vorausgesetzt ist dabei, daß die eigenen subjektiven Handlungsabsichten zunächst unter Regeln gebracht werden, daß sodann diese Regeln am Maßstab des kategorischen Imperativs geprüft werden, schließlich daß nur solche Regeln, die den Bedingungen des kategorischen Imperativs genügen, als objektiv gültige Gesetze anzuerkennen seien. Der Inhalt der Pflicht ist dann nichts als der Fall, der unter eine Regel paßt. Und was als die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung gelten kann, ist wiederum die Regel, nicht der Fall: Die Selbstgesetzgebung der Vernunft ist die Erscheinungsgestalt der göttlichen Gesetzgebung über die Natur und über das »Reich der Zwecke«. Das ändert sich erst, wenn innerhalb einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie das Postulat formuliert wird: »Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt, … darf als eine Vielfalt von Abbild- und Gegenwarts-

[58] A. a. O. 167.

[59] Vgl. dazu R. Schaeffler, Die sittliche Erfahrung, ihre Beziehung zum Verstande, zur Vernunft und zur Geschichte, in: K. Feiereis [Hrsg.] Wahrheit und Sittlichkeit, Leipzig 1999, 133–148.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

gestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir … von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden«[60]. So verstanden ist es der Inhalt der Erfahrung selbst, und speziell der sittlichen, in denen dem Menschen die befreiende und verpflichtende Zuwendung Gottes begegnet. Allgemeine Regeln bleiben dann, nicht weniger als bei Kant, als einschränkende Bedingungen in Kraft, die den Erfahrenden davor bewahren, für Gottes Gebot zu halten, was diesen Regeln widerspricht. Aber die Erfahrung selbst behält, als Erscheinungsgestalt einer freien und ungenötigten göttlichen Zuwendung, ihren kontingenten, nicht deduzierbaren, nicht selten überraschenden und gleichwohl maßgeblichen Charakter.

Darüber hinaus hat Kant nicht nur die *sittliche* Erfahrung, durch Ausblendung ihres nicht-deduzierbaren Charakters, unterbestimmt, sondern *andere Erfahrungsarten*, z. B. die ästhetische oder auch die religiöse, nicht in Betracht gezogen. Deswegen hat er auch aus seinem eigenen Ansatz, aus der Beobachtung von der Strukturdifferenz zwischen der Natur und der Welt der Zwecke, nicht die Folgerung gezogen, daß es noch andere »Welten« (Gesamtzusammenhänge von Gegenständen der Erfahrung) geben könnte, aus deren Verschiedenheit *voneinander* und Interferenz *untereinander* andere Weisen der Dialektik entspringen. Für eine Theorie, die die Eigengesetzlichkeit (»Autonomie«) dieser vielfältigen Erfahrungsweisen und Erfahrungswelten beschreibt und die Dialektik der Vernunft aus der Interferenz dieser strukturverschiedenen, gegeneinander eigengesetzlichen Erfahrungswelten erklärt, blieb im kantischen Kontext kein Raum.

Das ändert sich wiederum erst dann, wenn innerhalb einer weiterentwickelten Transzendentalphilosophie das soeben gekürzt zitierte Postulat in seinem vollen Wortlaut so formuliert wird: »Die Vielfalt der Weisen, wie das Wirkliche uns in Anspruch nimmt *und zum Aufbau je unterschiedlicher Erfahrungswelten herausfordert*, darf als eine Vielfalt von Vielfalt- und Abbildgestalten der einen Weise verstanden werden, wie wir *»in omnitudine realitatis«* d. h. in allem, was ist, von einer göttlichen Wirklichkeit in Anspruch genommen und zur Antwort herausgefordert werden«[61]. Der Aufbau unterschiedlicher Erfahrungswelten und die daraus resultierende Vielfalt

[60] Erfahrung als Dialog 685.
[61] Ibid.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Weisen, wie das Wirkliche uns »in allem, was ist« in Anspruch nimmt, wird dadurch nicht eingeebnet, daß jede dieser Weisen vernommenen Anspruchs als eine eigene und eigengesetzliche Erscheinungsgestalt der einen göttlichen Anrede verstanden wird. Die postulatorische Gewißheit, daß in jeder Art von Erfahrung dem Menschen die Zuwendung des einen und gleichen Gottes begegnet, läßt ihn gerade der Differenz der Weisen, wie die Inhalte seiner Erfahrung ihn in Anspruch nehmen, ohne Angst vor Selbstverlust standhalten.

Vor allem aber hat Kant jene »Geschichte der reinen Vernunft«, für die er »eine Stelle im System offenhalten« wollte, nicht zu schreiben vermocht. Das lag daran, daß er die Formen des Anschauens und Denkens, durch die die Transformation von subjektiven Erlebnissen in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung möglich wird, für unveränderlich hielt. Darum rechnete er nicht mit der Möglichkeit, daß die Inhalte der Erfahrung auf diese Formen verändernd zurückwirken. Sie wurden zu Beispielen für die immer gleichen Regeln, die unser Anschauen und Denken den Gegenständen der Erfahrung vorschreibt, und verloren auf diese Weise in transzendentaler Hinsicht ihr Eigengewicht.

Auch dies ändert sich erst, wenn die Erfahrung als ein Dialog mit der Wirklichkeit begriffen wird, deren Anspruch zwar nur in der Weise vernehmbar wird, wie wir ihn durch unser Anschauen und Denken beantworten, sich aber gegenüber dieser Antwort als »je größer« erweist und uns zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Anschauens und Denkens« nötigt. Es gibt »horizontverändernde Erfahrungen«, durch die der Gesamtkontext, in den wir unsere Erlebnisse einordnen müssen, um sie »als Erfahrung zu lesen«, eine neue Gestalt gewinnt, sodaß im veränderten Kontext auch die Inhalte aller früher gemachten Erfahrungen einen neuen Ort und »Stellenwert« gewinnen.

Wird die Erfahrung auf solche Weise als ein zukunfts-offener Dialog verstanden, dann gewinnt das Vernunftpostulat folgende Gestalt: Weil jeder horizontverändernde Inhalt der Erfahrung als die Abbild- und Gegenwartsgestalt der »je größeren Wahrheit Gottes« verstanden werden darf, die uns hindert, bei irgendeinem Stadium der Geschichte unseres Anschauens und Denkens stehenzubleiben, darf jede der geschichtlich entstandenen Bewußtseinsformen und jede der ihnen entsprechenden Weisen, wie die Wirklichkeit diesem Bewußtsein mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit gegenübertritt,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

als die Antizipationsgestalt eines kommenden allumfassenden Orientierungssystems begriffen werden. Dieses wird zugleich eine allumfassende Kommunikationsgemeinschaft möglich machen, die das gemeinsame Ziel aller »Sondergeschichten« partikulärer Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaften darstellt[62].

Eine im hier vorgeschlagenen Sinne weiterentwickelte Transzendentalphilosophie führt also zu Postulaten, die weder die Differenz der verschiedenen Erfahrungsarten einebnen noch jeder einzelnen von ihnen ihr eigenes Bedeutungsgewicht rauben. Solche Postulate *ersetzen* die Inhalte der Erfahrung nicht, sondern *legen sie aus*. Das gilt auch für jene Erfahrungen, deren Zeugnisse in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, vor allem die Erfahrung der Jünger, die mit Jesus gelebt haben und ihm nach seiner Auferstehung begegnet sind. Proben einer solchen Auslegung sind in den hier vorgetragenen Überlegungen gegeben worden. Es konnte gezeigt werden, auf welche Weise mehrfach in der Geschichte der Ekklesia Israel besondere Erfahrungen die Anschauungsformen von Raum und Zeit verändert und den Kategorien der Substanz und der Kausalität eine neue Bedeutung verliehen haben. Und die Erfahrungen der Jünger, die mit ihm gelebt haben und ihm nach seiner Auferstehung begegnet sind, haben erst durch ihren Ort in dieser Geschichte ihre spezielle Bedeutung gewonnen: anzuzeigen, daß in Jesu Tod und Auferweckung die Geschichte Israels und mit ihr die Geschichte der gesamten Menschheit »in ihre Fülle gelangt« ist.

Die hier vorgeschlagenen Vernunftpostulate begreifen deswegen den »Kirchenglauben« nicht als bloße »Prodpädeutik des reinen Vernunftglaubens«, sondern geben zunächst den Grund an, der *jede Art von Erfahrung* davor bewahrt, in der Dialektik der reinen Vernunft ihre objektive Geltung zu verlieren; das gilt freilich auch *für jene besonderen Erfahrungen*, die in der christlichen Überlieferung bezeugt werden. Auch diese besonderen Erfahrungen und mit ihnen die Botschaft von dem Gott, der sündige Menschen in die Gestaltgemeinschaft mit seinem sterbenden und auferweckten Sohne beruft und dadurch gerecht macht, erzeugen nur dann nicht Illusionen, die notwendig enttäuscht werden und dann Resignation zur Folge haben, wenn sie als *besondere* Erscheinungs- und Gegenwartsgestalten einer Zuwendung Gottes begriffen werden, die zugleich *in allem, was ist und geschieht*, am Werke ist und jeden Inhalt der unterschiedlichsten

[62] Vgl. Erfahrung als Dialog 685.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Erfahrungen zu einer Gestalt antizipatorischer Präsenz des erhofften Heiles werden läßt. Nur in einer Welt, die in all ihren Bereichen »der Herrlichkeit Gottes voll« ist, kann auch die in Christus geschehene Rechtfertigung des Sünders als ein »signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum« der Neuschaffung des Himmels und der Erde verkündet werden. Die philosophischen Vernunftpostulate, gerade in ihrer hier vorgeschlagenen weiterentwickelten Form, leiten zu einem »Lesen im Buche der Welt« an, das »auf jeder Seite dieses Buches die Handschrift seines Autors entziffert«. Und auch diejenigen, die der christlichen Überlieferung dienen, müssen ein solches »Lesen im Buche der Welt« gelernt haben, wenn sie zeigen wollen, daß mit Christi Tod und Auferweckung »ein neues Kapitel dieses Buches« aufgeschlagen worden ist. Nur wenn es gelingt, die gesamte Welt, auch in ihren profanen Bereichen, als ein »Buch des göttlichen Autors« zu lesen, wird auch die spezifisch christliche Verkündigung von dem in Christus gewirkten Heil vor dem Verdacht bewahrt, bloßer Ausdruck eines »frommen Wunsches« zu sein. Zu einem solchen »Lesen« aber leiten die Vernunftpostulate an.

Die Vernunftpostulate geben also die Voraussetzung dafür an, daß auch in denjenigen Erfahrungen, deren Zeugnisse in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden, derjenige Gott wiedererkannt werden kann, »der Himmel und Erde gemacht hat«. Aber sie machen diese Erfahrungen nicht zu bloßen »Beispielsfällen«, durch die der postulatorische Gottesglaube des Philosophen sich bestätigt sieht. Wer – um im Bilde vom »Lesen im Buche der Welt« zu bleiben – dazu anleitet, auf jeder Seite eines Buches die Handschrift seines Autors wiederzuerkennen, macht damit das Lesen des Buches nicht überflüssig, weil er den Autor schon auf abschließende Weise zu kennen meint. Er macht es vielmehr möglich, die Anrede des Autors an seine Leser auf jeder Seite des Buches in ihrer besonderen Eigenart zu erfassen. Und wiederum ist hinzuzufügen: Dies gilt auch für jene Erfahrungen, deren Zeugnisse in der christlichen Überlieferung weitergegeben werden. Sie verlieren nicht ihre unverwechselbare Eigenbedeutung, sondern lassen, als Phasen im Dialog mit Gott und seinem »je größeren« Anspruch verstanden, diese ihre Eigenbedeutung erst hervortreten.

An früherer Stelle wurde gesagt: Es ist etwas anderes, einen Gott philosophisch zu postulieren, dessen Gesetzgebung in jeder Weise ihre Erscheinungsgestalt findet, wie die menschliche Vernunft gesetzgebend tätig wird, also im Sittengesetz nicht weniger als im

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Naturgesetz; und es ist etwas anderes, einen solchen Gott religiös zu verkünden. Und entsprechend ist es etwas anderes, das Postulat eines Gottes, der Sünder gerecht macht, philosophisch zu rechtfertigen (zu »deduzieren«); und es ist etwas anderes, religiös zu verkündigen, daß diese Rechtfertigung des Sünders in Tod und Auferweckung Jesu wirklich geschehen sei. Das Vernunftpostulat *zeigt an*, daß ohne den (philosophischen) Glauben an einen solchen Gott die sittliche Erfahrung nicht vor Selbstaufhebung durch die ihr innewohnende Dialektik bewahrt werden kann; die christliche Verkündigung *sagt ihrem Hörer zu*, daß er durch Gottes freie Tat zu einem solchen Verständnis seiner sittlichen Erfahrung ermächtigt worden sei und deshalb in jeder Weise, wie er sich in der sittlichen Erfahrung in Anspruch genommen weiß, das freie Wirken dieses Gottes, seine befreiende und verpflichtende Anrede, wiedererkennen darf (s. o. S. 457 ff.). Nun kann hinzugefügt werden: Eine im hier vorgeschlagenen Sinne weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann zeigen, daß diese Zusage jene Hoffnung begründet, die es dem Hörer möglich macht, sich ohne Selbstüberschätzung und deshalb auch ohne nachfolgende Enttäuschung dem Auftrag hinzugeben, der ihm in der christlich verstandenen sittlichen Erfahrung begegnet, nämlich dem Auftrag, im notleidenden Bruder »Christus zu sehen« und für ihn zur erfahrbaren Gestalt für die heilschaffende Zuwendung Christi zu werden. Das Gottespostulat, das es gestattet, »unsere Pflichten als göttliche Gebote« zu begreifen, macht es möglich, in der verpflichtenden Aufforderung zur »maskenfreien Bruderliebe« jenen Auftrag zu erkennen, der nur durch das wirkende Wort des gleichen Gottes erfüllbar wird. Von hier aus wird verständlich, daß die gottesdienstliche Verkündigung und das in ihrem Zusammenhang gesprochene wirksame Wort die zentrale Weise jedes christlichen Dienstes am Worte ist, und daß alle christliche Praxis in der aktiven Mitfeier des Gottesdienstes wurzelt, durch welchen die Glaubenden immer neu mit dem im Gottesdienst gegenwärtigen Christus zur Einheit einer einzigen Gestalt dieser wirksam Gegenwart »zusammenwachsen«[63].

c) *Rückschau auf ein Ergebnis*

Jede Erfahrung ist auf Auslegung angewiesen. Denn subjektive Erlebnisse müssen mit Hilfe von Begriffen transformiert werden, um

[63] Rom. 6,5.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung zu werden. Die Begriffe, die dazu nötig sind, gehen also konstitutiv in die Erfahrung ein. Haben sie sich dazu als tauglich erwiesen, dann können sie auch sekundär dazu dienen, die Zeugnisse von solchen Erfahrungen auszulegen. Dann ersetzen sie die entsprechende Erfahrung nicht, erfüllen aber ihr gegenüber eine unentbehrliche teils propädeutische, teils subsidiäre Aufgabe. Diese Aufgabe ist propädeutisch, sofern die Auslegung den Blick für die Eigenart bestimmter Erfahrungen schärft; sie ist subsidiär, sofern die Auslegung dazu dient, Mißverständnisse der Erfahrung und ihre daraus resultierenden Fehlgestaltungen zu verhindern. Das gilt auch für diejenigen Erfahrungen, deren Zeugnisse in der jüdisch-christlichen Überlieferung mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit weitergegeben werden. Und entsprechend gilt das Gesagte auch für die Begriffe, deren sich die Weitergabe dieser Überlieferung bedient. Dieser Begriffsgebrauch dient dazu, jenen Kontext aufzubauen, in welchen die normativen Zeugnisse der Überlieferung, aber auch die je neuen Erfahrungen je neuer Generationen ihre Stelle finden müssen, um sich gegenseitig auszulegen. Beispiele dafür sind Begriffe wie »Erwählung und Auftrag«, »Übernahme des Auftrags und Verweigerung (Sünde)«, »Gericht«, »Erhaltungsgnade, Vergebung und Umkehr«. Solche Begriffe zeichnen für die jüdisch-christliche Überlieferungsgemeinschaft die Struktur des Kontextes vor, innerhalb dessen sowohl die normativen Zeugnisse der Überlieferung als auch die eigenen Erfahrungen der Generationen erst ihre spezifische Bedeutung gewinnen.

Eine philosophische Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung überhaupt (eine Transzendentalphilosophie) kann diejenigen Bedingungen benennen, ohne die keine Erfahrung zustandekommen kann (z. B. die Anschauungsformen von Raum und Zeit und Begriffe wie Substanz und Kausalität). In einer weiterentwickelten Form kann eine derartige Transzendentalphilosophie die Bedingungen angeben, unter denen »horizhontverändernde Erfahrungen« möglich werden, d. h. solche, die zwar einen geordneten Kontext schon voraussetzen, aber verändernd auf dessen Struktur zurückwirken. Dadurch werden zugleich diejenigen, die die normativen Zeugnisse solcher Erfahrungen weitergeben, also die Organe einer Überlieferungsgemeinschaft, auf ihre Aufgabe aufmerksam gemacht. Diese besteht darin, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft dazu anzuleiten, mit Hilfe derartiger Begriffe einen solchen Kontext aufzubauen, um dann ihre eigenen Erfahrungen im Lichte der Über-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lieferung auzulegen, die Überlieferung im Lichte ihrer eigenen Erfahrungen neu zu begreifen und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferung zu werden. Erst dann haben sie verstanden, was die Leitbegriffe ihrer Überlieferung (z. B. »Erwählung und Auftrag«, »Sünde und Gericht«, »Gnade und Umkehr«) bedeuten. Insofern kann eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie dazu beitragen, den Organen der Überlieferung ein geschärftes Bewußtsein für die Eigenart ihrer Aufgabe zu vermitteln und ihnen Kriterien an die Hand zu geben, an denen sie ermessen können, in welchem Maße sie dieser ihrer Aufgabe gerecht geworden sind. Darauf beruht die Bedeutung der hier versuchten philosophischen Einübung in die Theologie.

Hier wie in ähnlichen Fällen entsteht freilich die Gefahr, daß die Auslegung, statt ihren teils propädeutischen teils subsidiären Auftrag zu erfüllen, sich an die Stelle der Erfahrung setzt. Gelingt es nämlich der Transzendentalphilosophie, die Bedingungen freizulegen, die die Erfahrung überhaupt oder eine bestimmte Art von Erfahrungen möglich machen, dann entsteht leicht der Anschein, als könne sie auch den Inhalt dieser Erfahrungen aus seinen Möglichkeitsgründen apriori deduzieren. Dann wird sie, statt zu einer Schule der Erfahrungsfähigkeit zu werden, zu der Meinung verleitet, als könne sie die Erfahrung in ihrer Kontingenz und Unvorhersehbarkeit überflüssig machen. Und auch die Theologie, die sich philosophischer Hilfe bedient, ist nicht frei von dieser Gefahr. Oft unbemerkt verdrängt dann das philosophische Interpretament dasjenige, zu dessen Interpretation es dienen sollte.

Die Bewährungsprobe aber, an der sich zeigen muß, ob diese Gefahr überwunden worden ist, besteht darin, daß nicht nur die Transzendentalphilosophie, sondern auch die Theologie, die sich ihrer Hilfe bedient, Schule der Erfahrung bleibt. Im hier erörterten Zusammenhang, in dem es darum geht, die Funktion der christlichen Überlieferung und ihrer Organe zu bestimmen, bedeutet dies: Es muß sich zeigen, ob beide, die Philosophie und die Theologie, der Eigenart derjenigen Erfahrung gerecht werden können, die durch die christliche Botschaft bezeugt wird und zu der die Hörer dieser Botschaft befähigt werden sollen. Das aber ist die Erfahrung, durch die heilschaffende Anrede Gottes zur doxologischen Antwort hervorgerufen zu werden. Diese wird ursprünglich im Gottesdienst gegeben, muß aber, wenn sie zur eigenverantwortlichen Antwort des Gemeindemitglieder werden soll, auch in der außergottesdienstlichen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Praxis gegeben werden können, sodaß die vielfältigen Erfahrungen, die die Einzelnen machen, als Aufforderungen verständlich werden, »in allem« (nämlich in allem, was ihnen widerfährt und was sie selber sagen und tun) »Gottes Doxa hervortreten zu lassen«. Auch eine philosophische Einübung in die Theologie ist daran zu messen, ob sie dem Theologen Möglichkeiten aufzeigt, die überlieferte Botschaft so auszulegen, daß sie den Hörer zum antwortenden doxologischen Wort und zur ebenfalls antwortenden doxologischen Praxis befähigt. Die zuletzt vorgetragenen Überlegungen sollten zeigen, daß eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie geeignet ist, einer solche Einübung in die Theologie zu dienen.

6. Bewährungsproben der christlichen Überlieferung und ihrer Institutionen

a) Eine methodische Klarstellung

Traditionen und die sie sichernden Institutionen, so wurde an früherer Stelle gesagt, unterwerfen die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft nur dann nicht einem fremden, äußeren Gesetz (Heteronomie), wenn es ihnen gelingt, die Überlieferungsgenossen zu aktiven Mitgliedern dieser Gemeinschaft zu machen, die zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferungsinhalte werden können. Das geschieht, indem die Organe der Überlieferungsgemeinschaft für die Überlieferungsgenossen zu Schulen der Erfahrung werden, d. h. sie durch eine entsprechende Formatio Mentis zu jenen Erfahrungen fähig machen, die sie dann in ein Verhältnis wechselseitiger Auslegung (ein »hermeneutisches Wechselverhältnis«) zu den Überlieferungsinhalten zu bringen vermögen. Darin liegt der Legitimationsgrund für den Maßgeblichkeitsanspruch, den die Überlieferung und ihre Organe erheben, zugleich aber das Kriterium, an dem sie sich bewähren müssen (s. o. S. 30 ff., vgl. Band I, S. 228 ff.).

Das gilt auch für die christliche Überlieferung und ihre Organe, die Dienste und Ämter der Kirche. Auch sie sind daran zu messen, inwieweit es ihnen gelingt, für die Glaubenden zur Schule der religiösen Erfahrung zu werden. Die christliche Überlieferungsgemeinschaft und ihre Institutionen haben sich in der Geschichte der Christenheit an diesem Kriterium immer wieder auf überzeugende Weise

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

bewährt. Dieser Feststellung muß freilich eine methodische Klarstellung hinzugefügt werden: Wenn die Befähigung der Glaubenden zur religiösen Erfahrung zum Maßstab erhoben wird, an dem die Tätigkeit der kirchlichen Ämter und Dienste gemessen wird, dann kann das nicht bedeuten, daß der Dienst an der Wahrheit der Glaubensverkündigung unter irgendwelchen pragmatischen oder kirchen-soziologischen Gesichtspunkten relativiert werde. Die Organe der Kirche haben dieser Wahrheit zu dienen, »sei es gelegen oder ungelegen«[64], also auch dann, wenn diese Wahrheit kleineren oder auch größeren Gruppen der Glaubenden höchst »ungelegen« erscheint. Es kann sich nicht darum handeln, dem Maßgeblichkeitsanspruch der Glaubenswahrheit Grenzen zu ziehen, sondern nur darum, der spezifischen Eigenart der Glaubenswahrheit Rechnung zu tragen.

Nicht aus kirchensoziologischen, sondern aus theologischen (und allgemeiner: aus religionsphänomenologischen) Gründen muß daran festgehalten werden, daß die Wahrheit des Glaubens nicht nur theoretische Belehrung verlangt, sondern wesentlich »oikodometische«, »Kirche auferbauende« Wahrheit ist. Eine Wahrheit, die in diesem exakten Sinne »nicht erbaut«, hätte aufgehört, eine Wahrheit des Glaubens zu sein. Weiterhin ist jede Wahrheit (jede Weise, wie Wirkliches uns mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit für unsere Theorie und Praxis begegnet) dazu bestimmt, uns zu einer ihr entsprechenden Antwort herauszufordern, aber auch fähig zu machen. Wahrheit kommt nicht außerhalb des Dialogs mit dem Wirklichen zur Geltung. Eine Wahrheit, die endgültig stumm macht, hätte aufgehört, Wahrheit zu sein. Die Wahrheit des Glaubens aber verlangt eine Antwort des Glaubens; diese wiederum kann nur von Menschen gegeben werden, deren Anschauen, Denken und Handeln durch die Botschaft selbst und durch die Weise, wie sie verkündet wird, jene »Forma Mentis« gewonnen hat, die sich in einer entsprechenden Weise, die Wirklichkeit »im Lichte des Glaubens zu sehen«, als wirksam erweist. Eine Weise des Dienstes an der Wahrheit des Glaubens, die diese »Formatio Mentis« der Glaubenden nicht leistet, würde daher das Ziel ihres eigenen Dienstes verfehlen und aufhören, ein Dienst an der religiösen Wahrheit zu sein. Das hier aufgestellte Kriterium dient nicht dazu, den Dienst an der Wahrheit des Glaubens und, als Bedingung solchen Dienstes, den Autoritätsanspruch der Or-

[64] 2 Tim 4,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

gane der Kirche einer äußeren Bedingung zu unterwerfen, sondern dazu, diesen Dienst an seiner eigenen Aufgabe zu messen.

Unter allen Weisen, wie die christliche Überlieferung die Glaubenden zur Erfahrung befähigt, hat die Befähigung zu einer religiös verstandenen sittlichen Erfahrung einen herausragenden Rang: die Erfahrung von der Not des Nächsten, die nach der Antwort tätiger Nächstenliebe verlangt. Deshalb wurde an früherer Stelle gesagt: Die »maskenfreie Bruderliebe« und mit ihr eine spezifische Weise der sittlichen Erfahrung ist der »Ernstfall des Glaubens« und deshalb die entscheidende Bewährungsprobe der christlichen Überlieferung (s. o. S. 405 ff.). Was diese Überlieferung dazu beigetragen hat, die Glaubenden auch für andere Erfahrungsarten zu ertüchtigen, z. B. für spezifische Weisen der ästhetischen Erfahrung oder auch der wissenschaftlichen Empirie, sind demgegenüber »Nebenwirkungen« der christlichen Botschaft, an denen ihr Anspruch auf Wahrheit nicht gemessen werden darf. Deshalb kann es auch dahingestellt bleiben, ob die soeben dafür gebotenen Beispiele gut gewählt, angemessen dargestellt und sachgemäß ausgelegt worden sind. Andere mögen andere Beispiele bevorzugen und sie anders beschreiben und interpretieren. Worauf es an dieser Stelle ankam, war jedoch, die Aufmerksamkeit darauf zu lenken, daß es wenigstens der Untersuchung wert ist, auf welche Weise die Formatio Mentis, die die Glaubenden durch ihre spezifische Überlieferung empfangen haben, auch in profanen Zusammenhängen die Weise ihrer Welterfahrung mitbestimmt hat. Daß dies geschehen ist, ist unzweifelhaft – auch wenn die hier versuchte Weise, diesen Zusammenhang darzustellen, manchem Leser befremdlich erscheinen mag. Dies aber hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Hörer der christlichen Botschaft fähig wurden, das überlieferte und gehörte »Verbum externum« in die mehrfach erwähnte hermeneutische Wechselbeziehung zu ihren eigenen Erfahrungen zu bringen und dadurch zu aktiven und eigenverantwortlichen Mitgliedern der christlichen Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

b) *Die entscheidenden Momente einer christlichen »Schule der Erfahrung«: das gottesdienstliche Kerygma und das Dogma als Norm christlicher Lehre*

Die Formatio Mentis, die am Einzelnen dadurch geschieht, daß er zum Glied der christlichen Überlieferungsgemeinschaft wird, muß

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sich darin bewähren, daß sie ihn fähig macht, »im Notleidenden Christus zu sehen«. Damit ist nicht bloß eine subjektive, wenn auch nützliche Erlebnisqualität gemeint – »Wenn ich den notleidenden Bruder sehe, ist mir, als sähe ich Christus« – sondern eine spezifische Weise der Erfahrung. Und diese wird nicht durch Reflexion erworben, sondern dem Glaubenden wirksam zugesagt. Die Erfahrung der fremden Not, die nach Hilfe verlangt, wird in eine religiöse Erfahrung von spezifischer Eigenart transfiguriert, weil sie im Lichte der Zusage gelesen wird, daß Christus selbst im notleidenden Mitmenschen Gegenwart gewinnen will. Ebenso wird die Fähigkeit, so zu handeln, daß der, dem geholfen wird, im Helfer die heilschaffende Gegenwart Christi erfahren kann, nicht durch sittliche Anstrengung erworben. Auch sie wird dem Glaubenden wirksam zugesagt. Er ist durch Christi Willen berufen, zu seinem »Bild« zu werden. Der primäre Ort dieser Zusage aber ist der Gottesdienst, durch dessen wirksame Zeichen und Worte der Glaubende in die Gestaltgemeinschaft mit Christus gerufen wird. Darum ist auch die gottesdienstliche Ansage einer hier und jetzt geschehenden Wirksamkeit Christi die primäre Weise, wie der Glaubende zu dieser spezifisch christlichen Weise der religiösen Erfahrung befähigt wird. Wer gelernt hat, die Taufe, die er empfangen hat, als Einweihung in den Tod des Herrn zu verstehen, und das Herrenmahl als Feier der Gleichgestaltung mit dem Leibe Christi zu begreifen, der »hingegeben wurde für die Vielen«, der wird bekennen: »Wir aber werden verwandelt in das gleiche Bild«[65], nämlich in jenes »Bild« Gottes, dessen Urgestalt Christus selber als die »Ikone Gottes« ist[66]. Und er wird dadurch in ein Anschauen und Denken eingeübt, das auch außerhalb des Gottesdienstes im Antlitz des Notleidenden, aber auch in dem Antlitz des Helfers, der sich ihm zuwendet, die zweifache Gestalt des Christus zu erkennen, der die Leiden der Menschen trug, aber auch überwand. So ist er darauf vorbereitet, daß sich, in besonderen konkreten Situationen, die sittliche Erfahrung vor seinen Augen in eine religiöse von spezifisch christlicher Art transfiguriert.

Aber auch das christologische und in seinem Zusammenhang das trinitarische Dogma wird, über die bloß theoretische Belehrung hinaus, zur Schule der religiösen Erfahrung, wenn auch stets sekundär und im Dienste des gottesdienstlichen Kerygmas. Wer »mono-

[65] 2 Kor 3,18.
[66] 2 Kor 4.4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

physitisch« in Christus nur den Gott sieht und seine menschliche Niedrigkeit »doketistisch« für eine bloße Verkleidung hält, wird auch im notleidenden Nächsten das Bild des leidenden Christus nicht wiedererkennen. Und wer »arianisch« in Christus nur den Menschen sieht, der im Gehorsam gegen den Willen des Vaters das Leid Aller auf sich genommen hat, wird auch seinen eigenen helfenden Dienst nur als sittliche Nachfolge Christi im Gehorsam gegen den Vater verstehen, nicht als die Erscheinungsgestalt jener heilschaffenden Kraft, mit der der Gottessohn Leid und Tod überwunden hat. Das Dogma bewahrt so nicht nur die Christusbotschaft vor Mißverständnis und Fehlzeichnung, sondern auch die tätige Nächstenliebe vor dem Verlust ihrer spezifisch religiösen Bedeutung. Es ist gewiß kein Zufall, daß das Konzil von Nizäa, auf dem das Dogma von der wahren Gottheit und Menschheit Christi definiert wurde, zugleich die christliche Krankenpflege neu geordnet und die Einrichtung von Krankenhäusern an jeder Bischofskirche angeordnet hat. Das Konzil hat diese christliche Diakonie als konkrete Gestalt des Glaubens an die Gottheit und Menschheit Christi gedeutet. Hier hat sich in besonders deutlicher Weise das Dogma als Schule der christlichen Erfahrung bewährt.

Doch wie an früherer Stelle gesagt worden ist, daß die sittliche Erfahrung, wenn sie durch angemessene Auslegung vor Illusion und Resignation bewahrt wird, auch alle übrigen Erfahrungsarten unverkürzt zur Geltung bringt, so kann auch von der spezifisch christlichen Erfahrung der Berufung zur Nächstenliebe gesagt werden: Sie läßt in den Glaubenden eine Forma Mentis entstehen, die sie auch mit Bezug auf andere Erfahrungsarten fähig macht, gewisse Ereignisse so zu erfassen, daß diese in religiöse Erfahrungen »transfiguriert« werden.

Das gilt zunächst und besonders deutlich für die ästhetische Erfahrung. Schon Platon hat die ästhetische Erfahrung durch Analogie mit der religiösen gedeutet: Das sinnenhaft wahrnehmbare Schöne verhält sich zur Idee wie das Götterbild zum Gott; das Bild vermittelt auf wirksame Weise die Gegenwart dessen, was es darstellt. Daraus erklärt sich die ästhetische Begeisterung, die Platon mit dem »heiligen Wahnsinn« vergleicht, durch welchen die Begegnung mit dem Gott den Menschen »außer sich geraten« läßt. Im christlichen Kontext kann auch diese Art von Erfahrung, die ästhetische, auf spezifische Weise in eine religiöse transfiguriert werden.

Wer wiederholt am Weihnachtsfest die Inkarnation des gött-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

lichen Wortes gefeiert und diese als Ausdruck einer göttlichen »Selbst-Entleerung« (Kenosis) zu verstehen gelernt hat, kann sich in ein Anschauen und Denken einüben, das in allem, was ihm sinnenhaft begegnet, ein solches »inkarnatorisches« Moment wiedererkennt. Nicht nur das Erhabene, nicht einmal nur das besonders Wohlgestaltete, sondern auch das Kleine und Unscheinbare kann dann für ihn, in spezifischen Akten der ästhetischen Erfahrung, in die sinnenhaft perzipierbare Gestalt der Begegnung mit dem Heiligen transfiguriert werden. Das Gras und die Blume am Wegesrand, die Färbung einer Wolke im Morgenrot, ein Lichtstrahl, der ein klares Wasser durchdringt, gewinnen in der Symbolsprache der christlichen Kunst eine Bedeutung, die der »idealisierenden« Kunst der Antike noch fernlag. Gewiß treten solche Darstellungen zunächst nur in der künstlerischen Schilderung biblischer Szenen auf; aber sie verraten doch, daß die Künstler, aber auch die Betrachter ihrer Werke, in eine Weise des Sehens eingeübt waren, die die Spur des »Verbum incarnatum« auch in den Inhalten profaner Wahrnehmungen wiederzuentdecken vermochte.

Und wer wiederholt am Karfreitag den Tod Christi gefeiert und diesen als die paradoxe Gestalt zu verstehen gelernt hat, wie der Sieg Christi »sub contrario«, in der ihm entgegengesetzten Erscheinungsgestalt, sinnenhaft erfahrbar begegnet, kann sich in ein Anschauen und Denken einüben, das in allem, was ihm sinnenhaft begegnet, die Abbilder der »Stigmata des Gekreuzigten« wiedererkennt. Dann kann für ihn, in besonderen Weisen der ästhetischen Erfahrung, auch das Verletzte und Entstellte in aller Kreatur zur transparenten Gestalt werden, an der ihm die Gestalt des leidenden Christus aufleuchtet. Hiob, der sich den Eiter aus den Geschwüren schabt, Lazarus, an dessen Wunden die Hunde lecken, ein Totenschädel im offenen Grabe, aber auch eine Scholle im dürren Lande, die aufbricht, als zeige sie eine klaffende Wunde, gewinnen deshalb in der Symbolsprache der christlichen Kunst eine Bedeutung, die der am Erhabenen ausgerichteten Kunst der Antike fremd gewesen ist. Und wiederum ist hinzuzufügen: Gewiß sind es gewöhnlich biblische Szenen, in deren Darstellung solche Motive auftreten; aber sie verraten doch, daß die Künstler und die Betrachter ihrer Werke in eine Weise des Sehens eingeübt waren, die die Spuren des leidenden Christus auch in den Inhalten profaner Erfahrungen wiederzuentdecken vermochte.

Die Feier des Gottesdienstes scheint so zu einer »Formatio Mentis« beigetragen zu haben, die es möglich machte, daß für die Glau-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

benden sich auch die Inhalte einer spezifischen Weise der ästhetischen Erfahrung in Gestalten der Christusbegegnung transfiguriert haben. Und auch hier hat das christologische Dogma dazu beigetragen, solche Erfahrungen vor Mißverständnissen und Fehlbildungen zu bewahren. Wer »monophysitisch« oder »doketistisch« die Inkarnation des göttlichen Wortes als bloße »Verkleidung in Menschengestalt« versteht, wird auch im Blick auf die »profane« Welt in den Inhalten ihrer sinnenhaften Präsenz nicht die Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt des Göttlichen wiedererkennen. Nicht zufällig geht in der Geschichte christlicher Theologie und Frömmigkeit der christologische Monophysitismus mit einem metaphysischen Dualismus einher, der die Sinnenwelt geringschätzt und sich bemüht, sie durch »Aufstieg in die Welt des Intelligiblen« hinter sich zu lassen. Die Wahrnehmung durch die Sinne und mit ihr die ästhetische Erfahrung wird dann bestenfalls als Propädeutik der intellektuellen Einsicht verstanden und verliert so ihren Eigenwert für die Erkenntnis wie für die Religion. Wer dagegen »arianisch« in Christus nur den leidenden Menschen sieht, wird zwar vielleicht besonders hellsichtig werden für die Phänomene des Verstümmelten und Entstellten, die sich ihm in der profanen Erfahrung zeigen. Aber er kann diese Phänomene nicht als Weisen begreifen, wie »sub contrario« die göttliche Herrlichkeit in der Welt begegnet. Dann verliert auch diese Art der Erfahrung die Möglichkeit, in eine Begegnung mit »dem Sieger über Hölle und Tod« transfiguriert zu werden. Es ist wohl kaum ein Zufall, daß im 10. und 11. Jahrhundert, als die Pilgerschaft ins Heilige Land (und in ihrem Gefolge die Kreuzzüge) die Christenheit bewegte und dazu führte, die Bedeutung der Menschennatur Jesu neu zu entdecken, auch in der christlichen Kunst die Zuwendung zur materiellen Welt eine neue Intensität gewann. (Man denke an die Darstellung von Pflanzen und Tieren, aber auch an die Anfänge der Darstellung konkreter Landschaften in der Gotik.) Und es ist gewiß ebensowenig ein Zufall, daß eine säkular werdende Kunst zwar dem Entstellten und Verletzten neue Aufmerksamkeit widmen konnte, aber das »anagogische« Moment derartiger Phänomene, ihren »Sensus spei« aus dem Blick gerückt hat. Demgegenüber hat die christliche Botschaft in den Glaubenden eine Forma Mentis entstehen lassen, die es möglich machte, daß auch die sinnenhafte Wahrnehmung der Welt in eine transparente Gestalt für die Begegnung mit dem Christus transfiguriert werden konnte, der auch als »wahrer Mensch« zugleich »wahrer Gott« geblieben ist und dem Leiden den Charakter

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

eines »signum prognosticum« des kommenden Heils verliehen hat. Und so hat sich nicht nur der christliche Gottesdienst, sondern auch das christologische Dogma immer wieder als eine Schule der christlichen Erfahrung, auch der ästhetischen, erwiesen.

Selbst für die Befähigung zur wissenschaftlichen Empirie läßt sich ein Einfluß der jüdisch-christlichen Formatio Mentis nachweisen. Dafür können hier nur zwei Beispiele in Erinnerung gerufen werden: Schon an früherer Stelle war davon die Rede, daß die Überlieferung der Ekklesia Israel einen geschärften Sinn für das historische Bedeutungsmoment jeder Erfahrung, nicht nur der religiösen, hat entstehen lassen: für ihre unverwechselbare Einmaligkeit und zugleich für ihre bleibende Denkwürdigkeit (s. o. S. 113 ff.). Das hat auch in profanen Zusammenhängen die Aufgabenstellung der Geschichtsschreibung und Geschichtswissenschaft verändert. Während griechische Historiographen, z. B. Thukydides, an historischen Beispielen ewige Einsichten über die Natur des Menschen und seine immer wiederkehrenden Verhaltensformen zu gewinnen versuchten, ist unter jüdischem und dann unter christlichem Einfluß eine Geschichtsschreibung entstanden, die dem Besonderen, so nicht Wiederkehrenden besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat und den spezifisch historischen Zusammenhang der Ereignisse von dem physikalischen Kausalzusammenhang des Naturgeschehens unterschied.

Auch die Philologie hat durch die christliche Verkündigung neue Impulse erhalten. Die Bibel (im Unterschied etwa zum Koran) ist schon früh in die verschiedenen Nationalsprachen übersetzt worden. (Schon die Apostelgeschichte berichtet das »Pfingstwunder« nicht so, daß die »Perser, Meder, Elamiter«, von denen dort die Rede ist, durch göttlichen Beistand befähigt worden wären, das in hebräischer bzw. aramäischer Sprache gesprochene Gotteslob der Jünger zu verstehen; das »Wunder« bestand vielmehr darin, daß jeder von ihnen dieses Gotteslob »in seiner Muttersprache hörte«[67]). Und wiederum war es die Berufung auf die Inkarnation des Wortes, die den Missionaren die Aufgabe stellte, das Evangelium so zu predigen, daß jeder Hörer es in seiner Muttersprache vernehmen konnte. »Inkulturation« des Evangeliums ist die missions-praktische Konsequenz des Bekenntnisses zur Fleischwerdung dies Wortes. Dadurch wurden die Übersetzer auf die strukturelle Verschiedenheit der Sprachen aufmerksam. Die Kontroverse zwischen Hieronymus und Augustin

[67] Apg. 2,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

über die Frage, ob es eine »Hebraica Veritas« gebe, die eine bedeutungsgleiche Übersetzung ins Griechische unmöglich mache, ist ein frühes Zeugnis dieser Entdeckung. Und Entsprechendes wiederholte sich, als im Zeitalter der Entdeckungen Übersetzungen der Bibel in die Sprachen der Missionsländer entstanden. Es ist wiederum kein Zufall, daß Wilhelm v.Humboldt auf die Entdeckung der »Unterschiedlichkeiten des menschlichen Sprachbaues« im Gespräch mit heimgekehrten Missionaren gestoßen ist, denen er während seines Aufenthaltes in Rom begegnet ist. Der geschärfte Sinn für die historische Besonderheit der jeweiligen Nationalsprachen, aber auch für die Rückwirkung von Übersetzungen auf den Gebrauch der jeweiligen Muttersprache konnte nur unter dem Einfluß einer Formatio Mentis entstehen, die durch die christliche Überlieferung in ihren Hörern hervorgerufen wurde. (Es ist bezeichnend, daß für die Griechen und Römer die Sprecher fremder Sprachen als »Barbaren« galten, deren Sprachen eher den akustischen Signalen von Tieren als menschlichen Worten vergleichbar seien.) Und alle moderne Philologie konnte erst entstehen, als diese Weise der Erfahrung von Sprachen möglich geworden war. So hat sich auch in dieser Hinsicht die christliche Überlieferung als eine Schule der Erfahrung bewährt.

7. Die Organe der christlichen Überlieferung

Traditionen und Institutionen, so wurde mehrfach gesagt, bewähren sich, indem sie für die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft zu Schulen der Erfahrung werden. Nur so kann es ihnen gelingen, die Überlieferungsgenossen zu aktiven und eigenverantwortlichen Mitgliedern der Gemeinschaft zu machen. Und darauf beruht die Legitimität ihres Autoritätsanspruches, der auf solche Weise die Selbstbestimmung der Einzelnen nicht einschränkt, sondern diese zur eigenverantwortlichen Wahrnehmung ihrer Aufgabe erst fähig macht (s. o. S. 30 ff.). Das gilt, wie weiterhin deutlich wurde, auch für speziell religiöse Traditionen und Institutionen (s. o. S. 40 ff.). In diesen Rahmen konnten auch die Aufgaben eingetragen werden, die die Organe der Überlieferung Israels zu erfüllen hatten und bis heute erfüllen (s. o. S. 153–170).

Unter dem gleichen Gesichtspunkt sollen nun jene Organe der christlichen Überlieferung, von deren Unentbehrlichkeit an früherer Stelle die Rede war (s. o. S. 397 ff.), noch einmal betrachtet werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Dabei ist in Erinnerung zu rufen, daß die Inhaber kirchlicher Dienste und Ämter nur dadurch auftragsgemäß handeln können, daß sie dem Wirken Christi (des einzigen Priesters, Lehrers und Propheten) nichts hinzufügen, sondern, »in persona Christi« sprechend und handelnd, dessen wirkendes Sprechen und Handeln in der Gemeinde der Glaubenden gegenwärtig machen.

a) Die Sprachlehrer des Gebets

Die kirchliche Überlieferungsgemeinschaft bedarf, wie jede Überlieferungsgemeinschaft, der Sprachlehrer; unter diesen haben in einer religiösen Überlieferungsgemeinschaft die Sprachlehrer des Gebets besondere Bedeutung. Vor allem die Eltern, dann aber auch Lehrer, Pfarrer, Jugendleiter und Organe der christlichen Erwachsenenbildung sind solche Sprachlehrer des Gebets. An sie sind Fragen der folgenden Art zu richten: Begnügen sie sich damit, den Kindern, Schülern, Mitgliedern der Pfarrgemeinde oder Besuchern von Bildungsveranstaltungen bewährte Gebetsformulierungen bekanntzumachen, auf die diese bei sich bietender Gelegenheit in ihrem Leben zurückgreifen können? Dieser Dienst ist unentbehrlich; jede Sprache, und so auch die Gebetssprache, wird im Hören gelernt. Dennoch bleibt zu fragen: Vermitteln die Sprachlehrer des Gebets ihren Schülern nur »passive Sprachkompetenz«, also die Fähigkeit, sprachliche Äußerungen, die andere geprägt haben, zu verstehen, zu wiederholen und gegebenenfalls situationsgemäß anzuwenden? Oder vermittteln sie, auch in der Sprache des Gebets, »aktive Sprachkompetenz«, die sich daran zeigen müßte, daß die Lernenden in der Sprache, die sie gelernt haben, zu sagen vermögen, was ihnen niemand vorgesagt hat?

Und üben sie, wie jeder gute Sprachlehrer, ihre Schüler darin ein, aktive und passive Sprachkompetenz in ein Wechselverhältnis zu bringen? Das würde bedeuten, daß sie ihre Versuche, Gebete selber zu formulieren, an überlieferten Formen des Gebets kritisch überprüfen, um zu verhindern, daß sie in ihrem persönlichen Gebet in Infantilismen oder Primitivismen verfallen. (Auf solche Weise kann, im profanen Zusammenhang, der Umgang mit Texten der Literatur dazu dienen, die aktive Sprachkompetenz der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft so zu schulen, daß sie fähig werden, ihr eigenes Sprechen kritisch zu prüfen und vor der Befangenheit in infantilen oder primitiven Sprachformen zu bewahren.) Umkehrt wird,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

wenn ein solches Wechselverhältnis von aktiver und passiver Sprachkompetenz der Gebetssprache zustandekommt, ein differenzierteres Verständnis der überlieferten Gebetssprache möglich: Der Versuch, selbst Gebete zu formulieren, und die dabei erworbene Aufmerksamkeit auf die Schwierigkeiten, auf die man bei diesem Versuch stößt, schärft den Blick für den Zusammenhang zwischen Form und Inhalt der überlieferten Gebetssprache, weil nun deutlich wird, daß das, was in überlieferten Gebeten gesagt ist, nur in dieser bestimmten Form gesagt werden konnte. (Wiederum gilt das Gleiche auch in profanen Zusammenhängen. Der Sprachlehrer wird die Erfahrungen, die die Schüler im Gebrauch ihrer eigenen Sprache gemacht haben, dazu nutzen, ihnen die Bedeutung der literarischen »Hochsprache« verständlich zu machen: Was Dichter gesagt haben, erforderte die dichterische Form ihrer Rede, um die sie gerungen haben, und läßt sich nicht bedeutungsgleich in umgangssprachliche Aussageformen übersetzen.)

In dem Maße, in dem es dem Sprachlehrer der Gebetssprache gelingt, diese Aufgabe zu erfüllen, wird er die Schüler auch befähigen, ihre eigenen Erfahrungen und diejenigen, aus denen überlieferte Formen des Gebets hervorgegangen sind, in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu bringen, also betend »mit den Worten der Väter und Mütter« ihre eigenen Erfahrungen neu zu verstehen, und »betend mit eigenen Worten«, deutlicher zu erfassen, welche Erfahrungen früherer Generationen der Glaubenden in deren Beten eingegangen sind. Erst so wird der Schüler der Gebetssprache zu einem eigenverantwortlichen Glied der Gemeinschaft der Betenden, die die Generationen übergreift.

Zur Vermittlung solcher Sprachkompetenz gehört es, daß die Schüler lernen, nicht nur zu verstehen, was sie sagen oder was andere gesagt haben, sondern auch zu wissen, was sie tun, wenn sie sprechen. Denn jede Art des sprachlichen Ausdrucks, nicht nur die sogenannten »Sprachhandlungen«, hat auch eine »pragmatische«, d. h. nicht nur das Gegebene beschreibende, sondern es zugleich wirksam verändernde Funktion. Die Linguistik spricht deshalb von einem »pragmatischen« Aspekt jedes sprachlichen Ausdrucks, wobei »pragmatisch« nichts mit vordergründigen Nützlichkeitserwägungen zu tun hat. Diese pragmatische Funktion tritt freilich in solchen sprachlichen Ausdrücken besonders deutlich hervor, die im engeren Sinne »Sprachhandlungen« heißen, bleibt aber nicht auf diese beschränkt. Innerhalb dieser Sprachhandlungen hat, im profanen wie im religiö-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sen Kontext, die Anrufung des Hörers beim Namen eine herausragende Bedeutung. Um zu wissen, »was man tut, wenn man betet« ist deswegen ein Verständnis der Anrufung Gottes als der ausgezeichneten religiösen Sprachhandlung besonders wichtig. Und wenn die pragmatische Funktion jeder Namens-Anrufung darin besteht, in eine Wechselbeziehung zum Angesprochenen einzutreten und dabei die gegenwärtige Begegnung mit der Erinnerung an frühere zu verknüpfen, dann wird der Sprachlehrer des Gebets seine Schüler dafür sensibilisieren, von welcher Art die Gottesbeziehung ist, in die der Beter durch den Gebrauch bestimmter Gottesnamen eintritt, und wie sich im Gebrauch solcher Namen das gegenwärtige »Stehen vor Gott« mit der Erinnerung an frühere Weisen dieses Stehens vor dem gleichen, in der neuen Situation wiedererkanten Gott verknüpft. Nur so wird das Gebet zu einem konstitutiven Teil der eigenen Lebensgeschichte, aber auch zu einer Schule für das Verstehen der Geschichte der Beter-Gemeinschaft.

Hat der Sprachlehrer des Gebets seinen Schülern Klarheit darüber verschafft – und zuvor selber Klarheit darüber gewonnen – was Menschen tun, wenn sie beten, dann wird ihm und seinen Schülern auch verständlich, was es bedeutet, auch dieses Amt in der Kirche »in persona Christi« auszuüben. Denn daraus allein legitimiert sich die Autorität dieses Lehrers, wenn er seine Schüler anleitet, in einer bestimmten Weise zu beten und dadurch ihre persönliche Gottesbeziehung an der Tradition der Kirche als Beter-Gemeinschaft auszurichten. Wenn Jesus im Johannesevanngelium zum Vater sagt »Ich habe ihnen deinen Namen kundgemacht«[68], und wenn er fortfährt »Ich habe ihn kundgemacht und werde ihn weiter kundmachen«[69], dann ist damit nicht die Mitteilung eines bestimmten akustischen Zeichens gemeint, das die Jünger betend verwenden sollen, sondern die Ermächtigung dazu, zu Gott in jene Beziehung einzutreten, die durch die Sprachhandlung der Namens-Anrufung wirksam zustandegebracht wird. Weil solche ermächtigende Kundmachung des Namens nur in der Vollmacht Gottes selber ausgeübt werden kann, ist Christus der einzige Sprachlehrer der Gebetssprache, und jeder menschliche Sprachlehrer kann seine Aufgabe nur erfüllen, wenn in seiner Belehrung diese Vollmacht Christi, die der Vater dem Sohn und ihm allein gegeben hat, durch seinen menschlichen Dienst an

[68] Joh 17,6.
[69] Joh 17,26.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

den Schülern der Gebetssprache wirksam wird. Das gilt auch für die Fürbitte »Vater, bewahre sie in deinem Namen«. Auch diese Fürbitte Jesu wird der Sprachlehrer des Gebets seinen Schülern weitergeben, wenn er sie dazu »in persona Christi« anleitet, über Zeiten geistlicher Dürre hinweg mit dem Beten nicht aufzuhören, sondern im Weitersprechen überlieferter Formen des Gebets in der Namens-Anrufung Gottes »bewahrt« zu bleiben[70].

b) Die Vorbeter der Gemeinde

Hat der Sprachlehrer in der beschriebenen Weise sein Werk getan, dann kann der Vorbeter die Mitglieder der Gemeinde auffordern, in ein von ihm vorgesprochenes Gebet zusammen mit der ganzen Gemeinde einzustimmen. Gerade wenn dieser Vorbeter Gebete neu formuliert – wozu seit der Liturgiereform auch im liturgischen Gemeindegebet Raum gelassen ist – oder wenn er Texte verwendet, die er gefunden hat, die den Gemeindemitgliedern aber wenig vertraut sind, wird er sich selbstkritisch fragen müssen: Betet er so, daß er es verantworten kann, die Gemeinde zu einer verantwortlichen Aneignung des vorgesprochenen Gebets einzuladen? Oder wird die Aufforderung, zu dem vorgesprochenen Gebet »Ja und Amen« zu sagen, zu einem Mittel, die Gemeinde zu disziplinieren? Das kann vor allem dann leicht geschehen, wenn er die Gemeinde dazu anleitet, Gott um ein bestimmtes Verhalten zu bitten, das er für richtig hält, zu dem die Gemeindemitglieder vielleicht auch bereit sind, das aber für sie eher ein guter Vorsatz ist als ein Wunsch, den sie vor Gott tragen möchten. (»Gib uns ein offenes Herz für die Armen und den Mut, soziale Ungerechtigkeit in der Gesellschaft offenzulegen«.) Dann wird das vorgesprochene Gebet zu einer Paränese (moralischen Ermahnung), die sich in die Sprache des Gebets »verkleidet«, und das Vorbeteramt wird dazu mißbraucht, eine Unterwerfung der Gemeindemitglieder unter die – vielleicht sehr berechtigten – Wünsche des Vorbeters zu erreichen. Hier gilt die allgemeine sprachphilosophische Regel »Unsaubere Sprachspiele sind soziale Versteckspiele«. Wer zu beten vorgibt, wo er in Wahrheit ermahnt, versteckt den Anspruch des Mahners in der scheinbar harmloseren Rolle des Vorbeters. Ver-

[70] Vgl. zum Vorstehenden: R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln 1988, sowie: ders, Das Gebet und das Argument, zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

gleichbares gilt, wenn Belehrungen sich in die Sprache des Gebets verkleiden. Die vorgesprochene Bitte »Laß uns [endlich] einsehen, daß …« unterstellt, daß es der Wunsch der Gemeinde sei, einzusehen, was der Vorbeter längst eingesehen hat; und die Antwort »Wir bitten dich erhöre uns« wird, oft unbemerkt, zum Eingeständnis der eigenen Torheit, als spräche man »O Gott, laß uns alle so klug werden, wie der Vorbeter schon ist«. Auch hier wird der Autoritätsanspruch des Belehrenden in der Rolle des Vorbeters versteckt und die Gemeinde, die in einer rituell vorgeprägten Antwort diesen Autoritätsanspruch vor Gott (!) akzeptiert, wird entmündigt.

Erinnert der Vorbeter sich weiterhin daran, daß er auch dieses Amt nur »in persona Christi« ausüben kann, weil Christus selber der einzige Vorbeter der Gemeinde ist, dann erhält der übliche Gebetsschluß »durch Christus unseren Herrn« seine volle Bedeutung: Die Glaubenden können nur beten, weil Christus selbst der eine Gebetsmittler ist, der sich das Gotteslob, die Klage, den Dank und die Bitte der Glaubenden zueigen macht, um sie als sein eigenes Gebet vor den Vater zu tragen[71]. Daraus aber ergibt sich für den Vorbeter die Gewissensfrage: Ist sein Beten von solcher Art, daß er es verantworten kann, Christus um seine Gebets-Mittlerschaft zu bitten? Sollte er sich dieser Verantwortung entziehen, würde der Gebetsschluß »durch Christus unseren Herrn« zum blasphemischen Versuch, die Mittlerschaft Christi für die sehr subjektiven Absichten des Vorbeters in Anspruch zu nehmen und auch dafür das »Ja und Amen« der Gemeinde einzufordern – die ja gewöhnlich zwischen dem Ende des vorgesprochenen Gebets und der von ihr erwarteten zustimmenden Antwort kaum eine »Besinnungspause« hat, um abzuschätzen, was sie tut, wenn sie diese ihre Zustimmung gibt[72].

c) *Die »Lesemeister« als Lehrer des Umgangs mit normativen Texten*

Zu den Sprachlehrern und Vorsprechern (im religiösen Falle: Vorbetern) kommen in jeder Überlieferungsgemeinschaft, als eine dritte Gruppe der Diener am Wort, die »Lese-Meister«, die die Überlieferungsgenossen in den Gebrauch von Texten einüben, die für die ent-

[71] Rom 8,34.

[72] Vgl. R. Schaeffler, Freiräume, Kriterien zur verantwortlichen liturgischen Textgestaltung, in: Gottesdienst 1991, 105–109, 153–155 und 161–163.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sprechende Gemeinschaft normative Bedeutung haben (s. o. S. 25 ff. u. 43 ff.). Das gilt für den Gebrauch »klassischer« Texte in der Literatur, an denen viele Generationen ihre Sprache und ihre Erfahrungsfähigkeit geschult und kritisch geprüft haben. Es gilt für Gesetzestexte der Rechtsgemeinschaft, für die bahnbrechenden Forschungsberichte großer Gelehrter in der »Gemeinschaft der Gelehrten«, für historische Urkunden, die für das Selbstverständnis einer politischen Gemeinschaft wegweisend sind. (Man denke an die Bedeutung der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten für das Selbstverständnis der Amerikaner.)

In all diesen Fällen geht es nicht darum, alle Leser derartiger Texte zu Fachgenossen der »Argumentations-Spezialisten« zu machen, die durch Argumente und Gegenargumente Möglichkeiten der Text-Auslegung gegeneinander abwägen. Der Deutschlehrer, der seine Schüler in das Lesen klassischer Literatur einübt, macht aus ihnen keine »kleinen Literaturwissenschaftler«. Seine Aufgabe besteht darin, an ausgewählten Zeugnissen der Überlieferung den Schülern die Eigenart der Selbst- und Welterfahrung deutlich zu machen, die in diesen Texten zum Ausdruck kommt, und ihnen zu zeigen, daß eine spezifische Weise des Anschauens und Denkens nötig war, um solche Erfahrungen zu machen. Vor allem aber wird er sie dazu anregen, ihr eigenes Anschauen und Denken im Umgang mit diesen Texten so zu entwickeln, daß auch sie zu vergleichbaren Weisen der Erfahrung fähig werden.

In diesem Sinne haben in der Geschichte der Überlieferungsgemeinschaft immer neue Generationen von Lesern ihren »Blick auf die Weltwirklichkeit« geschult und so ihr Anschauen und Denken »gebildet«. In diesem wörtlichen Sinne von »Bildung« gehören solche Texte zum »Bildungsgut« der Überlieferungsgemeinschaft. Dabei können spätere Leser von früheren lernen, auf welche Weise solche Texte, bei Veränderung ihrer Rezeptionsbedingungen, neu gelesen werden konnten und dabei neue, bisher verborgen gebliebene Bedeutungsmomente haben hervortreten lassen. Im Blick auf die Rezeptionsgeschichte solcher Texte bemerkt der jeweils gegenwärtige Leser, daß und in welcher Weise auch seine Aufgabe sich nicht darin erschöpft, den Wortlaut des Textes kennenzulernen und sich mit der Semantik und Grammatik der darin verwendeten Ausdrükke vertraut zu machen; die Weise, wie jeweils Frühere den Text gelesen haben, zeigt vielmehr auch ihm, daß und wie das Lesen erst in Akten der eigenständigen Aneignung zu seinem Ziele kommt. Auch

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

normative Texte können ihre Funktion nur erfüllen, wenn immer neue Generationen von Lesern sie als Anleitungen begreifen, in ihrem Lichte eigene Erfahrungen auszulegen und im Lichte ihrer so ausgelegten Erfahrungen die Bedeutung dieser Texte neu zu erfassen, freilich auch die Weise ihres eigenen Verstehens und damit ihres Anschauens und Denkens am überlieferten Text kritisch zu prüfen. So lernt der Leser, sich selbst und seine »Bildung« in die Geschichte der Lesergemeinschaft einzuordnen und seinen Ort in dieser Geschichte zu bestimmen: als aufmerksamer Hörer des überlieferten Wortes wird er zugleich fähig, den übrigen Gliedern der Überlieferungsgemeinschaft sein eigenes, unverwechselbares Wort zu sagen und so zum aktiven Glied der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Selbstverständlich gilt das Gesagte auch für die kanonischen Schriften, die in einigen, wenn auch nicht allen religiösen Überlieferungsgemeinschaften als die »Norma normans« aller religiösen Theorie und Praxis anerkannt sind. Auch die Leser dieser Texte müssen zu einer Lektüre angeleitet werden, die sie nicht zu Fachgenossen der gelehrten Theologie macht, die sich an den Diskussionen der Exegeten beteiligen, sondern den kanonischen Texten diejenige Funktion gibt, um derentwillen sie verfaßt worden sind: die Funktion, ihre Leser zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« (Röm 12,2) aufzurufen, durch die sie fähig werden, auf das an sie gerichtete Wort die angemessene Antwort des Glaubens zu geben. Dazu ist es nötig, diese Texte so zu lesen, daß dabei ihre traditions-begründende und zugleich traditionskritische Funktion deutlich wird (s. Band I, S. 294 ff.).

Für den »Lesemeister« biblischer Schriften, sei er im Übrigen Prediger, Lehrer, Leiter von Bibelkreisen, Referent auf Veranstaltungen der Erwachsenenbildung, entsteht daraus eine zweifache Aufgabe: Er wird seine Hörer zunächst darauf aufmerksam machen, auf welche Weise »Schrift« und »Tradition« zusammengehören – die Schrift als normativer Text und die Tradition, die sich nicht darin erschöpft, das überlieferte Wort nachzusprechen und auf neue Situationen »anzuwenden«, sondern dem Text den vorantreibenden Impuls entnimmt, kraft dessen das alte Wort stets neu gelesen sein will. Zugleich aber wird er seine Hörer daran erinnern, daß der Rekurs auf den normativen Text ihn zu einer Kritik der Rezeptionsgeschichte fähig macht: nicht nur weil frühere Leser in Vorurteilen befangen waren, die er, der kritische Leser von heute, durchschaut

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

und hinter sich gelassen hat, sondern vor allem, weil der normative Text eine Wahrheit enthält, die »größer« ist als die Antwort, die frühere Generationen – und er selbst! – auf ihn gegeben haben. Der normative Text erweist sich als die »Norma normans« der Überlieferung. Das schließt nicht aus sondern ein, daß die Überlieferung, als »Norma normata«, den Leser zu einem kritischen Urteil über seine eigenen Aneigungsversuche anleitet, indem er sich die Frage stellt, ob er hinter denjenigen Grad der Formatio Mentis zurückgefallen ist, der in den Rezeptionsbemühungen der früheren seinen Ausdruck gefunden hat.

Für den Leser biblischer Schriften bedeutet dies: Der Leser wird darauf aufmerksam, auf welche Weise der Text, als Norma normans der Überlieferung, auch Unzulänglichkeiten und Irrwege seiner Rezeptionsgeschichte deutlich macht und damit auch ihn selbst, den »Leser von heute«, immer wieder der Unzulänglichkeit seiner Aneignungsversuche überführt: Der normative Text erweist sich, als Vermittler des »je größeren« Anspruchs der von ihm bezeugten Wahrheit, auf eigentümliche Weise als »unerschöpflich«. Sooft seine Leser, die früheren wie die heutigen, ihn »verstanden« zu haben meinen, läßt er neue Bedeutungsmomente erkennen, die eine noch ausstehende »Umgestaltung des Denkens« erfordern; die »Bildung«, die der Leser im Umgang mit solchen Texten zu gewinnen sucht, ist ein stets unabgeschlossener Prozeß. Darum ist auch die Tradition, die diesen Text und seinen Anspruch an die Hörer weitergibt, kein bloß deponierter Schatz bewährter Ergebnisse des Textverstehens, sondern, als »Traditio viva«, ein zukunftsoffenes Geschehen.

Damit sind Lernziele vorgezeichnet, zu deren Erreichung die »Lesemeister« den Lesern solcher Texte verhelfen müssen. Es scheint, daß die Lesemeister normativer Texte der Rechtsgemeinschaft und der religiösen Überlieferungsgemeinschaft auf diese ihre Aufgabe deutlicher aufmerksam geworden sind als manche Lesemeister klassischer Texte der Literatur, die sich oft darauf beschränken, in historischer Rekonstruktion die Leser zu Zeugen der Weise zu machen, wie der Verfasser zu seinen Zeitgenossen gesprochen hat und von ihnen verstanden sein wollte. Juristen dagegen und vor allem Theologen stellten die Frage nach dem »Sitz im Leben«, d.h nach der Weise, wie der Text seinen normativen Anspruch in der Geschichte seiner Lesergemeinschaft zur Geltung gebracht hat und wie er ihn auch gegenüber dem Leser von heute nur geltend machen kann, sofern dieser sich aneignend und kritisch in diese Geschichte

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

der Lesergemeinschaft einordnet. Literaturwissenschaftler haben sich diese Einsicht, daß der Text von seinem »Sitz im Leben« her verstanden werden muß, erst spät und nur zögernd, zuweilen unter dem etwas irreführenden Titel »Soziolinguistik«, zueigen gemacht.

Christliche Lesemeister sind, geleitet von den problemanzeigenden Begriffen »Schrift und Tradition«, auf diese Aufgabe früher und deutlicher aufmerksam geworden. Aber nicht immer war ihnen hinlänglich bewußt, daß sowohl die Tradition als auch die Kritik an ihr, die unter Rückgriff auf die Schrift geschieht, auf Akten der eigenverantwortlichen Aneignung des überlieferten Wortes beruhen. Deshalb werden auch gegenwärtige Leser sich nur dann lernend und kritisch in die Überlieferungsgemeinschaft einordnen können, wenn sie zu einer solchen eigenverantwortlichen Aneignung befähigt sind. Denn die Tradition erschöpft sich nicht in der wortgetreuen Bewahrung des überlieferten Textes – so unerläßlich diese Treue zum Wortlaut auch ist und bleibt. Sie dokumentiert die Antworten, die immer neue Generationen auf den Anspruch des Textes und der in ihm bezeugten »größeren Wahrheit« gegeben haben. Denn auch der normative Text ist »Gotteswort im Menschenwort« (s. Band I, der hier vorgelegten Untersuchung) und verlangt deshalb, um als Vermittlungsgestalt dieser Wahrheit begriffen zu werden, der kritischen Auslegung. (Was man gewöhnlich und mit einem mißverständlichen Ausdruck »Bibelkritik« nennt, ist nicht Kritik am Wahrheitsanspruch des Textes unter Berufung auf die eigenen Einsichten des Lesers, sondern gerade Auslegung dieses Wahrheitsanspruchs, den nicht die Apostel und Propheten als Menschen, sondern das in der Entäußerungsgestalt menschlichen Wortes ergehende Gotteswort an seine Hörer richtet.)

Ein kritisches Verständnis der Überlieferung wird folglich nicht dadurch gewonnen, daß der Bibelleser von »heute«, aufgrund besserer Schulung seines Blicks, den »wahren Gehalt« der biblischen Schrift gegen die Mißverständnisse der Leser von »gestern« zur Geltung bringt, sondern dadurch, daß der jeweils »heutige« Leser den Vorgang der »Traditio viva« als einen Dialog begreift, in welchem der je größere Anspruch des Textes immer neu in der Knechtsgestalt der menschlichen Antwort zur Sprache gekommen ist. Der Lesemeister, der seine Zeitgenossen in solches Lesen Heiliger Schriften einüben soll, wird sie dazu anleiten müssen, den Dialog mit dem in diesen Texten bezeugten Gotteswort fortzusetzen, der jeweils »heute« nur geführt werden kann, weil alle Generationen der »früheren«

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihn geführt und immer neue Generationen zu neuen Partnern dieses Dialogs gemacht haben. Um ein solches Verständnis des spannungsreichen Verhältnisses von Schrift und Tradition möglich zu machen, werden die »Lesemeister« ihre Schüler dafür hellsichtig machen müssen, im normativen Text wie in seiner Rezeptions- und Auslegungsgeschichte diesen Dialog bezeugt zu finden und ihre eigene Aufgabe in der Reihe der Dialogpartner zu bestimmen und zu erfüllen.

Nicht nur der Text und die Aneignungsbemühungen seiner Leser, auch die Tätigkeit der Lesemeister hat einen »Sitz im Leben der Überlieferungsgemeinschaft«. Dieser ist nicht für alle Überlieferungsgemeinschaften der gleiche. Das Lesen klassischer Literatur und die Aneignung des Gelesenen als Moment der »Bildung« (Formatio Mentis) des Lesers ist in erster Linie eine intellektuelle Leistung; und wenn der Leser damit zugleich in die Überlieferungsgemeinschaft einer »Bildungstradition« eintritt, so kann auch dies in der Weise geschehen, daß er durch den Blick in deren Geschichte theoretische Kenntnis erwirbt, sich mit deren Zeugnissen lesend auseinandersetzt, ohne mit anderen Lesern in unmittelbaren Kontakt zu treten. Es kann hilfreich sein, einen solchen Text mit anderen gemeinsam zu lesen und sich über das Gelesene mit ihnen zu unterhalten; aber unerläßlich notwendig ist das nicht. Darum ist der »Sitz in Leben« für solches Lernen der Unterricht, für den es unwesentlich ist, ob er als Einzelunterricht oder in einer Gemeinschaft der Lernenden, z. B. in einer Schulklasse oder in einem literaturwissenschaftlichen Seminar, geschieht.

Dieser Hinweis kann dazu helfen, die besondere Aufgabe des Lesemeisters in religiösen Überlieferungsgemeinschaften deutlich zu machen, die sich von der Aufgabe rein literarischer Lesemeister unterscheidet. Der Eintritt in eine religiöse Überlieferungsgemeinschaft und die Aneignung der Überlieferungsinhalte erschöpft sich hier nicht darin, eine intellektuelle Leistung des Lesers zu sein, sondern wird als Folge einer freien Zuwendung des Heiligen verstanden, die dem Hörer und Leser wirksam zugesprochen werden muß – im Falle der jüdischen wie der christlichen Überlieferungsgemeinschaft als Folge einer »Erwählung«, die nur im wirkenden Wort an neue Generationen weitergegeben werden kann. Von den Schwierigkeiten, die daraus für die Ekklesia Israel entstehen, war an früherer Stelle schon die Rede. Nur durch eine freie Zusage göttlicher »Treue zu den Vätern« ist deren Erwählung überhaupt tradierbar geworden.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und auch die christliche Überlieferungsgemeinschaft verdankt ihren Fortbestand im Wechsel der Generationen dieser freien Treue Gottes zu den Väter. »Sicut locutus est ad patres nostros – Wie er gesprochen hat zu unseren Vätern«, singt deswegen die Mutter Jesu, wenn sie beschreiben will, was geschehen ist, wenn Gott »auf die Niedrigkeit seiner Magd geblickt« hat[73]. Eine wichtige Aufgabe des Lesemeisters besteht also darin, seinen Schülern bewußt zu machen, daß sie zu Erben der göttlichen Treue zu den Vätern werden, wenn sie dazu aufgefordert werden, das gelesene Wort als Anrede zu verstehen, die an sie gerichtet ist und sie zu ihrer eigenverantwortlichen Antwort herausfordert.

Der Eintritt in die christliche Überlieferungsgemeinschaft und die Aneignung der überlieferten Inhalte werden nur dadurch möglich, daß dem Leser der kanonischen Texte zugleich die göttliche Treue zu den Vätern zugesagt und deren Erwählung wirksam weitergegeben wird. Deshalb erreicht alle theoretische Unterweisung ihr Ziel nur, wenn sie auf jene besondere Situation bezogen bleibt, in der das wirkende Wort dieser Zusage und dieser weitergegebenen Erwählung gesprochen wird. Das aber ist in erster Linie die Situation der gottesdienstlichen Feier. Hier ist zugleich der primäre Ort für das Lesen kanonischer Texte, deren öffentliche Verlesung einen wesentlichen Bestandteil des christlichen Gottesdienstes bildet. Dem entspricht es, daß der primäre »Sitz im Leben«, an dem die christliche Unterweisung stattfindet und die Lesemeister ihre Tätigkeit ausüben, jene Art der Katechese ist, die auf den Empfang der Sakramente vorbereitet, und die Predigt, die mit der Spendung der Sakramente verbunden ist, insbesondere also die Tauf-Katechese und die Taufpredigt. Beispiele dafür finden sich schon im Neuen Testament, etwa in der Apostelgeschichte oder im Ersten Petrusbrief, der als literarischer Niederschlag einer Taufkatechese gilt.

Damit aber ist der Dienst der Lesemeister (und aller anderen Lehrer) in der Kirche auf den Dienst jener bezogen, die sich, nach einer Selbstbezeichnung des Apostels Paulus, »Diener Christi und Verwalter der Mysterien Gottes« nennen.

[73] Luk 1,55.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

d) Die »vertrauten Diener Christi und Verwalter der Mysterien Gottes«

Der Apostel Paulus hat seine eigene Aufgabe mit den Worten beschrieben: »So halte man uns für Diener (Hyperétai) Christi und Verwalter (Oikónomoi) der Geheimnisse (ton Mysteríon) Christi«[74]. Er beschreibt damit die Eigentümlichkeit seines apostolischen Amtes, das nach seiner Darstellung im wirksamen Zuspruch der göttlichen Vergebung (der »Diakonía katallagés«) seine wichtigste Aufgabe hat. Zum Verständnis dieser Selbstaussage des Apostels seien zunächst einige Hinweise auf die dabei verwendeten Vokabeln gegeben, weil dadurch deutlicher werden kann, auf welche Weise das apostolische Amt sich legitimiert und an welchen Maßstäben seine Ausübung kritisch zu messen ist.

α) Bemerkungen zur Wort- und Begriffsgeschichte

Für den Begriff des »Dieners« oder des »Sklaven« hält die griechische Sprache mehrere Termini bereit. Paulus bezeichnet sich zumeist als »Doúlos« (woraus übrigens hervorgeht, daß die heute üblich gewordene häufige Übersetzung von »Doulos« mit »Sklave« sprachlich nicht begründet ist. Es kann ein Ehrenname sein, »Doulos Christou« genannt zu werden, so wie auch der »Gottesknecht« der prophetischen Verkündigung kein Sklave, sondern ein freier Diener Gottes ist.) An mehreren Stellen nennt Paulus sich »Diákonos« (so vor allem im Zusammenhang der schon erwähnten »Diakonía« der Versöhnung). An dieser einen Stelle wählt er das Wort »Hyperétes«, das im Johannesevangelium mehrfach auch im Munde Jesu vorkommt, um die Jünger zu bezeichnen. Im Griechischen ist der »Hyperétes« derjenige Diener, der seinem Herrn zu ganz persönlichen Dienstleistungen zugeordnet ist, z. B. zum An-und Auskleiden, zur Körperpflege und zur Pflege im Krankheitsfall. Es ist wohl diese persönliche Zuordnung zu seinem Herrn, die Paulus an der zitierten Stelle für sich in Anspruch nimmt.

Die gleiche Vokabel kann im Griechischen auch verwendet werden, um den Dienst des Menschen an den Göttern zu bezeichnen. So definiert im Dialog »Euthyphron« der Dialogpartner des Sokrates die Frömmigkeit als »hyperetiké téchne«, als die Fähigkeit zum Dienst an den Göttern. Damit ruft er freilich die skeptische Gegenfrage des

[74] 1 Kor 4,1.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Sokrates hervor: »Zu welchen Werkes Bewirkung gebrauchen die Götter solche Hyperétai?«[75]. Wenn nun Paulus an mehreren Stellen die Diakonía an der Versöhnung, also den wirksamen Zuspruch des göttlichen Vergebungswortes, als die exemplarische Weise seines apostolischen Dienstes bezeichnet, dann darf man die eine Stelle, an der er sich »Hyperétes« nennt, wohl so verstehen: Das wirksame Wort der Sündenvergebung beruht auf dem besonderen, ganz persönlichen Dienstverhältnis, in dem er zu Christus steht. Dann könnte er die skeptische Frage des Sokrates, wenn man sie ihm vorgehalten hätte, in folgender Weise beantworten: Der Zuspruch der Sündenvergebung ist jener persönliche Dienst, jenes »Werk, zu dessen Bewirkung« sich Christus seines »Hyperétes« bedient.

Nun gebraucht Paulus an der zitierten Stelle neben dem Ausdruck »Diener (Hyperétes) Christi« noch den zweiten: »Verwalter (Oikónomos) der Mysterien Gottes«. Offensichtlich soll der zweite Ausdruck den ersten erläutern. Was dabei auffällt, ist der Plural »Mysterien«. In der überwiegenden Mehrheit der neutestamentlichen Stellen, und bei Paulus an allen außer dieser einen, wird der Ausdruck »Mystérion« im Singular gebraucht und bezeichnet dann, dem Sprachgebrauch der jüdischen Apokalyptik gemäß, jenen einen »geheimen Ratschluß« Gottes, der den gesamten Weltlauf bestimmt, aber erst am Ende der Tage offenbargemacht werden kann[76]. Die göttliche »Oikonomia« bezieht sich dann auf jene Gesamtordnung der Welt, vergleichbar einer alles umfassenden »Hausordnung«, die auf die Verwirklichung dieses einen Ratschlusses ausgerichtet ist. Bezeichnet also der Terminus »Oikonomía« die allumfassende Herrschaft Gottes über den Weltlauf, dann bleibt für menschliche »Oikónomoi« dabei kein Platz.

Der Plural »die Mysterien« dagegen wird an einigen Stellen im Danielbuch dazu verwendet, um einzelne Entscheidungen Gottes zu benennen, die der Realisierung dieses einen göttlichen Heilsplanes dienen (z. B. die Eroberung Babylons durch die Meder und Perser). Eine solche »Apokalyptik im Detail« liegt den neutestamentlichen Autoren fern, weil die eine und alles erfüllende Heilstat Gottes in Christi Tod und Auferweckung schon geschehen ist, sodaß es sich erübrigt, andere auf dieses Ziel gerichtete »mysteria« anzusagen. Und wiederum ist hinzuzufügen: Diese göttlichen Heilstaten kom-

[75] Platon, Euthyphron 13e.
[76] So z. B. Rom 11,25.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

men ohne menschliche Mithilfe zustande; für die Aussage, daß ein Mensch als »Oikónomos« dieser Heilstaten eingesetzt sei, fehlt insofern jeder Anlaß.

So liegt es nahe, den Doppelausdruck »Diener und Verwalter« als Bezeichnung eines umfassenderen Zusammenhangs zu verstehen, in den sich der »Dienst an der Versöhnung« als ein Spezialfall einordnet. Zum wirkenden Wort, mit dem der Apostel den Glaubenden die göttliche Vergebung zuspricht, treten, wenn diese Interpretation zutreffen sollte, andere wirksame Worte und Zeichenhandlungen, die »in persona Christi« gesprochen und getan werden, vor allem im Zusammenhang von Taufe und Herrenmahl. Denn auch diese Worte und Handlungen werden so verstanden, daß stets Christus der Taufende und der Spender seines Leibes und Blutes ist, während der dazu berufene und bevollmächtigte Mensch dieses Wirken Christi für die Gemeinde gegenwärtig und erfahrbar macht. »Ta mystéria« wären dann diese gottesdienstlich wirksamen Zeichen und Worte, die das Wirken Christi »re-präsentieren«, und die »Diener und Verwalter«, von denen ebenfalls im Plural gesprochen wird, wären in solchem Zusammenhang die »Re-Präsentanten« des Heilswirkens Christi.

Mit diesem Deutungsversuch würde freilich der Sprachgebrauch Pauli in die Nähe der griechischen Mysteriensprache gerückt, die die verschiedenen Formen der Einweihung in den lebenspendenden Tod eines Gottes ebenfalls »Mystéria« genannt hat. In diesem Sinne hat die spätere Kirche diesen Ausdruck verstanden, etwa wenn sie von der Feier der »Paschalia Mysteria« spricht und wenn sie die Feier von Taufe und Abendmahl als »Mystéria«, lateinisch »Sacramenta«, bezeichnet. Versteht man in diesem Sinne die »Hyperétai« und »Oikónomoi« als die Diener am gottesdienstlich wirksamen Wort und am Sakrament, dann bezeichnen die Begriffe, die Paulus verwendet, jenen Dienst, der später als Aufgabe der »Priester« bezeichnet wird – ein Ausdruck, den die frühe Christenheit durchweg vermeidet, vermutlich um den Dienst, der hier beschrieben werden soll, vom Erb-Priestertum der Juden und vom Staats-Priestertum der Griechen und Römer zu unterscheiden, deren »Priester« staatliche Beamte gewesen sind.

Diese Abgrenzung hat freilich eine andere Frage aufgeworfen: Die Übertragung von Ämtern auf dem Erbwege hat in religiösen Überlieferungsgemeinschaften die Funktion, den Vorrang der göttlichen Gabe vor aller menschlichen Leistung deutlich zu machen.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ehe die Träger dieser Ämter irgend etwas zu tun und zu leisten vermögen, sind sie durch ihre Geburt in ihre gottgegebene Vollmacht eingesetzt. Die göttliche Gabe geht aller menschlichen Leistung so voraus, wie das Sein, das immer Gabe ist, dem menschlichen Handeln vorausgeht. Dieser Gedanke durfte auch im Verständnis der Diener an der christlichen Überlieferung, die keine erblichen Ämter kennt, nicht verlorengehen. Und er hat in der späteren Entwicklung der Theologie seinen Ausdruck in der Lehre gefunden, daß Taufe und Ordination, die niemand sich selber spenden kann und die niemand durch eigenes Verdient erwerben konnte, dem Empfänger einen »Character ontologice inhaerens« verleihen, der all seinem Leisten, aber auch all seinem Versagen, in der Weise ermöglichend vorausliegt, wie das Sein dem Handeln.

β) Kriteriologische Folgerungen

Dieser Exkurs zur Wort- und Begriffsgeschichte schien nötig, um die Frage angemessen stellen zu können, wodurch die »Hyperétai« und »Oikónomoi« ihren Autoritätsanspruch gegenüber der Gemeinde legitimieren und an welchen Kriterien die Ausübung ihres Dienstes gemessen werden muß. Paulus gibt an der zitierten Stelle ein solches Kriterium an: »Das nämlich erwartet man von Verwaltern, daß ein jeder als treu befunden werde«[77]. Dieser Ausdruck, der zunächst von der Verwaltung materieller Güter hergenommen ist, ist auf den Dienst der hier erwähnten »Verwalter« anwendbar, wenn man darunter die »auftragsgemäße« Ausübung ihres Dienstes versteht. (Daß ein solches Verständnis des biblischen Begriffs »Verwaltung« möglich ist, zeigt sich im Sprachgebrauch der reformatorischen Theologen, wenn sie von der »rechten Verwaltung« der Sakramente sprechen. Denn damit ist keine bloß administrative Tätigkeit gemeint, sondern diejenige Ausübung des kirchlichen Dienstes, die dem »Mandatum Christi« gemäß ist.) »Auftragsgemäß« aber kann dieser Dienst nur unter zwei Bedingungen ausgeübt werden: Einerseits müssen von der gottesdienstlich versammelten Gemeinde diejenigen ferngehalten werden, deren Mitfeier den Gottesdienst zu einem Hohn auf die Versöhnung der Sünder machen würde, die Christus ihnen anbietet. Wer daher trotz vorheriger Ermahnung in seiner Sünde verharrt, den soll die Gemeinde »einstweilen dem Fleische

[77] 1 Kor 4,2.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nach dem Satan übergeben, damit er am Tage Jesu Christi dem Geiste nach gerettet werde«[78]. Der »Diener und Verwalter« übt so eine »Kirchenzucht« aus, in der er zugleich die Aufgabe der Priester am Tempel übernimmt, die »Tempel-Thora« auszusprechen, die die Bedingungen für die Teilnahme am Gottesdienst benennt[79]. Andererseits aber müssen die wirksamen Worte und Zeichenhandlungen mit hinlänglicher Deutlichkeit von magischen Praktiken unterschieden werden, durch welche Menschen für menschliche Zwecke über göttliche Kräfte zu verfügen versuchen. Positiv ausgedrückt: Das wirksame Wort und Zeichen muß dem göttlichen Heilswirken, das es repräsentiert, den Charakter von Gottes freier Tat wahren, die durch die freie Entscheidung des Menschen beantwortet wird. Exemplarisch kommt dies bei dem Zuspruch des göttlichen Vergebungswortes dadurch zum Ausdruck, daß zugleich mit diesem wirkenden Wort dem Hörer die Bitte Christi weitergesagt wird, die angebotene Versöhnung in einem freien Akt anzunehmen. »Wir bitten euch an Christi statt, laßt euch mit Gott versöhnen«[80].

Damit aber wird erneut jenes Bewährungskriterium zur Geltung gebracht, von dem im hier vorgetragenen Gedankengang schon mehrfach die Rede war. Auch jener Dienst, der im späteren kirchlichen Sprachgebrauch »priesterlich« genannt wird, muß daran gemessen werden, ob er die Glaubenden dazu fähig macht, sich das ihnen auf wirksame Weise vermittelte göttliche Wirken in Freiheit und Verantwortung anzueignen. Das Vergebungswort, um bei diesem ausgezeichneten Beispiel zu bleiben, wird dem Hörer nur »auftragsgemäß« zugesprochen, wenn es ihn dazu befähigt, ohne die Illusion »eigener Gerechtigkeit«, aber auch ohne die Resignation sittlicher Verzweiflung in der sittlichen Erfahrung den Willen Gottes zu erkennen und so die sittliche Haltung, die diese Erfahrung von ihm verlangt (die »Tugend«), als eine Gabe zu verstehen, die ihm von Gott selber, als »Frucht des Geistes«, geschenkt worden ist. Die an früherer Stelle beschriebene Transfiguration der sittlichen Erfahrung in eine religiöse kommt bei Paulus darin zum Ausdruck, daß er die »Listen von Tugenden«, die er aus der Lebens-Anleitung der Stoiker übernimmt, als eine Aufzählung von »Früchten des Geistes« deu-

[78] 1 Kor 5,4.
[79] Vgl. die mehrfach zitierte Psalmstelle »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen …?« – Ps 24,3.
[80] 2 Kor 5,20.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

tet, die dem geschenkt werden, der sich, durch das wirksame Versöhnungswort, zur Erfüllung des göttlichen Willens ermächtigt weiß.

Und so wird auch der Dienst der »Priester« daran gemessen, ob er diejenigen, denen er gilt, zur ebenso illusionslosen wie resignationsfreien sittlichen Erfahrung befähigt und für deren mögliche Transfiguration in eine religiöse Erfahrung von spezifisch christlicher Art hellsichtig gemacht hat.

e) Die Spezialisten der Auslegungskunst und der ihr entsprechenden Kunstlehre

Sowohl die »Lesemeister«, die die Glaubenden in den Umgang mit kanonischen Schriften einüben, als auch die »Diener Christi«, die jenes Heilswirken Gottes, das in diesen Texten bezeugt ist, in re-präsentativen, Gegenwart vermittelnden Worten und Handlungen den Glaubenden wirksam zusprechen, stoßen dabei auf Schwierigkeiten der Auslegung; sie bedürfen dabei deshalb der Hilfe derer, die darin eingeübt sind, Alternativen der Auslegung zu entdecken und zwischen ihnen auf argumentativ begründete Weise zu entscheiden. Dieses Bedürfnis hat im Laufe der Kirchengeschichte dazu geführt, daß ein eigener Stand der »Spezialisten der Auslegungskunst« entstand. Damit diese ihre Kunst nicht nur nach individueller Intuition, sondern auf methodisch gesicherte Weise ausüben können, müssen sie eine eigene »Kunstlehre der Auslegungskunst« entwickeln, vor allem um abschätzen zu können, was in möglichen Kontroversen der Auslegung »als Argument zählt«, d. h. als zureichender Grund für die Stellungnahme in solchen Kontroversen anerkannt werden kann. Schleiermacher hat beide Fähigkeiten, die »Kunst des Verstehens« und der zu solchem Verstehen führenden Auslegung, aber auch die dazu notwendige »Kunstlehre« als »Hermeneutik« bezeichnet. Die Fachleute der »Hermeneutik« in diesem doppelten Sinne sind die Theologen.

Deren Aufgabe ist spezifisch wissenschaftlicher Natur und folgt deshalb den eigenen Gesetzen der Wissenschaft. Und in der Erfüllung dieser Aufgabe machen sie von dem Methoden-Geschick und der Methoden-Reflexion anderer Wissenschaften Gebrauch, die es mit der Auslegung von Texten zu tun haben; sie lernen vor allem von den formalem und inhaltlichen Ergebnissen der Philologie und der Geschichtswissenschaft und den Reflexionen der auf diese Wissenschaften bezogenen Wissenschaftstheorie. Dennoch bleibt daran

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

festzuhalten: Sie haben es mit einer spezifischen Klasse von Texten zu tun, deren »Sitz im Leben« dadurch bestimmt wird, daß die Gemeinde der Glaubenden und ihre Mitglieder durch die Botschaft, die diese Texte ihnen übermitteln, zu einer Antwort des Glaubens herausgefordert werden sollen. Von dieser ihrer Funktion sind die Texte, die die Theologie auszulegen hat, bis in ihre grammatische Gestalt und die Semantik der in ihnen verwendeten Ausdrücke hinein bestimmt. Dem hat auch alle wissenschaftliche Auslegungskunst und Auslegungstheorie Rechnung zu tragen. Darum verfehlt die Theologie ihren Gegenstand, wenn sie den konstitutiven Bezug der Texte, die den Gegenstand ihrer Forschung bilden, zur Glaubensgemeinde aus dem Auge verliert. Das wissenschaftliche Argument dient, wenn es im theologischen Zusammenhang verwendet wird, der »Unterscheidung der Geister«, um die Gemeinde davor zu bewahren, einem irregeleiteten Verständnis des kanonischen Textes, beispielsweise dem Verständnis der »Enthusiasten«, anheimzufallen und auch dieses für »geistgewirkt« zu halten, während es in Wahrheit dem Wirken des Geistes zuwiderläuft. In diesem Sinne bleibt der Dienst am »geistlichen Sinn« der Schrift das Kriterium, an dem auch das wissenschaftliche Argument der Theologen zu messen ist. Auf diesem wesentlichen Bezug ihres Forschungsgegenstands zur Glaubensgemeinde beruht die »Kirchlichkeit« der Theologie. Diese wird ihr nicht durch kirchliche Aufsichts-Instanzen äußerlich abgenötigt, sondern ist ihr durch die Eigenart ihres Gegenstandes selbst auferlegt.

Aufgrund ihrer fachlichen Kenntnisse und Fertigkeiten können die Angehörigen dieses Berufsstandes gegenüber den Gemeindemitgliedern, aber auch gegenüber den Inhabern anderer kirchlicher Ämter, mit einem eigenen Autoritätsanspruch auftreten. Sofern aber dieser Autoritätsanspruch sich nicht darauf beschränkt, daß Nicht-Fachleute den Forschungsergebnissen dieser Spezialisten eine rein theoretische Anerkennung gewähren, sondern einschließt, daß die »schlichten Glaubenden«, aber auch die Lesemeister und die »Verwalter der Geheimnisse Gottes« sich in ihrem Glauben und in der Glaubensverkündigung an den Ergebnissen der Theologie orientieren sollen, bedarf dieser Autoritätsanspruch der Theologen eines besonderen Rechtfertigungsgrundes und unterliegt besonderen Bewährungsproben. Die Texte selbst sind, nach einem Worte Luthers, primär »nicht auf den Tisch des Gelehrten, sondern auf die Kanzel des Predigers gelegt«, d. h. in ihrer Gestalt wie in ihrem Gehalt von

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ihrer Funktion bestimmt, Gottes Heilswirken den Glaubenden zuzusagen und deren Antwort im Glauben hervorzurufen. Diese Eigenart der Texte hat zur Folge, daß jede Auslegungskunst und Auslegungstheorie ihren Gegenstand verfehlt, wenn sie dieser »oikodometischen« Eigenart der Texte nicht gerecht wird. Eine Theologie muß in diesem Sinne »erbauend« sein – was nicht mit einer gefühlsmäßig mißverstandenen »Erbaulichkeit« verwechselt werden darf –, oder sie weiß nicht, wovon sie handelt. Das bedeutet nicht, daß sie genötigt wäre, sich dem in Geschichte und Gegenwart jeweils herrschenden Glaubensverständnis kritiklos anzupassen. Wohl aber bedeutet es, daß sie den traditionsbegründenden und zugleich traditionskritischen Anspruch dieser Texte zur Geltung bringen muß; und das schließt ein, daß auch ihre Bemühung sich als ein Teil jenes Dialogs mit der in diesen Texten zur Sprache kommenden Wahrheit versteht, der in der Geschichte der Kirche stets wirksam gewesen ist und immer neu geführt werden muß[81].

Daraus ergeben sich Anfragen an die Theologie, die zugleich den Charakter von Legitimationskriterien haben: Geben die Spezialisten der Auslegungskunst den Lehrern des Bibel-Lesens und den Dienern an Wort und Sakrament Methoden an die Hand, um dem Text die verpflichtende und zugleich Zuversicht begründende Anrede an seine gegenwärtigen Hörer und Leser zu entnehmen, durch die diese unter Gottes Weisung und Zusage gestellt werden? Haben sie Kriterien entwickelt, anhand derer diese Diener am Wort entscheiden können, ob sie bei diesem Versuch nur irgendwelche nützliche »Anwendungsmöglichkeiten« in den Text hineinprojizieren, oder ob sie die wirkende Anrede, die im Hörer Glaube, Hoffnung und Liebe wekken kann, wirklich dem Text und seiner eigenen Intention entnommen haben? In der Sprache der bewährten und daher traditionell gewordenen Methoden-Diskussion gefragt: Gelingt es ihnen, den »Sensus historicus« des Textes mit dessen »geistlichem« Sinn zu verbinden, und zwar nicht im Sinne einer sekundären frommen oder auch bloß lebens-nützlichen Zusatz-Verwendung, sondern im Sinne einer Freilegung der vierfachen Funktion des Textes selbst?

Dazu könnte der an früherer Stelle geführte Nachweis hilfreich sein, daß jede sprachliche Äußerung neben ihrem Mitteilungssinn auch eine Selbstaussage des Sprechers (im Falle der Bibel also eine

[81] Vgl. R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Selbstaussage Gottes), einen Anspruch an den Hörer und eine Zusage an ihn impliziert, weil jede Erfahrung, die in solchen Texten bezeugt wird, diese Bedeutungsmomente konstitutiv in sich enthält (Vgl. Band I, S. 363 ff. und Band II 44–62 u. 75–187). Aber auch wer diesen Weg nicht für den geeigneten hält, wird daran festhalten müssen, daß alle Auslegungskunst und die ihr entsprechende Theorie (»Kunstlehre«) sich daran wird bewähren müssen, daß sie Wege findet, um die Eigenbedeutung dessen, was Gott in den wechselnden Situationen der Geschichte gesagt und getan hat, zu wahren, zugleich aber dem Text die Anrede und Zusage an den Hörer und Leser von heute zu entnehmen. Die Theologie kann sich von dieser Aufgabe nicht dispensieren, um ihre Erfüllung dem Geschick der Praktiker zu überlassen. Denn der Bezug zum Hörer, der zur Antwort des Glaubens gerufen werden soll, und zur Gemeinde der Glaubenden gehört zur Eigenart der Texte selbst; und deshalb wird die fachliche Auslegung des Textes diesen seinen »Sitz im Leben« nicht vernachlässigen dürfen.

f) Die »Nachfolger der Apostel« und das kirchliche »Lehramt«

Sucht man nach frühen Formen der Institutionalisierung der christlichen Überlieferung, dann fällt zunächst auf: Das früheste Organ dieser Überlieferung, das sich selbst als eine auf Nachfolge angelegte Institution verstand, ist das Kollegium »der Zwölfe« gewesen. Zeugnis dafür ist die Nachwahl eines neuen Mitglieds nach dem Ausscheiden des Judas Ischarioth[82]. Für dieses Gremium ist die Zwölfzahl der Mitglieder charakteristisch gewesen, wohl in Bezugnahme auf die zwölf Patriarchen der Ekklesia Israel. Aber gerade dieses Gremium hat in der weiteren Geschichte der Kirche keine Fortsetzung gefunden. Weitere Nachwahlen in das Gremium der »Zwölfe« fanden nicht statt. Neben den »Zwölfen« gab es jedoch andere Diener der Überlieferung, die »Apostel« hießen. Paulus und Barnabas waren Apostel, gehörten aber nicht zu den Zwölfen. Und ob die Zwölfe sich selber Apostel nannten, ist zweifelhaft. Der Ausdruck »die zwölf Apostel«, der im Neuen Testament an einigen Stellen vorkommt, könnte der Ausdruck einer späteren Identifikation beider Ämter sein, die erst entstehen konnte, als man die Mißlichkeit nicht mehr empfand, daß es nach diesem Sprachgebrauch nun zwei Arten von Apo-

[82] Apg. 1,23.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

steln gab: die »zwölf Apostel« und die »anderen Apostel«, z. B. Paulus und Barnabas.

Was nun Nachfolge fand und also institutionelle Züge annahm, war das Amt der Apostel, die wie Paulus und Barnabas zunächst als Wanderprediger auftraten, zugleich aber Aufgaben der Supervision von Gemeinden übernahmen, über deren Glauben, Moral und Gottesdienst sie wachten. Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß sie damit die Funktion jener »Sendboten« (Apostoloi) übernahmen, die im Auftrage des Hohen Rates jüdische Gemeinden in der Diaspora aufsuchten und dort gegebenenfalls gegen Fehlentwicklungen einschritten (s. o. S. 198 f.). Die »Nachfolger der Apostel« übernahmen von diesen vor allem die Aufgabe, den Consensus der Gemeinden im Verständnis des Glaubens zu sichern und gegen Irrlehrer aufzutreten (so schon der Verfasser des Zweiten Johannesbriefes in seinem Einschreiten gegen die »Verführer«, die die Fleischwerdung des Logos leugnen). Und bis heute ist die Ausübung des »kirchlichen Lehramts« die herausragende Aufgabe der Nachfolger der Apostel geblieben.

Die Bedeutung solcher Lehrentscheidungen für das Glauben und Leben der Christen ist an früherer Stelle am Beispiel des christologischen Dogmas deutlich gemacht worden (s. o. S. 474 f., vgl. 517). Gerade solche Beispiele zeigen: Auch die Glaubens-Entscheidungen der Nachfolger der Apostel (z. B. der in Nizäa versammelten Bischöfe) sind dazu bestimmt, von den Glaubenden aktiv angeeignet und zu bestimmenden Momenten ihrer eigenen Erfahrung gemacht zu werden. Auch hier kommt der Wahrheitsanspruch, den das Dogma zur Geltung bringt, nur dadurch »beim Hörer an«, daß er ihn zu seiner eigenverantwortlichen Antwort herausfordert, freilich ihn auch vor fehlgeleiteten Weisen dieser Antwort bewahrt. Das Dogma – und andere Äußerungen des »kirchlichen Lehramts« – dienen der heilschaffenden Wahrheit einer wirksamen Anrede und Zusage Gottes an die Glaubenden. Aber dieser Charakter der »Heilswahrheit« erschöpft sich nicht darin, zutreffende Informationen über göttliche Dinge weiterzugeben, sondern kommt darin zur Geltung, daß diese Wahrheit dem Menschen Wege zu dem von Gott gewirkten Heil eröffnet, die er nur zu gehen vermag, indem er auf die Botschaft seine eigenverantwortliche Antwort gibt.

Dazu ist gewiß die theoretische Richtigkeit der Glaubensaussage die unerläßliche Bedingung. Diese Bedeutung theoretischer Aussagen »in Glaubenssachen« verkannt zu haben, war der Irrtum jenes

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

»Fideismus« im Sinne von Sabatier, der meinte, »Glaubenssätze« seien intellektuelle Interpretamente der Glaubenserfahrung, auf die der, der diese Erfahrungen gemacht hat, auch verzichten könnte und tatsächlich in vielen Fällen ohne Schaden verzichtet, weil die Fragen, die sie beantworten, ihrerseits nur für »Intellektuelle« belangvoll sind. Dagegen ist festzuhalten: Es gibt theoretische Sätze, die nicht bestritten werden können, ohne daß dadurch auch die Erfahrungen, auf die der Glaubende sich berufen kann, fragmentarisch werden oder einer Fehlgestaltung anheimfallen. Dennoch bleibt bestehen: Wenn derartige theoretische Informationen auch die *unerläßliche* Bedingung der recht vollzogenen gläubigen Antwort auf Gottes Anrede sind, so sind sie doch nicht deren *zulängliche* Bedingung. Zur Heilswahrheit im vollen Sinne des Wortes wird die Wahrheit der Lehre nur durch ihre Beziehung zur Verkündigung als der wirksamen Ansage der gegenwärtig geschehenden göttlichen Zuwendung zum Menschen; und die Wahrheit der Verkündigung ist die Gestalt, in der das wirkende Wort Gottes selber den Menschen auf befreiende Weise unter seinen Anspruch stellt. Befreiend ist dieser Anspruch Gottes, indem er den Menschen erst in jene »Forma Mentis« versetzt, kraft derer er zu einer freien und eigenverantwortlichen Antwort auf dieses Wort fähig wird. Auf diese Weise bewährt sich auch die Wahrheit der Glaubenslehre und ihrer Sicherung durch die Entscheidungen des Lehramts dadurch, daß sie sich als eine »Schule der religiösen Erfahrung« erweist.

Daraus ergeben sich wiederum kritische Anfragen: Können die Organe des autoritativen Lehramts der Kirche deutlich machen, daß in jenen Alternativen, die sie entscheiden, wirklich das Heil oder Unheil der Hörer auf dem Spiele steht? Betreffen die Alternativen der Deutung, die hier zur Entscheidung stehen, wirklich die Bedingungen, von denen es abhängt, ob der Hörer den befreienden Anruf Gottes durch eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« angemessen beantworten kann? Sind sie also im vollen Sinne »Heilswahrheiten«, um derentwillen es legitim ist, die Hörer in ihrem Gewissen an die getroffenen Entscheidungen zu binden? Ein erhellendes Beispiel für eine Argumentation, die eine scheinbar nur theoretische Wahrheit als Heilswahrheit ausweist, ist die Argumentation des Apostels Paulus, der nachweist, daß die theoretische Wahrheit des Satzes »Jesus ist von den Toten auferweckt worden« und deshalb die Unwahrheit der entgegengesetzten Behauptung »Tote weckt niemand auf« die Bedingung benennt, von der die heilsvermittelnde

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Wirksamkeit des Vergebungswortes abhängt. Wenn niemand Tote aufweckt, »dann seid ihr noch in euren Sünden«[83]. Dies mag nur eine unter anderen Möglichkeiten sein, die Heilsbedeutung einer theoretischen Wahrheit nachzuweisen. Aber irgendeinen Nachweis dieser Art werden die Organe des kirchlichen Lehramts führen müssen, wenn sie glaubhaft machen wollen, daß sie für ihre noch so gut begründete theologische Lehrmeinung nicht voreilig »Heilsnotwendigkeit« unterstellen und dadurch die Glaubenden einem fremden Gesetz unterwerfen.

g) Das kirchliche Recht

Innerhalb der christlichen Kirche hat das Recht niemals diejenige Bedeutung erlangt, die ihm im Judentum oder auch im Islam zukommt. Es gibt für die Christen kein »inspiriertes Gesetzbuch des kirchlichen Rechts« (vergleichbar dem Koran); und der »schlichte Gläubige« wird nicht dazu angehalten, eine kirchliche Rechts-Schule zu besuchen und sich zu einem »kleinen Gesetzeslehrer« ausbilden zu lassen (wie der heranwachsende Jude dazu angehalten wird, einige Jahre lang eine Talmudschule zu besuchen, und bei der Mündigkeitsfeier als »Sohn des Gebotes« [Bar Mizwah] eine Probe seiner Fähigkeit ablegen muß, im Streit der Rechtsgelehrten eine begründete Meinung zu vertreten). Dennoch ist es in der Kirche zur Entwicklung eines eigenen Kirchenrechts gekommen, das sich von der staatlichen Gesetzgebung unterschied. Und dieses kirchliche Recht verlangt von den Gläubigen nicht nur Beachtung, sondern einen spezifisch religiös verstandenen Gehorsam.

Daß das Recht in der christlichen Überlieferungsgemeinschaft nicht den gleichen Rang erhielt wie in Judentum oder Islam, hängt mit jener Kritik am »Gesetz der Werke« zusammen, die vor allem von Paulus formuliert worden ist. Die Erfüllung von Gesetzes-Vorschriften ist, für sich genommen, kein Weg, um »heilswirksame Verdienste« zu erwerben. Aber dieser spezifisch paulinischen Kritik geht eine andere voraus, die bis zur Verkündigung Jesu selbst zurückreicht. Speisevorschriften, die vorwiegend dazu dienen, die Mahlgemeinschaft mit Götzendienern zu verhindern, verlieren hier ihre Bedeutung: Zwar bleibt das Verbot bestehen, mit den Götzendienern Kultmahlzeiten zu halten. »Ihr könnt nicht zugleich am Tisch des

[83] 1 Kor 15,12–17.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Herrn sitzen und am Tisch der Dämonen«[84]. Aber es ist nicht das bei diesen Mahlzeiten genossene Fleisch, das »unrein« macht, sondern die Intention, dabei zum »Genossen der Dämonen« zu werden[85]. Darum kann Paulus feststellen: Fleisch, das zwar aus heidnischen Opferfeiern stammt, aber von den Christen nicht dort genossen wird, sei für sich genommen unbedenklich, wenn es nicht den Mitglaubenden zum Ärgernis wird[86]. Und er befindet sich damit in Übereinstimmung mit Jesus selbst, der gesagt hat: »Nicht was zum Munde eingeht, macht unrein«[87]. Für die Christenheit ergab sich daraus die Folgerung: Speisevorschriften, die nicht nur die gottesdienstliche, sondern auch die profane Gemeinschaft mit den Heiden verhindern sollen, haben keine Verbindlichkeit mehr, es sei denn, sie dienen der sinnenhaften Veranschaulichung einer anderen »Reinheit«, die allein von der sittlichen Gesinnung abhängt. »Nur was vom Munde ausgeht, macht unrein«[88], nämlich »die bösen Gedanken, die zur Tötung von Menschen führen, zu Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falschem Zeugnis und Lästerung Gottes«[89]. Und ähnlich wie mit den Speisevorschriften verhält es sich mit Kleidervorschriften. Wenn sie vorwiegend dazu dienen, daß die Glieder einer partikulären Gruppe der Gesellschaft in der Zerstreuung unter fremde Völker sich gegenseitig erkennen, dann ist das Bestreben der Christen darauf gerichtet, nicht an ihren Kleidern, sondern an ihren Werken erkennbar zu sein, die nur als Früchte ihrer engen Gottesbeziehung verstanden werden können, »damit sie [die Menschen] eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen«[90].

So bleibt von den drei Hauptgebieten des jüdischen Gesetzes nur jene »Tempel-Thorah« in Kraft, die das moralische Verhalten zur Bedingung für die Teilnahme am Gottesdienst macht. »Wer darf hinauf zum Berge Gottes steigen? … Wer reine Hände hat und ein unschuldiges Herz«. Nicht positiv gesetztes Recht von der Art der Speise- und Kleidervorschriften, sondern die Gesetze der Moral sind das »Reinheitsgesetz« der Christen. Und die Aufgabe der Apostel und ihrer Nachfolger besteht darin, nicht nur über den rechten Glauben,

[84] 1 Kor 10,21.
[85] A. a. .O. 20.
[86] 1 Kor 8.
[87] Mt 15,11.
[88] Mt 15,10.
[89] Mt 15,18 f.
[90] Mt 5,16.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

sondern auch über die rechte Auffassung von der Sittlichkeit zu wachen, also, in einer späteren Ausdrucksweise gesagt, nicht nur »in rebus fidei«, sondern auch »in rebus morum« verbindliche Normen zu formulieren. Aber diese Fragen der Moral werden nicht dadurch zu »Heilsfragen«, daß zur Unterscheidung zwischen Gut und Böse *zusätzlich* zu den Kriterien der Vernunft noch göttliche Anordnungen geltend gemacht werden, sondern dadurch, daß die Befähigung, als Sünder in einer sündigen Welt das Gute zu tun, als Gabe des gnädigen Gottes verstanden und zugleich als Berufung der Glaubenden begriffen wird, wirksame Zeichen des göttlichen Heilswerkes zu setzen. Die Praxis des Christen muß diesem Auftrag gerecht werden; und die Zeichen, die er setzt, müssen dem, was sie bezeugen, angemessen sein. Die »Res Morum«, die gemeinsam mit den »Res Fidei« Gegenstand kirchlicher Lehrentscheidungen sind, gewinnen ihre spezifische Bedeutung daraus, daß sowohl die Handelnden als auch die, an denen sie tätig werden, für einander zu »Bildern«, d. h. zu erfahrbaren Gegenwartsgestalten, des heilswirksam leidenden Christus werden sollen (s. o. S. 410 f.)

Freilich bleibt bei aller Kritik an jenen Teilen der Thorah, die nicht allgemeine Gesetze der Moral, sondern spezielle Gesetze des Ritualrechts enthalten, ein Kriterium in Kraft, auf das an früherer Stelle hingewiesen wurde (s. o. S. 264 f.): Wenn die christliche Überlieferungsgemeinschaft den Anspruch erhebt, in der Botschaft von Jesu Tod und Auferweckung zugleich das Bekenntnis zu jener Treue Gottes weiterzugeben, mit der dieser sich an dem »Eid« festhält, den er »dem Vater Abraham geschworen hat«[91], dann muß sie auch an der Folgerung festhalten, die Paulus daraus gezogen hat. »Wir heben das Gesetz nicht auf, sondern geben ihm festen Bestand«[92]. Dies geschieht durch den Nachweis, daß das Gesetz – und mit ihm der Bundesschluß mit den Vätern, der in den Vorschriften des Gesetzes seine Konkretionen findet – auch durch den »Neuen Bund im Blute Jesu« nicht widerrufen, sondern zu seiner Fülle gebracht worden ist. Die Aufgabe aber, diesen Nachweis zu führen, kann nur erfüllt werden, wenn gezeigt werden kann, daß in denjenigen Aufträgen (entolaí – mandata), die Jesus seinen Jüngern erteilt und zu deren »Bewahrung« er sie aufgefordert hat, auch die Bestimmungen des Gesetzes zu ihrer Fülle gebracht worden sind. Alle Kritik am Ritualgesetz der

[91] Luk 1,37.
[92] Rom 3,31.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Juden kann sich nur dadurch legitimieren, daß ihr dieser Nachweis gelingt. »Wahrlich, ich sage euch, bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder Häkchen vom Gesetze vergehen, ehe alles geschehen ist. Wer also eines von diesen kleinsten Gesetzen aufhebt und die Menschen so lehrt, wird im Himmelreich der Kleinste genannt werden. Nur wer sie tut und so lehrt, der wird im Himmelreich groß genannt werden«[93]. Insofern verbleibt die christliche Überlieferungsgemeinschaft nicht nur im Allgemeinen und »in abstracto« in der Überlieferung der Ekklesia Israel, sondern macht sich auch »in concreto« durch ihre Rechtsordnung die Rechtsgeschichte der Ekklesia Israel zueigen, freilich auf eine kritische Weise: Sie mißt alle Details dieser Rechtsordnung daran, ob und inwieweit sie sich, bei der durch Jesu Tod und Auferweckung radikal veränderten historischen Situation, dazu eignen, dem »großen Gebot im Gesetz«, dem Gebot der Gottesliebe, die sich in der Liebe zum Nächsten bewährt, konkrete Gestalt zu geben.

Daß es, trotz aller Kritik am »Gesetz der Juden«, zur Ausbildung eines eigenen Kirchenrechts kam, das einerseits, als »gesetztes« Recht, sich von den als unveränderlich geltenden Normen des Sittengesetzes, andererseits vom positiven Recht der Staaten unterscheidet, ist zunächst aus historisch-kontingenten Gründen zu verstehen: Bei der Missionierung der Germanen und Slawen traf die Kirche ein höchst lückenhaft entwickeltes Recht dieser Völker an und sah sich verpflichtet, subsidiär dazu ein eigenes Recht anzubieten, das sich weitgehend am Römischen Recht orientierte; und ähnliche Verhältnisse sind immer wieder in der Missionsgeschichte aufgetreten. Für eine philosophische Betrachtung sind zwei andere Gründe für die Entstehung des Kirchenrechts bedeutsamer: Die Kirche entfaltete einerseits eine konkurrierende Gesetzgebung auf solchen Gebieten, auf denen ihr das jeweils geltende staatliche Recht unzulänglich erschien; und sie entwickelte auf dem Gebiet, das ihr wesentlich zugehört, ein eigenes Recht, das sie selbst in Zeiten des »Staats-Kirchentums« in wesentlichen Hinsichten nicht dem staatlichen Gesetzgeber überlassen wollte.

Dabei zeigt die konkurrierende Gesetzgebung der Kirche an, daß sie dem Recht einen Einfluß auf das moralische Bewußtsein und die sittliche Praxis der Rechtsgenossen zuschreibt, dem sie durch ihr an-

[93] Mt 5,18 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

ders geartetes Recht entgegenwirken möchte. Auch das Leben in einer Rechtsgemeinschaft hat Anteil an jener Formatio Mentis, die die Individuen für bestimmte Erfahrungen, vor allem sittliche, sensibel macht oder desensibilisiert. Beispiele gerade aus der jüngsten Rechtsgeschichte zeigen: Wenn der Staat, aus im Übrigen wohlerwogenen Gründen, darauf verzichtet, ein bestimmtes Verhalten, etwa die Abtreibung, unter Strafe zu stellen, entsteht alsbald die Meinung, an diesem Verhalten sei auch moralisch nichts auszusetzen, ja die Betroffenen hätten sogar einen moralischen Anspruch darauf, darin von den Mitgliedern der bürgerlichen Solidargemeinschaft unterstützt zu werden. Auch die Diskussion um die Wiederverheiratung Geschiedener wird nur verständlich, wenn man dabei die Sorge mitberücksichtigt, ein kirchlicher Verzicht auf Sanktionen, z. B. auf den Ausschluß vom Sakramentenempfang, werde alsbald die Meinung entstehen lassen, die »Zweit-Ehe« sei auch moralisch der »Erst-Ehe« gleichzubewerten. Mit solchen Überlegungen ist noch nicht entschieden, wie ein kirchliches Recht beschaffen sein müsse, das diese Sachverhalte regelt; aber es wird deutlich, daß Anlaß besteht, in solchen und anderen Fragen eine eigene konkurrierende Gesetzgebung der Kirche zu entwickeln. Das Recht hat, neben seiner genuinen Ordnungsfunktion, auch eine Aufgabe bei der Bildung der Fähigkeit, sittliche Erfahrungen zu machen, d. h. Erfahrungen, in denen der sittliche Anspruch entdeckt wird, den gewisse typisch wiederkehrende Lebenssituationen an uns richten.

Wichtiger für die Theologie, und darum auch für eine philosophische Einübung in sie, ist die Funktion, die dem kirchlichen Recht für die Kirche als eine spezifisch religiöse Überlieferungsgemeinschaft zukommt. Und hier gelten alle Ergebnisse, zu denen die hier vorgetragenen Überlegungen an früherer Stelle, bei der Betrachtung religiöser Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen, geführt haben. Auch das kirchliche Recht hat, wie das Recht aller religiösen Gemeinschaften, sein Zentrum im Kultrecht. Darum handelt das kirchliche Personenrecht vorwiegend davon, welche Aufgaben den Einzelnen durch bestimmte gottesdienstliche Handlungen übertragen werden, z. B. durch die Taufe, Firmung oder Ordination, welche Funktionen die solchermaßen »Initiierten« im Gottesdienst erfüllen und wie Amts-Anmaßung und Amts-Mißbrauch zu erkennen und abzuwehren seien. Entsprechendes ließe sich auch für das kirchliche Strafrecht und sogar für das kirchliche Sachenrecht zeigen, z. B. bei der Beschränkung des Rechts der Gemeinden, Gebäude oder Geräte

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

zu verkaufen, die zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt gewesen sind (so das »kanonische Veräußerungsverbot«).

In dieser Beziehung zum Gottesdienst liegt nun auch der spezifisch theologische Grund, von dem her das Kirchenrecht sich legitimiert. So ist, um nur das wichtigste Beispiel zu nennen, die Theologie der Sakramente – der Taufe, der Eucharistiefeier, der Ehe (wenn diese, wie in der Katholischen Kirche, als Sakrament gilt) und der Ordination – der wichtigste Legitimationsgrund, freilich auch der wichtigste Beurteilungsmaßstab für die kirchliche Gesetzgebung zum Personenrecht, aber auch zum Sachenrecht und sogar zum Strafrecht. Dem Ermessens-Spielraum des kirchlichen Gesetzgebers sind deswegen Grenzen gezogen, die durch die theologische Beschreibung des kirchlichen Dienstes, vor allem durch die Theologie der Sakramente, definiert werden. Freilich bleibt im Einzelfall nicht nur zu prüfen, ob der kirchliche Gesetzgeber diese Grenzen überschritten und damit dem von ihm gesetzten Recht die Legitimations-Grundlage entzogen hat; zu prüfen bleibt auch, ob er sich dort, wo er aus anderen – im Übrigen wohlerwogenen – Gründen eine bestimmte Novellierung des kirchlichen Rechts nicht wünscht, mit Recht auf Einsichten der Sakramenten-Theologie beruft, die seinem Ermessen entzogen sind. Es könnte ja geschehen, daß er dasjenige aus theologischen Gründen für unmöglich erklärt, was er nur aus wohlerwogenen rechtspolitischen Gründen vermieden sehen will. Daraus wird deutlich, daß auch die Entscheidung dieser Frage, die kritisch an den kirchlichen Gesetzgeber zu richten ist, Fragen des Glaubens berühren kann, deren Beantwortung das kirchliche Lehramt betrifft.

Fragt man nun nach Kriterien, an denen das kirchliche Recht zu messen ist, dann gilt zunächst das allgemeine Kriterium, das zu Beginn dieses Bandes der hier vorgelegten Untersuchung, im Blick auf Traditionen und Institutionen im allgemeinen, formuliert worden ist: Wie jede Rechtsordnung, so dient auch das Kirchenrecht der Aufgabe, die Tradition einer Überlieferungsgemeinschaft zu sichern. Das setzt voraus, daß das Recht nicht nur zur Befolgung seiner einzelnen Vorschriften anhält, sondern zugleich die Forma Mentis der Rechtsgenossen in einer Weise bestimmt, die diese befähigt, jene Erfahrungen zu machen, die im Lichte der Rechts-Überlieferung deutbar werden und so zugleich im Rückblick die Bedeutung dieser Rechts-Überlieferung neu zu begreifen. Nur so werden sie fähig, sich die Überlieferung, auch die des Rechts, aktiv anzueignen und so zu eigenverantwortlichen Gliedern der Rechtsgemeinschaft zu werden.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Das schließt ein, daß der Rechts-Tradition, wie jeder Tradition, zugleich jene weiterführenden Impulse entnommen werden, die auch die Innovation des Rechts als konkrete Gestalt der Überlieferungstreue verstehen lassen (s. o. S. 56 ff.).

Wenn aber das kirchliche Recht, wie jedes Recht einer speziell religiösen Überlieferungsgemeinschaft, der Beziehung zum Kultus seinen spezifisch religiösen Charakter verdankt, dann bedeutet dies auch, daß an die Organe des kirchlichen Rechts alle diejenigen Fragen zu richten sind, die oben an die »Oikónomoi« der Mysterien und an die Organe des kirchlichen Lehramts gerichtet worden sind (s. o. S. 492 u. 500 f.). Dazu kommt ein spezielles Bewährungskriterium: Wenn die kirchliche Rechtstradition auch das Recht der Ekklesia Israel zu seiner Fülle bringen soll, wird es ein Kennzeichen ihrer Legitimität sein, daß sie sich als fähig erweist, auch unter Christen jene »Freude am Gesetz« zu wecken, die für die »Gesetzesfrömmigkeit« Israels charakteristisch ist (s. o. S. 165 ff.).

h) Charismatiker und ihr Verhältnis zur kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft

Die christliche Überlieferungsgemeinschaft, so ist deutlich geworden, hat in theoretischer Hinsicht durch ihre Kritik am »Gesetz der Werke« ein sehr kritisches Verhältnis zum Recht gewonnen; ein Ausdruck dafür ist die Tatsache, daß es in der Kirche kein »inspiriertes Gesetzbuch des Kirchenrechts« gibt. In der Praxis aber hat sie ein sehr detailliertes Recht entwickelt und dessen Verbindlichkeit durch seine Beziehung zur Verkündigung und zur Glaubens- und Sittenlehre begründet. Ihr Verhältnis zu den Charismatikern scheint komplementärer Natur zu sein. Theoretisch wird deren Hochschätzung betont. »Löschet den Geist nicht aus; Prophetengaben verachtet nicht!«[94]. In der Praxis dagegen ist sie Charismatikern, wo sie auftraten, mit großer Zurückhaltung begegnet.

Das hängt damit zusammen, daß nach christlicher Überzeugung der Christus nicht nur der einzige König, Priester und Lehrer ist, sondern auch der Einzige, auf dem der Geist in seiner Fülle ruht und der deswegen, aufgrund seiner unmittelbaren Beziehung zum Vater, von diesem eine »Kunde« bringen konnte, die der »Überlieferung der Väter« nicht zu entnehmen war. »Niemand hat jemals Gott gesehen.

[94] 1 Thes. 5,19 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Der einzige Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht«[95]. Wer sich nach Jesu Tod und Auferweckung noch auf Visionen und Auditionen beruft (wie etwa Paulus dies wiederholt tut), darf nicht den Anspruch erheben, die Botschaft Jesu selbst durch irgendeine neue Botschaft zu ergänzen oder gar zu überbieten. Der Charismatiker ist entweder der getreue Ausleger der einen Botschaft, die Christus schon und auf unüberbietbare Weise gebracht hat, oder er ist ein Verführer, den die Gemeinde zurückweisen muß. »Wer euch ein anderes Evangelium verkündigt als wir es verkündet haben, der sei verflucht, auch wenn ich selbst es wäre oder ein Engel vom Himmel«[96]. Es ist bezeichnend, daß der Charismatiker Paulus dieses Kriterium an der zitierten Stelle nicht nur gegenüber anderen Predigern geltend macht, sondern auch gegen sich selbst. Und so sind auch in der Geschichte der Kirche auftretende Charismatiker immer wieder daran gemessen worden, ob sie sich in Übereinstimmung mit derjenigen Verkündigung und Lehre befinden, die auf »apostolische Überlieferung« zurückgeht und sich an ihr bewährt, oder ob sie, in beanspruchter Gott-Unmittelbarkeit, »neue Lehren« verkünden, die von dieser Überlieferung abweichen.

Ein weiteres Kriterium zur Beurteilung von Charismatikern hat ebenfalls schon Paulus aufgestellt: Sie sind daran zu messen, was sie zur »Auferbauung« der Gemeinde beitragen, sei es selbst und unmittelbar, sei es mit Hilfe von Interpreten, die ihr geistgewirktes Wort in eine Anrede übersetzen, die die Gemeinde verstehen und sich zueigen machen kann. »Wer daher in Zungen redet, der bete, daß es gedolmetscht werde«[97]. Das entspricht dem allgemeinen Kriterium, an dem in jeder religiösen Überlieferungsgemeinschaft die Charismatiker gemessen werden müssen: Der Charismatiker wird sich dessen bewußt werden müssen, daß er in seinem Anschauen und Denken – oft mehr, als er zunächst selber bemerkt – durch die Überlieferungsgemeinschaft geprägt ist, der er entstammt, und daß sein Auftreten auf diese Gemeinschaft in einer Weise zurückwirkt, die er verantworten muß (s. o. S. 59 ff.).

Das gilt auch für jene Sondergemeinschaften, die sich häufig um solche Charismatiker sammeln (s. o. S. 63 ff.). Sie können zu Spaltungen innerhalb der Überlieferungsgemeinschaft führen, ihr aber auch

[95] Joh 1,18.
[96] Gal 1,8 f.
[97] 1 Kor 14,13.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

wirksame Impulse zu ihrer »Erneuerung aus den Ursprüngen« vermitteln. Dadurch entsteht die Frage, auf welche Weise die Überlieferungsgemeinschaft ihnen Raum für die Entwicklung von Sonderformen ihrer Frömmigkeit geben kann, ohne dadurch gegen die Treue zu ihrer Überlieferung zu verstoßen. Für die Kirche ist in diesem Zusammenhang vor allem darauf hinzuweisen, daß Charismatiker nicht selten zu Ordensgründern geworden sind, und dies auch dann, wenn dies ursprünglich gar nicht ihre Absicht gewesen ist, und daß sie dann bemüht sein mußten, auch ihre besondere Weise des Glaubensverständnisses und der Glaubenspraxis überlieferungsfähig zu machen, d. h. zu institutionalisieren. Ausdruck dafür sind die Ordensregeln, die der Gemeinschaft gegeben werden – nicht selten gegen den Widerstand der charismatischen Gründerfiguren, die oft ein Mißbehagen dagegen empfinden, die Gabe des Geistes, »der weht, wo er will«, in der Rechtsform einer Regel an kommende Generationen weiterzugeben und damit zugleich ihrer eigenen charismatischen Autorität Grenzen zu setzen. Hier wie in anderen Fällen erweist sich das religiöse Recht auch als ein Schutz der Gemeinschaft vor dem Übergewicht solcher charismatischen Autoritäten, zugleich aber als eine Bedingung dafür, nicht nur die Weisungen des Gründers zu erfüllen, sondern innerhalb der Gemeinschaft eigene Verantwortung zu übernehmen und so zu deren aktiven Mitgliedern zu werden. Die Ordensregeln machen Funktionsnachfolge möglich, sodaß die Gemeinschaft den Tod ihres Gründers überdauern kann; und sie weisen den unterschiedlichen Mitgliedern der Gemeinschaft ihre je besonderen Aufgaben zu, die sie in eigener Verantwortung erfüllen können.

Für den christlichen Charismatiker verbindet sich mit diesem allgemein-religiösen noch ein speziell christliches Beurteilungskriterium. Weil Christus der einzige ursprüngliche Geistträger ist, und weil er in der Kraft seiner Auferstehung diesen Geist, der »auf ihm ruhte«, der Kirche als ganzer und jedem ihrer Glieder mitgeteilt hat, darf auch der Charismatiker, um seine Berufung richtig zu verstehen, die Geist-Begabung nicht als ein Privileg in Anspruch nehmen, durch das er sich über die »schlichten Gläubigen« erhebt. Unbeschadet der innovatorischen Impulse, die von ihm ausgehen, und ohne Minderung der Autorität, die er deshalb für sich in Anspruch nehmen kann, wird sein Wirken daran gemessen werden müssen, inwieweit er diejenigen, an die er sich wendet, zu einer Antwort auf seine Anrede fähig macht, die sich zu einem Dialog unter »Geistbegabten«

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

entfaltet, sodaß diese fähig werden, »als Geistbegabte gemeinsam mit Geistbegabten zu beurteilen, was des Geistes ist«[98]. Das aber wird nur möglich, wenn es ihm gelingt, seine Hörer zu eigenen Erfahrungen vom Wirken des Geistes zu befähigen, aufgrund derer sie auf sein geistgewirktes Wort eine nicht weniger geistgewirkte Antwort zu geben. Und so bewährt sich auch mit Bezug auf den christlichen Charismatiker das nun schon mehrfach formulierte Beurteilungskriterium: Auch er kann seinen Auftrag nur erfüllen, indem sein Wirken für seine Hörer zu einer »Schule der Erfahrung« wird, kraft derer sie zu seinen eigenverantwortlichen Dialogpartnern und zu eigenständigen Zeugen für die Wahrheit der von ihm neu gedolmetschten Glaubens-Überlieferung werden.

i) Ein Rückblick

An alle Inhaber kirchlicher Dienstämter ist also eine zweifache Frage zu stellen: Wird deutlich, daß ihr Anspruch, in persona Christi zu sprechen und zu handeln, die Selbstlosigkeit ihres Dienstes zum Ausdruck bringt und nicht in eine Eigenmacht umschlägt, die sich, um sich desto wirksamer durchzusetzen, auf einen Auftrag Christi beruft? Die demütige Aussage »Das verlange nicht ich, sondern Christus, der durch mich spricht« kann, oft unbemerkt, zum Deckmantel eines solchen »fromm verkleideten« Durchsetzungswillens werden. Und wird deutlich, daß sie, in persona Christi sprechend und handelnd, jene im wörtlichen Sinne »hervor-rufende«, in die Fähigkeit zur Antwort hinein-rufende Anrede Christi vermitteln, die der Hörer nur beantworten kann, indem er durch diese Anrede zugleich zum eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit gemacht wird?

Wenn die Aufgabe der christlichen Überlieferung und ihrer Institutionalisierung in der Kirche darin besteht, ihre Mitglieder zu aktiver Mitgliedschaft zu qualifizieren, und wenn dies nur durch eine Formatio Mentis geschehen kann, durch die sie zu Erfahrungen fähig werden, in deren Lichte sie »Rechenschaft von ihrer Hoffnung« geben können, dann richten alle soeben formulierten kritischen Anfragen sich nicht nur an die Inhaber kirchlicher Leitungsämter, sondern zugleich an jedes ihrer Mitglieder. Sind sie, in aller Unterschiedlichkeit ihrer Aufgaben, zu einem Glaubenszeugnis fähig geworden, das sie nicht dazu verführt, nach innen und außen »ihre eigene Gerech-

[98] 1 Kor. 2,13.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

tigkeit aufzurichten« und diese in der Anklage gegen die »jeweils anderen« zum Ausdruck zu bringen? Diese Selbstgerechtigkeit kennt verschiedene Formen, z. B. die heute beliebte Anklage gegen die Inhaber kirchlicher Leitungsämter, die »immer noch nicht eingesehen haben, was den schlichten Gläubigen offenkundig ist«, aber auch die Anklage kirchlicher Amtsträger gegen den Willen der Gläubigen zu eigenverantwortlicher Zeugenschaft, der unter den Verdacht gestellt wird, das eigene subjektive Gutdünken über die kirchlich vermittelte Heilswahrheit zu stellen. Im Austausch solcher Anklagen mögen nützliche Warnungen in beiderlei Richtung enthalten sein. Aber sie verfehlen den Grund ihrer möglichen Berechtigung, wenn sie nicht von der selbstkritischen Anfrage an jedes Mitglied der kirchlichen Gemeinschaft getragen sind: Ist es uns gelungen, im eigenen, verantwortlichen Glaubenszeugnis und in der verantwortlichen Erfüllung unseres je besonderen Auftrags in der Kirche das eine Zeugnis Christi weiterzugeben, der allein der »wahre Zeuge« ist?

In diese selbstkritische Anfrage, die die Kirche als ganze und jedes ihrer Glieder betrifft, wird auch der sich einbeziehen müssen, der eine Ekklesiologie vorträgt oder eine »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie« versucht. Jede Lehre von der Kirche und jede philosophische Bemühung um die Einübung in eine Weise des Denkens, durch die eine solche Lehre von der Kirche erst möglich wird, steht unter der Anfrage: Trägt sie dazu bei, die Glaubenden zu jener Antwort auf die Glaubensbotschaft zu befähigen, in der Christi befreiendes und verpflichtendes Wort für immer neue Hörer zur Sprache gebracht wird? Befähigt sie die Glaubenden zu dem mutigen und zugleich selbstlosen Dienst an der Re-präsentation der göttlichen Anrede an die Menschen, die der Kirche als Institution und allen ihren Gliedern aufgetragen ist? Die Leser dieses Versuches einer »Philosophischen Einübung in die Ekklesiologie« mögen selbst beurteilen, ob und innerhalb welcher Grenzen die hier vorgetragenen Überlegungen diesem Auftrag gerecht geworden sind.

Achtes Teilergebnis

Die christliche Botschaft bedarf, um überlieferungsfähig zu sein, der gleichen institutionalisierten, d. h. auf Funktionsnachfolge angelegten Dienste und Ämter, die auch für jede andere religiöse Überlieferungsgemeinschaft notwendig sind. Und hier wie in allen anderen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Fällen haben diese die Aufgabe, die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft durch eine entsprechende Formatio Mentis zur freien Aneignung des Überlieferungsgutes zu befähigen und sie damit zu eigenverantwortlichen Zeugen für deren Wahrheit werden zu lassen. Das geschieht – hier wie in jeder Überlieferungsgemeinschaft – dadurch, daß die Überlieferungsgenossen zu spezifischen Weisen der eigenen Erfahrung fähig werden, die sie im Lichte der Überlieferung verstehen lernen, sodaß sie auch umgekehrt den Bedeutungsgehalt der Überlieferung im Lichte der eigenen Erfahrung neu erfassen. An der Erfüllung dieser Aufgabe ist daher auch die christliche Überlieferung mitsamt all ihren Organen zu messen.

Der Erfüllung dieser Aufgabe treten jedoch für die Gemeinschaft der Glaubenden spezifische Schwierigkeiten entgegen. Überlieferung ist nur notwendig, weil über Jesu Tod und Auferweckung hinaus »die Geschichte noch weitergeht« und ihre Vollendung noch vor sich hat. Andererseits ist, nach der Überzeugung der Glaubenden, die Geschichte Gottes mit seinem Volk, ja mit der gesamten Menschheit in Jesu Tod und Auferweckung zu ihrer unüberbietbaren Fülle gelangt. Die Geschichte »post Christum passum et resuscitatum« und damit die Notwendigkeit einer christlichen Überlieferung erweisen sich so als eine Folge der »Verzögerung« der Wiederkunft Christi, die von den ersten Zeugen der Botschaft nicht erwartet worden war. Und die Institutitonalisierung dieser Überlieferung in der Kirche trägt die Paradoxien dieser Parusieverzögerung an sich. Es kann, über Christus hinaus, keinen König oder Priester, keinen Propheten oder Lehrer mehr geben. Darum hat Christus seinen Jüngern verboten, sich mit diesen Namen nennen zu lassen. Und doch kann die Botschaft des Evangeliums ohne derartige institutionalisierte Ämter nicht weitergegeben werden. Der dadurch entstehende Widerspruch kann nur dadurch aufgelöst werden, daß alle Organe der christlichen Überlieferung »in persona Christi« sprechen und handeln, d. h. dessen alleinige Wirksamkeit für die Glaubenden gegenwärtig und erfahrbar machen.

Es ist nun diese »Repraesentatio Christi« durch den Dienst der Kirche, durch welche die Glaubenden zu spezifischen Weisen eigener Erfahrung befähigt werden und so zu eigenverantwortlichen Zeugen für ihre Wahrheit werden können. Das gilt zunächst und vor allem für die sittliche Erfahrung, vor allem für die, die in der Begegnung mit dem notleidenden Nächsten gemacht wird. Der Glaubende wird fähig, im notleidenden Nächsten »Christus zu sehen«, d. h. die Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

genwarts- und Erscheinungsgestalt, in welcher Christus selbst ihn unter seine Anrede stellt und zu Werken der Liebe verpflichtet. Aber auch der Helfende selbst wird für den, dem er sich zuwendet, zur Gegenwarts- und Erscheinungsgestalt Christi, der allein fähig ist, dem Leidenden zugleich mit der Linderung physischer Not die heilschaffende Liebe Gottes zuzuwenden. So werden der Notleidende und sein Helfer je auf ihre Weise zum »Bild Christi«, das jeder von ihnen im anderen zu entdecken vermag.

Auf diese Weise wird es dem Glaubenden möglich, den Dienst am Nächsten, zu dem er sich in der sittlichen Erfahrung aufgerufen weiß, illusionslos und resignationsfrei zu vollziehen: Er wird durch die christliche Botschaft frei von der Illusion, in »eigener Gerechtigkeit« und durch die Effektivität seiner »Werke« die Gerechtigkeit Gottes in dieser Welt durchzusetzen; er ist aber aufgrund dieser Botschaft auch vor der Resignation bewahrt, die sich sonst unvermeidlich einstellen müßte, wenn er sich Rechenschaft davon gibt, daß er als Sünder in einer sündigen Welt weder das geeignete Subjekt des Heilswirkens ist noch in dieser Welt die geeigneten Mittel findet, um das Heil Gottes wirksam herbeizuführen. Nur als »Bild« (erfahrbare Gegenwartsgestalt) des göttlichen Wirkens kann der Mensch auch seinerseits in seinem Sprechen und Handeln neue »Bilder« (wirksame Zeichen) dieser göttlichen Gegenwart setzen.

Auf diese Weise wird die christliche Botschaft – und insbesondere die in jüngerer Zeit wieder viel diskutierte »Rechtfertigungslehre« – zu einer Schule der illusionslosen und resignationsfreien sittlichen Erfahrung. Gelingt den Organen der christlichen Überlieferung die Erfüllung dieser Aufgabe, dann befähigen sie die Glaubenden, auch in den Inhalten anderer Erfahrungsarten, z. B. der ästhetischen Erfahrung und sogar in der wissenschaftlichen Empirie, deren Bedeutungsmomente unverkürzt zu erfassen und sie als Weisen der Begegnung mit der befreienden und zugleich verpflichtenden Anrede Gottes zu begreifen. Auf diese Weise leistet die christliche Überlieferung eine Formatio Mentis der Glaubenden, kraft derer diese auf ihren verschiedenen Erfahrungsfeldern fähig werden, die eigene Erfahrung im Lichte der Überlieferung zu verstehen und umgekehrt die Überlieferung im Lichte der eigenen Erfahrung zu begreifen. So werden sie, in der durch ihre eigenen Erfahrungen erworbenen Kompetenz, zu eigenverantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Überlieferung. Gelingt jedoch den Organen der christlichen Überlieferung die Erfüllung dieser Aufgabe nicht, dann schlägt die erwähnte For-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

matio Mentis, oft unbemerkt, in eine Deformation um, die die Hörer der Botschaft stumm und zur eigenverantwortlichen Antwort unfähig macht.

Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist die christliche Überlieferungsgemeinschaft auf den Dienst der Theologen angewiesen, die die normativen Zeugnisse der christlichen Überlieferung so auslegen, daß der Hörer zu solcher Aneignung fähig und zugleich vor Mißverständnissen des Wortes bewahrt wird, das diese Überlieferung ihm zuspricht. Die dazu nötigen Auslegungshilfen (Interpretamente) kann die Theologie in wichtigen Hinsichten der Philosophie entnehmen, näherhin der Transzendentalphilosophie. Diese legt teils, als allgemeine Transzendentalphilosophie, die Bedingungen frei, ohne die keine Erfahrung zustandekommt; teils benennt sie, als spezielle Transzendentalphilosophie, die besonderen Bedingungen spezieller Arten von Erfahrung. Als allgemeine Transzendentalphilosophie gibt sie an, wovon es abhängt, ob es gelingt, subjektive Erlebnisse (darunter auch religiöse) in Inhalte objektiver Erfahrung zu transformnieren. Als spezielle Transzendentalphilosophie kann sie zeigen, von welcher Art der Kontext ist, innerhalb dessen sowohl die auf normative Weise bezeugten Erfahrungen, von denen die religiöse Überlieferung spricht, als auch diejenigen, zu denen die Mitglieder der Überlieferungsgemeinschaft befähigt werden sollen, sich von bloß subjektiven Bekundungen »religiöser Bewußtseinszustände« unterscheiden lassen. Auf solche Weise trägt eine solche Transzendentalphilosophie dazu bei, Theologie von Psychologie zu unterscheiden – sei es von einer Psychologie der »Offenbarungszeugen«, sei es von einer Psychologie der »Hörer des Wortes«.

Eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie kann darüber hinaus deutlich machen, auf welche Weise einerseits jede Erfahrung einen geordneten Kontext des Anschauens und Denkens voraussetzt, wenn die Transformation von Erlebnissen in Erfahrungen gelingen soll, auf welche Weise aber andererseits Inhalte der Erfahrung verändernd auf die Struktur dieses Kontextes zurückwirken und so eine »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« verlangen und zugleich möglich machen. Auf solche Weise wird der einzelnen Erfahrung ihre unverkürzte Eigenbedeutung gewahrt und der Gefahr entgegengewirkt, daß eine transzendentale Reflexion auf die *Bedingungen* der Erfahrung in den Versuch umschlägt, die *Inhalte* der Erfahrung aus apriorischen Gründen zu deduzieren und so auch die *Zeugnisse* der Erfahrung als bloße Beispiele zur Veranschaulichung apriorischer

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Einsichten zu gebrauchen. Da auch die Theologie von dieser Gefahr nicht frei ist, kann eine so verstandene Transzendentalphilosophie dazu beitragen, der Theologie – und durch sie vermittelt aller Auslegung der christlichen Botschaft – den Charakter einer »Schule der Erfahrung« zu wahren.

Aus der Aufgabe, Schule der Erfahrung zu sein, ergeben sich Legitimationsgründe, aber zugleich auch Bewährungsproben der christlichen Überlieferung und ihrer Organe.

Die Transfiguration des Menschen (z. B. des Notleidenden und seines Helfers) in ein »Bild« Christi wird nicht in rein theoretischer Reflexion gewonnen, sondern ist eine Folge jener »Gestaltgemeinschaft mit Christus«, die dem Menschen im wirkenden Wort der Verkündigung, im ebenso wirkenden Wort der Vergebungszusage und in den wirksamen Zeichenhandlungen des Gottesdienstes, vor allem in Taufe und Herrenmahl, zugesprochen wird. Dem entspricht es, daß in der Geschichte der Kirche sich das Hören des in Vollmacht gesprochenen Wortes und die Feier der Sakramente als unentbehrliche Weisen erwiesen haben, wie die christliche Überlieferung zugleich als Schule der Erfahrung an den Glaubenden wirksam geworden ist. Darum gehört das gottesdienstliche Kerygma, das als gegenwärtig geschehend ansagt, was in der gottesdienstlichen Anamnese berichtet wird, zu den entscheidenden Mitteln der Schule christlicher Erfahrung. Insbesondere Heiligenviten geben davon deutliches Zeugnis.

Andererseits können Verkündigung und Sakramentsfeier auf solche Weise mißverstanden werden, daß damit auch die christliche Erfahrung auf irreführende Weise gedeutet wird und damit zugleich, schon als Erfahrung, auf chrarakteristische Weise mißlingt. Das kann an den Irrlehren der Christologie, am »Monophysitismus«, aber auch am »Arianismus« auf besonders deutliche Weise aufgewiesen werden. (Vgl. dazu den Zusammenhang zwischen der christologischen Lehrentscheidung des Konzils von Nizäa und seinen Anordnungen zur Pflege der Kranken in Kathedral-Hospitälern.) Deshalb erweist sich auch das Dogma, vor allem das christologische, als unentbehrlich, wenn die christliche Überlieferung ihre Aufgabe als Schule der Erfahrung erfüllen soll.

Daraus ergeben sich freilich auch kritische Anfragen an die Organe der christlichen Überlieferung. Wird in ihrer Tätigkeit deutlich, daß sie, in persona Christi sprechend und handelnd, dem Hörer die befreiende und zugleich verpflichtende Anrede Christi vermitteln, die ihn zur eigenständigen Antwort befähigt und ihn so zum eigen-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

verantwortlichen Zeugen für die Wahrheit der Botschaft werden läßt? Diese kritische Anfrage richtet sich an alle Diener am Wort, an die Sprachlehrer des Gebets, die Vorbeter in der Gemeinde, die »Diener der Mysterien Gottes«, aber auch an die Inhaber des kirchlichen Lehramts. Sogar die Gestaltung des kirchlichen Rechts und seines Einflusses auf die Forma Mentis der Glaubenden, insbesondere auf ihre Befähigung zur religiös verstandenen sittlichen Erfahrung, und das Wirken von Charismatikern in der Kirche ist an diesem Kriterium zu messen. Denn deren besondere Geist-Begabung muß in ihrem Verhältnis zu jener Gabe des Geistes gesehen werden, die allen Glaubenden von Christus verliehen ist. Recht und Charisma dienen gemeinsam der Aufgabe, die Glaubenden zu jenem Dialog fähig zu machen, in welchem diese »als Geistbegabte gemeinsam mit Geistbegabten beurteilen können, was des Geistes ist«[99].

Es handelt sich deshalb nicht um Anfragen solcher Art, daß sie in gegenseitigen Vorwürfen der »Laien« gegen die »Amtsträger«, aber auch der Inhaber kirchlicher Ämter gegen die auf ihre Eigenverantwortung pochenden Laien ihren angemessenen Ausdruck finden könnten, sondern in erster Linie um Anfragen, die jedes Mitglied der kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft selbstkritisch an sich selber zu richten hat. Ist es jedem von ihnen gelungen, im eigenen, verantwortlichen Dienst und in der Erfüllung seines je besonderen Auftrags in der Kirche das eine, heilswirksame Zeugnis Christi weiterzugeben, der allein der »wahre Zeuge« ist? Diese Frage richtet sich auch an die Vertreter der Theologie und sogar an Philosophen, sofern sie sich vornehmen, ihre Leser in eine Weise des Denkens einzuüben, die notwendig ist, wenn Auftrag und spezifische Eigenart der kirchlichen Überlieferungsgemeinschaft und ihrer Organe angemessen verstanden werden sollen.

[99] 1 Kor 2,13.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Ein Ausblick: Der theologische Begriff des »Universale Sacramentum Salutis« – Ausdruck des Übergangs von der Christologie zur Ekklesiologie

Die vorangehenden Bände der hier vorgelegten Untersuchung wurden mit einem »Ausblick« abgeschlossen, der sich auf ein Gebiet bezog, das jenseits der Zuständigkeit des Philosophen liegt. Dieser Ausblick war jedesmal von der Hoffnung geleitet, daß philosophische Überlegungen auch der Theologie neue Perspektiven für die Behandlung ihrer Probleme aufschließen können.

Der Erste Band hat in seinem Zweiten Teil »Gotteswort im Menschenwort« unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten die Eigenart des religiösen Wortes, die Bedeutung normativer Texte für religiöse Überlieferungsgemeinschaften und die Aufgaben ihrer sachgerechten Auslegung beschrieben. Dieser Band endete mit einem Ausblick auf die theologischen Begriffe von »Geist« und »Inspiration« (s. Band I, 429–435). Der Zweite Band »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« behandelte unter transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten die Frage nach dem spezifischen Gegenstandsbezug des Sprechens von Gott, dem Verhältnis solchen Sprechens zur religiösen, aber auch zur profanen Erfahrung und die Frage nach Kriterien, die sich daraus für das Sprechen von Gott ergeben. Er endete mit einem Ausblick auf das theologische Programmwort »Credere Deum Deo et in Deum« (s. Band II, 413–426). Dieser Dritte Band der hier vorgelegten Untersuchung hat unter dem Titel »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie« unter transzendentalphilosophischen und zugleich geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten die Eigenart und Funktion religiöser Überlieferungen, ihrer Institutionalisierung und ihrer Organe beschrieben und auch die Verkündigung von Jesus als dem Christus in diesen Zusammenhang eingeordnet. Auch er soll mit einem Ausblick auf die Verwendung eines theologischen Begriffs abgeschlossen werden: des Begriffs »Universale Sacramentum Salutis«.

Dieser Begriff kann, wie sogleich zu zeigen sein wird, als ein »Christus-Titel« verstanden werden, der die besondere Sendung des

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Christus in der Geschichte anzeigt. Das Zweite Vatikanische Konzil dagegen hat ihn zur Bezeichnung der Kirche verwendet. In beiderlei Verwendungen ist dieser Begriff, unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten, aus zwei Gründen von Interesse: Einerseits beschreibt er den Ort, den der Christus (und sekundär auch die Kirche) in der Geschichte Gottes mit den Menschen einnimmt, näherhin in der Geschichte der »Ekklesia Israel«. Das »Heilszeichen« zeigt die Krisis dieser Geschichte an und zugleich den Weg, der zu ihrer Überwindung führt. Andererseits enthält dieser Begriff die theologische Antwort auf die Frage: Auf welche Weise kann die unverwechselbar historische Identität einer Person (in diesem Falle des Christus) und die Partikularität einer konkreten historischen Überlieferungsgemeinschaft (in diesem Falle der Kirche) mit dem Anspruch auf universale Bedeutung zusammengedacht werden? Auch in diesem Falle besteht die Absicht darin, zu prüfen, ob eine philosophische »Einübung« Perspektiven aufschließen kann, die auch der Theologie dazu dienen können, Klarheit über ihre eigenen Aufgaben zu gewinnen.

1. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zunächst seien die entsprechenden Äußerungen des Konzils in Erinnerung gerufen. Das Dokument, das die Feier der Liturgie betrifft, die Konstitution »Sacrosanctum Concilium«, nennt die Kirche das »Sacramentum *Unitatis*« und meint damit zunächst die Einheit der Kirche selbst, die in der Feier der Liturgie »sichtbar gemacht« und zugleich »wirksam vollzogen« wird[1]. Die Konstitution »Lumen Gentium«, in der das Selbstverständnis der Kirche dargelegt werden soll, nennt diese das »Universale Sacramentum *Salutis*« und versteht dieses als eine Gestalt eschatologischer Antizipation. Die Kirche *setzt* nicht nur »bis zum Ende der Zeiten« wirksame Zeichen des kommenden Heils aller Menschen, sondern *ist* selber ein solches antizipatorisches und zugleich wirksames Zeichen, obgleich sie »in all ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt an sich trägt, die vergeht«, sodaß sie »selbst zu der Schöpfung gehört, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet«. Die Zeichen, die die Kirche setzt, und das Zeichen, das sie selber ist, zeigen das herbei-

[1] Sacrosanctum Concilium nr. 26.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

gekommene Ende der Zeiten an. Denn »das Ende der Zeit ist bereits zu uns gekommen, und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorweggenommen«[2].

Die Universalität des von Gott für alle Menschen gewirkten Heils ist auch der Grund für die Universalität des Dienstes, den die Kirche allen Menschen schuldet. Das »Sacramentum Salutis« ist deshalb zugleich »Signum Unitatis«, wobei mit »Einheit« an dieser Stelle nicht nur die Einheit der Kirche gemeint ist, sondern die Einheit der Menschheit. »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit«[3]. Sie kann jedoch ihren Dienst an der Menschheit nur dadurch leisten, daß sie dieser das schon gewirkte, aber noch nicht offenbar gewordene Heil in der jeweiligen Gegenwart wirksam bezeugt. Dies geschieht in der Setzung wirksamer Zeichen dieses Heils im Gottesdienst, aber auch in allen Bereichen profanen Wirkens. Davon spricht die Konstitution »Gaudium et Spes«, die das Verhältnis der Kirche zur »Welt von heute« beschreibt. Und wiederum wird ausgeführt, daß alle signa rememorativa, demonstrativa et prognostica dieses Heils, die die Kirche *setzt*, darin begründet sind, daß sie selber ein solches wirksames Zeichen des schon gewirkten, für die Zukunft erhofften und gegenwärtig wirksamen Heilswirkens Gottes *ist*. »Alles, was das Volk Gottes in dieser Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das »Universale Sacramentum Salutis« ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht«[4].

2. Vom »Signum Veritatis« zum eschatologischen »Sacramentum Salutis«

Um nun zu untersuchen, was eine Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie dazu beitragen kann, diese theologischen Aussagen verständlich zu machen, aber auch Kriterien zu ihrer Beurteilung bereitzustellen, ist zunächst an früher erreichte Ergeb-

[2] Lumen Gentium nr. 48.
[3] Lumen Gentium nr. 1.
[4] Gaudium et spes 45.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

nisse der hier vorgelegten Untersuchung zu erinnern, die die Bedeutung historischer Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen und die spezielle Bedeutung religiöser Überlieferungsgemeinschaft im Besonderen betrafen.

a) Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen als »Zeichen der Wahrheit«

Überlieferungsgemeinschaften, so wurde an früherer Stelle gesagt, haben eine transzendentale Funktion, weil jene »Forma Mentis«, die notwendig ist, wenn subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden sollen, nicht vom Individuum allein in der Kürze seiner Lebenszeit erworben werden kann. Die »Forma Mentis« ist vielmehr das Ergebnis einer »Formatio«, eines Vorgangs, der die Generationen übergreift und deswegen eine jeweils konkrete Überlieferungsgemeinschaft erfordert. Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist die Sprache, die das Anschauen und Denken der Individuen prägt und immer die konkrete Sprache einer konkreten, die Generationen überdauernden Sprachgemeinschaft ist (vgl. Band I, 251 ff., 1. Teilerg. 270 ff. und 2. Teilerg. S. 320 ff.). Schon bei dieser Betrachtung entsteht das Problem, wie sich die Partikularität der jeweils konkreten Überlieferungsgemeinschaft und mit ihr die historische Bedingtheit der Anschauungs- und Denkformen, die sich in derartigen Überlieferungen ausbilden, zur Universalität des Geltungsanspruchs verhält, den jede Erfahrung (im Unterschied vom bloß subjektiven Erleben) erheben kann.

Denn der Prozeß der Formatio Mentis verläuft in unterschiedlichen Überlieferungen auf unterschiedliche Weise, und aus diesem Prozeß geht jeweils eine bestimmte Form des Anschauens und Denkens hervor, durch die die Angehörigen der verschiedenen Überlieferungsgemeinschaften sich voneinander unterscheiden. Dies wiederum hat zur Folge, daß jede Überlieferungsgemeinschaft auf je besondere Weise zu einer Schule der Erfahrung wird und ihre Mitglieder zu besonderen Weisen der Erfahrung befähigt, die den Mitgliedern anderer Überlieferungsgemeinschaften nicht unmittelbar zugänglich sind. Andererseits schließt der Geltungsanspruch der Erfahrungen, die auf solche Weise gewonnen werden, die Überzeugung ein, einen Anspruch des Wirklichen beantwortet und durch diese Antwort zur Sprache gebracht zu haben, der sich nicht nur an bestimmte Menschen unter bestimmten historischen Bedingungen

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

richtet, sondern an alle Menschen zu allen Zeiten. Das kommt in der alten Verstandesregel zum Ausdruck »Semel verum, semper verum«, »Was sich einmal in einer objektiv gültigen Erfahrung als wahr erwiesen hat, ist immer und für alle wahr«, d. h. stellt einen Maßstab auf, an dem sich die subjektiven Ansichten und Absichten aller Menschen aller Zeiten zu bewähren haben. Soll dieser Widerspruch nicht zu einem Skeptizismus führen, der den Anspruch auf Wahrheit insgesamt für eine Illusion erklärt, dann muß es möglich sein, auch solche Zeugnisse der Erfahrung, die sich in den Dokumenten jeweils fremder Überlieferungen finden, in das jeweils eigene Selbst- und Weltverständnis aufzunehmen und so einen Prozeß in Gang zu bringen, dessen Ziel in einem besonderen Vernunftpostulat zum Ausdruck kommt: »Jede der geschichtlich entstandenen Bewußtseinsformen und jede der ihnen entsprechenden Weisen, wie das Wirkliche dem Bewußtsein mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit begegnet, darf als Antizipationsgestalt eines kommenden allumfassenden Orientierungssystems begriffen werden, das eine allumfassende Kommunikationsgemeinschaft möglich macht. Diese stellt das gemeinsame Ziel aller »Sondergeschichten« von Kulturen und Gruppen dar. In jeder Begegnung zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaften wird diese kommende universale Kommunikationsgemeinschaft antizipatorisch präsent«[5].

Denn »jede gelingende Begegnung zwischen Menschen, deren Anschauen und Denken durch eine je unterschiedlich verlaufende Geschichte je spezifisch geprägt ist, bezeugt die intendierte Identität der »je größeren« Wahrheit«, deren Erkenntnis wir uns, solange die Geschichte währt, auf je unterschiedliche Weise zur Aufgabe setzen und die wir in dialogischer Perspektivität auf je vorläufige Weise erfassen. So sind wir bei jenem Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, von der Hoffnung geleitet, daß wir in jedem Akt der Erfahrung und insbesondere in jedem Akt der Begegnung diese Zukunft antizipieren«, uns also ihr nicht nur annähern, sondern sie wirksam vorwegnehmen. »Sofern diese Hoffnung nötig ist, wenn Erfahrung möglich sein soll, bildet sie den Inhalt eines theoretischen Vernunftglaubens, dessen Berechtigung nicht theoretisch zu beweisen, wohl aber durch jeden Schritt gelingender Erfahrung zu bezeugen ist«[6].

---

[5] Erfahrung als Dialog 685.

[6] Erfahrung als Dialog 646, vgl. in diesem Werk Band I,137 ff. und Band II,25 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Will man diesen transzendentalphilosophischen Befund in einer Sprache ausdrücken, der die Vergleichbarkeit mit der theologischen Aussage des Konzils deutlich macht, ohne die Differenzen einzuebnen, dann könnte man so formulieren: Jede historische Überlieferungsgemeinschaft ist durch das Zeugnis, das sie den Angehörigen anderer Überlieferungsgemeinschaften gibt, ein »Universale Signum Veritatis« – kein »Zeichen des *Heils*«, das wäre ein spezifisch theologischer Begriff, der die Differenz der Kirche von anderen Überlieferungsgemeinschaften zum Ausdruck bringen soll, aber ein Signum demonstrativum et prognosticum für die Einheit der *Wahrheit*, die für alle Menschen gilt. Und sie ist deswegen auch ein »universelles Zeichen«, das für alle Menschen etwas gegenwärtig anzeigt, was das Ziel ihrer gemeinsamen Hoffnung bildet. Dabei handelt es sich näherhin, auch in ganz profanen Zusammenhängen, um ein »wirksames Zeichen«, sofern es die, die es wahrzunehmen bereit sind, zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« befähigt, kraft welcher auch für sie die Begegnung mit dem, was ihnen ursprünglich fremd war, zum Teil ihrer eigenen Geschichte werden kann.

Das schließt freilich für jede Überlieferungsgemeinschaft, die solche wirksamen Zeichen der Wahrheit setzt und selber ein solches Zeichen ist, die Verpflichtung ein, zu einem Dialog mit den Mitgliedern anderer Überlieferungsgemeinschaften bereit zu sein. Dann wird sie auch im Zeugnis der Anderen die Antwort erkennen, die diese auf einen so nur von ihnen erfahrenen Anspruch des Wirklichen gegeben haben, und im Echo dieser Antwort die Wahrheit zu entdecken, die auch sie unter ihren Anspruch stellt. In diesem Sinne – und nicht in dem herablassenden Sinne, in welchem zuweilen von dem »Körnchen Wahrheit« gesprochen wird, das auch im größten Irrtum noch enthalten ist – kann auch die Aussage des Konzils gelesen werden, die ihr Verhältnis zu fremden religiösen Überlieferungsgemeinschaften betrifft: »Die Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist« und erkennt auch in jenen »Vorschriften und Lehren, die in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, (…) einen Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet«[7]. Denn dieser »Strahl« der einen und universellen Wahrheit hat in den Angehörigen fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaften eine spezifische Forma Mentis er-

[7] So in der Erklärung »Nostra aetate«, die das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen betrifft, nr. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

zeugt, kraft derer sie auch auf das Zeugnis des christlichen Glaubens eine Antwort geben können, die sich von derjenigen unterscheidet, die die Christen bisher auf die ihnen bezeugte Wahrheit gegeben haben. »So wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhafte Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen Kulturen gefördert«[8].

b) Religiöse Überlieferungsgemeinschaften als »Zeichen des Heils«

Insoweit gilt für die Partikularität der christlichen Überlieferungsgemeinschaft und die Universalität des von ihr vertretenen Wahrheitsanspruchs alles, was zu dieser Frage von jeder konkreten historischen Überlieferungsgemeinschaft gesagt werden muß. Anders freilich stellt das Verhältnis von Partikularität und Universalität sich dar, wenn man nicht das Verhältnis zwischen Überlieferungsgemeinschaften in Allgemeinen, sondern das Verhältnis zwischen spezifisch religiösen Überlieferungsgemeinschaften ins Auge faßt. Das Moment der antizipatorischen Präsenz der Wahrheit, das zu jeder Erfahrung gehört, weil jede Erfahrung (im Unterschied zu einer bloßen Theorie) nicht nur eine »Annäherung« an die Wahrheit darstellt, sondern eine Weise ihrer Gegenwart, gewinnt in den normativen Zeugnissen, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, eine besondere Gestalt.

Denn zur Eigenart der religiösen Erfahrung gehört es, daß für den, der sie macht, das Ganze seiner Existenz, ja seine gesamte Erfahrungswelt, in der Begegnung mit dem Heiligen in eine Krise gerät. Deren Ausgang ist nicht durch ein Gesetz der Notwendigkeit gesichert, sondern verweist in seiner Kontingenz auf die »numinose Freiheit« des Heiligen (vgl. Band II, 169 ff.). Von der Entscheidung (dem »Nutum«) dieser Freiheit hängt es ab, ob in der Stunde, in der das Heilige gegenwärtig erfahrbar wird, die Welt sich aus ihren Ursprüngen erneuert, oder ob sie unter der Übermacht des Heiligen an ihr Ende gerät. Darum ist die angemessene Auslegung der religiösen Erfahrung die »Archaiología«, die davon berichtet, wie das Heilige »im Anfang« die Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein der Welt gefällt hat, verbunden mit der Ansage der Stunde, in der diese Ent-

[8] Gaudium et spes nr. 44.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

scheidung in neuer Erscheinungsgestalt abbildhaft wiederkehrt (vgl. Band II, 63 ff., 146 ff. u. 158 ff.). Auf solche Weise wird dasjenige Objekt der profanen Erfahrung, die in eine religiöse Erfahrung »transfiguriert« worden ist, und zugleich das Subjekt, das diese Erfahrung gemacht hat, zu einen »Bild«, d. h. zu einer erfahrbaren Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt für das freie »Ja« des Heiligen, das im Anfang gesprochen wurde und in der Stunde der religiösen Erfahrung neu und erneuernd wirksam wird (s. o. 414 f. vgl. Band II, 179).

Drückt man diesen Sachverhalt in theologischer Sprache aus, dann kann man das so verstandene »Bild« ein »Signum Salutis« nennen, sofern man darunter nicht nur ein Mittel anschaulicher Information versteht, sondern ein wirksames »Signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum«. Die im Lichte der religiösen Erfahrung gedeutete Welt und das erfahrende Subjekt selbst werden zum »Signum rememorativum« der Ursprünge, zum wirksamen »Signum demonstrativum« für die neue und erneuernde Gegenwart des Heiligen, zugleich aber zum »Signum prognosticum« einer Vollendung, in welcher das Heilige sein »Ja ohne Nein« zur Welt und zum menschlichen Leben sprechen wird. Das Moment antizipatorischer Präsenz, das zu jeder Erfahrung gehört, gewinnt im Zusammenhang der spezifisch religiösen Erfahrung den Charakter der »eschatologischen Antizipation« einer Vollendung, in der jene Complexio oppositorum, die bis dorthin die Welt und das Leben des Menschen bestimmt, überwunden und das »Heil« des Menschen und der Welt seine eindeutige End-Gestalt finden wird[9] (vgl. Band II, 177 ff.). Dieses Zeichen des Heils kann »universal« heißen, weil es dieses Heil als die Zukunft der Welt im Ganzen und darum aller Menschen in dieser Welt wirksam bezeugt.

Wenn nun der, der Erfahrungen dieser Art gemacht hat, sie anderen bezeugt, macht er auch sie fähig, die Zeichen des kommenden Heils in ihrer Erfahrungswelt zu entziffern. Und die Überlieferungsgemeinschaft, die dieses Zeugnis weitergibt, wird zur »Schule der Erfahrung«, die die Überlieferungsgenossen dazu anleitet, im Lichte dieses Zeugnisses auch ihre eigenen Erlebnisse in Inhalte religiöser Erfahrung zu transformieren und im Lichte der so möglich werdenden Erfahrungen auch das überlieferte Zeugnis neu zu begreifen (vgl. Band I, 197 ff. u. 1. Teilerg. S. 270 ff. u. Band II, 46 ff. u. 133 ff.). Dadurch gewinnen die Überlieferungsgenossen eine Forma Mentis,

[9] Vgl. Erfahrung als Dialog S. 750 f.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

durch die sie fähig werden, die Wahrheit der Überlieferung auf eigenverantwortliche Weise zu bezeugen.

Sofern weiterhin – was keineswegs immer geschieht – diese Überlieferungsgemeinschaft ihr Zeugnis auch an fremde Hörer weitergibt und diese einlädt, sich die Begegnung mit der ihr zunächst fremden Überlieferung als einen Teil ihrer eigenen Geschichte anzueignen (s. Band I, S. 269), wird auch sie selbst in ihrer durch die Weitergabe des Zeugnisses geprägten Geschichte zu dem, was zuvor nur der »erste Zeuge« gewesen ist: zum »Bild« für die heilschaffende Zuwendung des Heiligen und seinen Anspruch. Und in diesem Sinne kann auch sie »für die Völker« ein »Universale Signum Salutis« genannt werden.

c) Die Ekklesia Israel als Heilszeichen für die Völker

Es ist deutlich, daß alles, was soeben über die spezifisch religiöse Erfahrung, über ihren Zeugen und über die religiöse Überlieferungsgemeinschaft gesagt worden ist, auch auf die »Ekklesía tou Kyríou« zutrifft, sei es in ihrer Gestalt als »Ekklesia Israel«, sei es in ihrer Gestalt als christliche Kirche. Und doch ist damit das unverwechselbare Proprium der christlichen Kirche noch nicht in den Blick gerückt und deshalb auch der theologische Inhalt der Konzils-Aussagen über das »Universale Sacramentum Salutis« noch nicht getroffen. Hier nämlich gewinnt zunächst das Moment der Partikularität eine besondere Bedeutung; und deshalb ist auch der Anspruch auf Universalität der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft von besonderer Art.

In den hier vorgetragenen Überlegungen zur Ekklesia Israel ist deutlich geworden: Die Partikularität dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft beruht, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, auf einer »Erwählung« aus einer Welt, die dem wahren Gott entfremdet und im Dienst an »falschen Götzen« befangen ist. Und diese Erwählung hatte die besondere Gestalt eines »Vorübergangs«, durch den der Gott, der »alle Götter Ägyptens richtete«, die »Häuser der Hebräer« verschont hat. Kraft dieser Erwählung ist die Partikularität der »Ekklesia des Herrn« nicht bloß ein weiterer Beispielsfall für jene Partikularität, die jeder besonderen Überlieferungsgemeinschaft zukommt; sie gründet in einem Akt der freien göttlichen Erhaltungsgnade, die sich am Anfang der Geschichte Israels, aber auch immer wieder im weiteren Verlauf dieser Geschichte, einen »Rest für ein großes Entrinnen« aufgespart hat (s. o. S. 136 ff., 142 ff. u. 268 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und wenn diese partikuläre Überlieferungsgemeinschaft für ihre Botschaft universale Bedeutung beanspruchen kann, dann deswegen, weil auch »die Völker«, kraft des mit Noah geschlossenen Bundes, durch die göttliche Erhaltungsgnade vor einer neuen Sintflut bewahrt geblieben sind – nicht um bis zum Ende der Tage im Dienst an fremden Götzen zu verharren, sondern um für jenen Tag aufgespart zu bleiben, an dem die partikuläre Ekklesia Israel »zum Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden wird.

In diesem Sinne kann von der Ekklesia Israel gesagt werden: Ihre bloße Fortexistenz über alle Zeiten der Verfolgung und Zerstreuung hinweg ist ein »Zeichen«, das auch den Völkern anzeigt, daß ihre Erhaltung durch die Geschichte hindurch ein Ziel hat: das Ziel, zuletzt an der Erwählung Israels Anteil zu gewinnen. In diesem Sinne ist die Erhaltung der Ekklesia Israel, wie sie bei der Heimkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft besonders deutlich geworden ist, ein »Zeichen, das Gott unter den Völkern aufgerichtet hat«[10]. Insbesondere der Heilskönig aus der »Wurzel Jesse« ist »aufgestellt als ein Zeichen für die Völker. Ihn werden die Völker verehren; und sein Grab wird herrlich sein«[11]. Die fortexistierende Ekklesia Israel selbst ist, unter ihrem »neuen David«, ein »Signum Universale Salutis«, das, wenn man sich theologischer Sprache bedienen will, auch ein »Sacramentum« (Mysterium) genannt werden kann, weil in ihm der Heilsplan Gottes, das »Mysterium« im ursprünglichen Sinne des Wortes, sein Signum demonstrativum et prognosticum findet.

Auf solche Weise wird die Ekklesia Israel in den glücklichen Stunden ihrer Geschichte, vor allem in der Stunde der Heimkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft, zum *offenkundigen* Zeichen des göttlichen Heilsratschlusses: Durch die Erhaltung Israels durch alle Phasen der Bedrängnis und der Zerstreuung hindurch wird zugleich offenbargemacht, daß auch die Völker, durch den mit Noah geschlossenen Bund, durch alle Phasen der Sünde und des Gerichts hindurch für ein kommendes Heil aufgespart sind. In den Phasen neuer Bedrängnis dagegen ist die gleiche Ekklesia Israel ein *verborgenes* Zeichen des gleichen göttlichen Heilsratschlusses: Erst am Ende der Tage werden die »Könige der Völker« in der Rückschau erkennen, daß es die »Krankheiten« der ganzen Welt waren, die immer wieder auf die Schultern dieses Volkes gelegt worden sind. Im Lichte

[10] Jes 11,12.
[11] Jes 11,10.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

jahrhundertelanger Erfahrungen dieser Art kann gesagt werden: Die Erscheinungen der Judenfeindlichkeit in der Geschichte können immer wieder als Symptome der Krisen gedeutet werden, in die »die Völker« geraten sind und die sie zu ihrer eigenen fiktiven Entlastung auf dieses Volk »externalisiert« haben. Daß darin ein göttlicher Heilsratschluß (Mysterion) am Werke war, der auf eine nicht mehr fiktive, sondern reale Entlastung der Völker abzielte, ist zunächst noch nicht offenbar. Der »Leidende Gottesknecht« ist insofern das verborgene Heilszeichen und auch in diesem Sinne das »Mysterium« des allumfassenden Heils.

d) Der Christus als »Lumen Gentium« – Der Lobgesang des Simeon als Programm einer entstehenden Christologie

Damit dieses verborgene Heilszeichen zum offenbaren Heilszeichen werden kann, sodaß die »Könige sehen, was ihnen niemand gesagt hat«[12] (vgl. S. 207 f.), muß ein besonderes »Licht« aufleuchten, das »den Schleier wegnimmt von den Völkern«: jenes »Lumen ad revelationem gentium«, das Simeon in der von Lukas überlieferten Kindheitsgeschichte Jesu in dem Kind aufleuchten sieht, das von seinen Eltern in den Tempel gebracht wird[13]. Die Ansage der Stunde, in der dieses »Lumen Gentium« aufleuchtet, wird so zur eschatologischen Zeitansage. Erst mit diesem Aufleuchten kommt die Geschichte Israels in ihre Fülle. Denn jetzt erst wird auch über dem »leidenden Gottesknecht« die Herrlichkeit Gottes aufleuchten, sodaß das verborgene Zeichen des Heils, das die Ekklesia Israel in ihrem stellvertretenden Leiden für die Völker ist, zum offenbaren Heilszeichen wird, das auch die Völker die »Herrlichkeit des Volkes Israel« erfahren läßt[14].

So wird das Auftreten des Christus selbst zum entscheidenden Zeichen des allumfassenden göttlichen Heilsratschlusses, von dem nur in der Weise einer »eschatologischen Zeit-Ansage« angemessen gesprochen werden kann. Freilich ist auch der Christus selber zunächst ein verborgenes Zeichen, weil die Herrlichkeit Gottes an ihm und durch ihn »sub contrario«, in der diesem Bedeutungsgehalt ent-

[12] Jes. 52,15.
[13] Luk 2, 29–34.
[14] Luk 2, 2,32.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

gegengesetzten Erscheinungsgestalt, aufleuchtet: Er wird zu jenem besonderen »leidenden Gottesknecht«, der die »Krankheit der Völker« nicht nur stellvertretend durchleidet, sondern damit auch »heilt« (s. o. S. 225 ff.). Weil ihm dies nicht unmittelbar angesehen werden kann, darum ist er ein »Zeichen, das widersprüchliche Reden hervorruft« (Semeion antilegómenon). Diese widersprüchlichen Reden trennen nicht nur die Glaubenden von den Ungläubigen, sondern lassen auch für die, die an Jesus glauben (und exemplarisch für seine Mutter selbst) »mitten durch die eigene Seele hindurchgehen das Schwert«[15]. Die von Lukas überlieferte, allem Anschein nach aber vor-lukanische Kindheitsgeschichte bringt dies an späterer Stelle programmatisch in der Frage der Mutter zum Ausdruck: »Kind, warum hast du uns das getan?«[16]. Auf solche Weise macht das »Licht, das die Verschleierung wegnimmt von den Völkern«, zugleich offenbar, welche »hin und herlaufenden Gedanken« (inneren »Dialoge«) auf sonst verborgene Weise das Herz jedes Einzelnen erfüllen. Das »Lumen ad revelationem gentium« ist zugleich dazu bestimmt, »daß entschleiert werden, heraus aus den Herzen der Vielen, ihre hin- und herlaufenden Gedanken«[17]. In all diesen Hinsichten erweist der Lobgesang des Simeon sich als das Programm einer im Entstehen befindlichen Christologie[18].

Das »Lumen ad revelationem gentium« ist so zugleich das entscheidende Zeichen dafür, daß der Heilsratschluß (Mysterion) Gottes, der den gesamten Weltlauf bestimmt, in die Phase seiner abschließenden Realisierung eingetreten ist, wenn auch zunächst noch auf verborgene Weise. Das Aufleuchten dieses »Lichts« ist in diesem doppelten Sinne, als Zeichen des »Mysterion« Gottes und als zunächst noch verborgenes Zeichen, das »Universale Sacramentum (mysterion) Salutis«.

Und wenn diese Bezeichnung sekundär auch auf die Gemeinschaft der Glaubenden angewandt wird, ist diese ekklesiologische Verwendung des Begriffs in seiner ursprünglichen christologischen Verwendung begründet. Nicht zufällig beginnt eines derjenigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, in dem von der Kirche

[15] Luk 2,35.
[16] Luk 2,48.
[17] Luk 2,34.
[18] Zur Exegese des Simeon-Liedes vgl. R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, Freiburg 1982, 88–91.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

als »Universale Sacramentum« gesprochen wird, mit dem christologischen Titel »Lumen gentium«. (Dabei muß freilich kritisch angemerkt werden: Das Konzilsdokument erwähnt das Lied des Simeon nicht, aus dem dieser Christus-Titel entnommen ist, und es läßt vor allem den innigen Bezug nicht erkennen, der die Christus-Anrede »Lumen ad revelationem gentium« mit der zweiten verbindet: »Gloria plebis suae Israel«.)

e) Von der Christologie zur Ekklesiologie

Prädikate, die ursprünglich die besondere Sendung des Christus bezeichnen, können nur dann auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft übertragen werden, wenn der Christus selber als das einzige »Organ« dieser Überlieferung gilt: ihr einziger König, Prophet, Priester und Lehrer, alle anderen Diener an der Überlieferung aber »in persona Christi« sprechen und handeln (s. o. S. 400 ff.). Die Bewährungsprobe für deren Wirken aber besteht darin, daß sie die Überlieferungsgenossen auch in Zeiten, in denen Gottes Heilswirken sich auf schmerzliche Weise verbirgt (eine »Tatsache« ist, »die sich den Blicken entzieht«), zu jenem »Feststehen im Erhofften« fähig machen, das »Glaube« heißt[19]. Durch diese Hoffnung wird jene besondere Art von Erfahrung möglich, durch die die Glaubenden im notleidenden Bruder den leidenden Christus erkennen, zugleich aber in ihrem Dienst am Bruder zum »Bild« werden, in dem dieser die wirksame Gegenwart des heilschaffenden Christus entdecken kann (s. o. S. 417 ff.). In diesem Sinne kann dann auch die Kirche wirksame »Zeichen des universalen Heils« setzen und selber zum »Universale Sacramentum Salutis« transfiguriert werden.

Es ist daher konsequent, wenn die Konstitution »Gaudium et spes« den Dienst an der »Menschenfamilie«, den »das Volk Gottes in dieser Zeit seiner irdischen Pilgerschaft« leistet, als das entscheidende Zeichen des Heils versteht, das die Glaubenden zu geben haben, und daß sie diese Aufgabe darin begründet sieht, daß die Gemeinschaft der Glaubenden, vor allem Handeln, schon ihrem Sein nach das »Universale Sacramentum Salutis« ist[20]. Nur weil dieses Heil von Gott schon gewirkt ist, kann die Kirche es in dieser Weltzeit wirksam bezeugen, obgleich sie selbst »noch zu dieser Weltzeit ge-

[19] Hebr. 11,1,.
[20] Gaudium et spes 45.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

hört« und »die Gestalt dieser Welt an sich trägt, die vergeht«[21]. Ihr tätiges Zeugnis hat daher den Charakter der eschatologischen Antizipation, die nur dadurch möglich ist, daß »das Ende der Zeit bereits zu uns gekommen« ist und »die Erneuerung der Welt […] in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorweggenommen« wird (ibid).

Daraus ist zugleich ein Kriterium für die Praxis und für das Selbstverständnis der Kirche zu gewinnen: Nur in dem Maße, in welchem das *Wirken* der Kirche diesen Charakter der eschatologischen Antizipation deutlich hervortreten läßt, kann sie auch für ihr *Sein* beanspruchen, ein signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum jenes Heils zu sein, das von Gott schon gewirkt ist, am Ende der Tage offenbar werden wird und inmitten der Zeit den Menschen je gegenwärtig zusagt werden will. Von der Eindeutigkeit aber, mit der in allem Tun und Sprechen der Kirche dieser Charakter der eschatologischen Antizipation hervortritt, hängt es ab, ob die Universalität des Dienstes, den sie allen Menschen anbietet, auf einer illusionären Vorstellung von der »Menschenfamilie« beruht, die deren tatsächliche Zerrissenheit romantisch überspielt, oder ob auch diese Einheit als eschatologische Hoffnung verstanden wird, die die Kirche durch ihre »maskenfreie Bruderliebe« (anhypókritos philadelphía) schon heute auf wirksame Weise vorwegnimmt (vgl. o. S. 405 ff.). Sie kann, mit dem Konzil gesprochen, in dieser zerrissenen Menschheit zum »Sacramentum Unitatis« werden[22], weil sie, auch inmitten einer heillosen Zeit, das wirksame Gegenwartszeichen des universalen Heils ist, das »Universale Sacramentum Salutis«[23].

3. Partikularität und Universalität – die zwei Seiten eines heilsgeschichtlichen Auftrages

Aus den soeben vorgetragenen Überlegungen wird deutlich, wie die Frage nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität, die sich für jede Überlieferungsgemeinschaft und vor allem für religiöse Überlieferungsgemeinschaften stellt, durch eine Ekklesiologie der christlichen Kirche auf spezifische Weise aufgeworfen und beantwortet wird.

---

[21] Lumen Gentium 48.
[22] Sacrosanctum Concilium nr. 26, vgl. nr. 1.
[23] Lumen Gentium 58 und Gaudium et spes 45.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Die *Partikularität* der Ekklesia Israel, so hat sich gezeigt, beruht, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, auf einer freien göttlichen Erwählung. Durch sie wird das »erwählte Volk« aus einer Menschheit, die im Dienst an fremden Göttern befangen ist, zu Gottes »Sondergut« gemacht. Die allgemeine Gott-Entfremdung der Welt bildet so den dunklen Hintergrund, vor dem die Eigenart dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft gesehen werden muß. Daraus ergibt sich die Pflicht, ein Volk zu sein, »das nicht ist wie die anderen Völker«. Das gilt auch für die Ekklesia des »Neuen Bundes«. Auch an sie und nicht nur an die Ekklesia Israel richtet sich deswegen die Mahnung, »sich nicht mitprägen zu lassen ins Schema dieser Weltzeit«[24]. In Zeiten, in denen die christliche Gemeinde zur »Mehrheitsreligion« ihres Kulturkreises geworden war, bestand die Gefahr, daß diese Mahnung für überholt gehalten wurde, als hätte sie nur für eine vergangene Zeit des »finsteren Heidentums« gegolten. Dann wird der Wille zur Partikularität auch von manchen Christen für den Ausdruck einer »Weltfeindlichkeit« gehalten, die mit der »Weltoffenheit« der christlichen Botschaft unvereinbar sei. Im Sinne des Apostels dagegen gilt seine Mahnung so lange, bis der universale Heilswille Gottes seine eschatologische Vollendung finden wird. Bis dahin bleibt die Fähigkeit der Ekklesia Israel, in »dieser Welt« als eine Minderheit zu leben, auch für die christliche Kirche ein maßgeblich bleibendes Vorbild: Wer sich nicht als minderheitsfähig bewährt, kann der göttlichen Erwählung nicht gerecht werden, inmitten »dieser« Welt ein Zeichen der »kommenden« zu sein. Und ebenso lange bleibt die Bereitschaft, »sich mitprägen zu lassen ins Schema dieser Weltzeit« der Ursprung der Versuchung, »zurückzufallen in die alte Torheit«, in der die Völker befangen sind[25].

Eine philosophische Einübung in die Theologie kann nun zeigen, daß diese besondere Form der *Partikularität* nicht bloß die besonderen Inhalte religiöser Überzeugungen betrifft, sondern die Form des Anschauens und Denkens als ganze. Denn Überlieferungsgemeinschaften erzeugen in den Überlieferungsgenossen eine »Forma Mentis«, und bestimmte, unter den »Völkern« weit verbreitete religiöse Überlieferungsinhalte können eine »Deformatio Mentis« herbeiführen, durch die die Fähigkeit zur Erfahrung fragmentarisch wird. Was religiös als »Dienst an fremden Götzen« beschrieben wird,

[24] Röm 12,2.
[25] Ps 85,8.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

läßt sich philosophisch als Folge einer solchen Deformatio des Anschauens und Denkens verstehen, die sich in bestimmten Überlieferungsgemeinschaften stabilisiert hat. Es hat sich gezeigt, daß dies für bestimmte »Archaiologien« und ihre kultische Vergegenwärtigng zutrifft, z. B. für Mythen von Götterkrieg und Göttersieg oder von einem »im Anfang« geschehenen lebenspendenden Tod einer Gottheit. Wer dieser Deformatio verfällt, hält es für geboten, der Befreiung aus diesem Zustand einen »frommen Widerstand« entgegenzusetzen (s. o. Band II, 191 ff.). Dieser Widerstand kann dann nur durch ein Ereignis überwunden werden, das der Betroffene nicht selbst herbeiführen kann und in dem er, wenn es eintritt, den Ausdruck einer göttlichen Freiheit sehen muß (s. o. S. 95 ff. u. 107 ff., vgl. Band II, 74 f. u. 157 f.).

Die *Universalität* der Heilsbotschaft dagegen, wie sie in der »Ekklesia tou Kyríou« verstanden wird, erschöpft sich nicht darin, daß diese Überlieferungsgemeinschaft ebenso wie jede andere eine Schule der Erfahrung ist, und daß jede Erfahrung, wenn sie gemacht und gesichert ist, eine objektive Geltung »für alle« beanspruchen kann. Diese besondere Art von Universalität beruht vielmehr darauf, daß die bezeugten Ereignisse (von der Herausführung Israels aus Ägypten bis zur Auferweckung des Christus) »Heilszeichen« sind, die die Welt für eine Zukunft offenhalten, die alle Menschen betrifft: Die besondere Erhaltungsgnade, der diese besondere Überlieferungsgemeinschaft ihren Fortbestand durch die Zeiten verdankt, ist darauf ausgerichtet, die allgemeine Erhaltungsgnade, die allen Menschen durch den Bund mit Noah zugesprochen worden ist, in ihre Fülle zu bringen. Der Welt wirksam zu bezeugen, daß diese Zukunft ihr offensteht, ist die Aufgabe jenes »Universale Signum Salutis«, das für die Völker aufgerichtet ist. In der Aufgabe, der so verstandenen Universalität des göttlichen Heilswillens zu dienen, kommt die Ekklesia Israel mit der Kirche des Neuen Bundes überein.

Eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie kann nun zeigen, daß der Anspruch auf objektive Geltung, den jede Erfahrung erhebt, angesichts der Partikularität und historischen Variabilität aller menschlichen Formen des Anschauens und Denkens vom historischen Skeptizismus bedroht ist; sie kann vor diesem nur dann bewahrt werden, wenn dieser Anspruch sich auf eine Hoffnung gründet, deren Berechtigung philosophisch postuliert werden muß, wenn Erfahrung möglich sein soll, die aber nur durch das Zeugnis religiöser Erfahrung dem Menschen wirksam zugesprochen werden

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

kann. Darum sind derartige Zeugnisse, zugleich mit ihrem spezifisch religiösen Inhalt und über ihn hinaus, von allgemeiner, transzendentaler Bedeutung für die menschliche Erfahrungsfähigkeit überhaupt.

Welche Erfahrungen es sind, deren Bezeugung den Hörern der religiösen Botschaft ein »Feststehen im Erhofften« möglich machen, läßt sich philosophisch nicht aus Gründen apriori deduzieren. Wohl aber läßt sich philosophisch zeigen, daß angesichts eines Zustands der Welt, der die Menschen bei Strafe des Nicht-Überlebens nötigt, sich »in ihr Schema mitprägen zu lassen«, der Zuspruch der Hoffnung nur durch Berufung auf ein »Zeichen« möglich ist, in welchem das verheißene Heil »sub contrario«, in der seinem Bedeutungsgehalt entgegengesetzten Erscheinungsform, anzitipiert wird. Das gilt für den »leidenden Gottesknecht«, von dem der Prophet spricht, nicht weniger als für den gekreuzigten Gottessohn, von dem die christliche Verkündigung spricht. Das »Heilszeichen« wird deswegen notwendigerweise ein »Semeion antilegómenon« sein, ein Zeichen, bei dessen Auslegung die Menschen in den inneren Widerstreit ihrer »hin- und herlaufenden Gedanken« geraten. Ob die Menschen dabei, um es noch einmal mit den Worten des Simeon-Liedes zu sagen, angesichts dieses inneren Widerstreits endgültig »zu Fall kommen« oder »wieder aufstehen«, hängt nicht von ihrer interpretatorischen Meisterschaft ab, sondern von einem an ihnen geschehenden kontingenten Ereignis, in dem sie, wenn es eintritt, den Ausdruck einer göttlichen Freiheit erkennen.

Die christliche Botschaft aber sagt ihren Hörern zu, daß dieser Akt der göttlichen Freiheit in Christi Tod und Auferweckung geschehen sei. Erst der Eine, der als der »leidende Gottesknecht« die Gott-Ferne der ganzen Welt nicht nur stellvertretend durchlitten, sondern in seinem Sterben und Auferstehen überwunden hat, macht deutlich, daß das Heil, für das alle Völker seit dem Bund mit Noah aufgespart geblieben sind, schon gewirkt ist. Erst das Heilszeichen, das in Christus aufgerichtet ist, verleiht, nach christlichem Verständnis, auch dem Heilszeichen, das die leidende Ekklesia Israel ist, seine volle Eindeutigkeit. Die Völker hatten dieses Leiden Israels für ein Zeichen seiner Verwerfung durch Gott gehalten. »Wir aber hielten ihn für den, den Gott geschlagen hat«[26]. Erst im Lichte des Zeichens, das Christus ist, wird auch die Geschichte Israels, unter Einschluß aller erfahrenen Bedrängnisse, als Zeichen seiner Erwählung offenbar, die

[26] Jes 53,4.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

in dem »erwählten Sohn«, seinem Leiden und seiner Auferweckung in ihre Fülle gelangt ist.

Ein solcher Akt der göttlichen Freiheit läßt sich nicht aus Gründen seiner Notwendigkeit philosophisch deduzieren; wohl aber kann die Philosophie, wenn sie die Ansage eines solchen Ereignisses zur Kenntnis nimmt, ihrerseits daraus lernen, daß der philosophische Begriff, der der Geschichte der Vernunft in ihrem Durchgang durch ihre Krise gerecht werden will, ein dialektischer Begriff sein muß, und daß er dabei nicht nur einer Dialektik des sich in einer Geschichte entfaltenden Wesens Gottes und der Menschen, sondern vor allem der spezifischen Dialektik der Freiheit Rechnung tragen muß. Philosophische Versuche, aus der Theologia Crucis Impulse für ein in diesem Sinne dialektisches Selbstverständnis der Vernunft zu gewinnen, machen deutlich, daß die Botschaft vom Kreuz gerade in ihrer unverwechselbaren Partikularität insofern universale Bedeutung hat, als sie den Menschen an die Dialektik seiner Freiheit erinnert, die aus keinem Gesetz der Notwendigkeit hergeleitet werden kann (s. o. S. 363 ff.).

Freilich erschöpft sich jene Universalität, die die christliche Botschaft für die von ihr verkündete Wahrheit in Anspruch nimmt, nicht darin, allgemein philosophische Überlegungen zur Dialektik der Freiheit und zur Geschichte der Vernunft angeregt zu haben. Sie schärft nicht nur den Blick für das Verhältnis von Freiheit, Vernunft und Geschichte, das zum Wesen des Menschen gehört, sondern spricht ihren Hörern eine Hoffnung zu, die nur sie ihnen zu vermitteln vermag. Aber wenn die Philosophie einmal zu jener dialektischen Form des Denkens gefunden hat, die diesem allgemeinen Verhältnis von Freiheit, Vernunft und Geschichte entspricht, kann sie zugleich ein Kriterium aufstellen, an dem auch diese besondere Botschaft sich bewähren muß. Der Anspruch dieser Botschaft auf universelle Geltung muß sich dadurch als berechtigt erweisen, daß sie, über ihren spezifisch religiösen Inhalt hinaus, alle menschliche Erfahrung in einen neuen Kontext stellt: in den Kontext einer Geschichte, in der alle Erfahrungen aller Menschen einen neuen Ort und damit einen neuen Stellenwert und eine neue Bedeutung gewinnen. Das »Licht«, dessen Aufleuchten sie ansagt, muß zugleich ein neues »Lesen im Buche der Welt« möglich machen, das auch in allen Erfahrungen der »Ferne« Gottes und seines »verborgenen Angesichts« die »Vestigia Salutis« wiederentdeckt. Nur so kann das »Verbum externum«, das der Hörer sich nicht selber sagen könnte, von einem »Heil« spre-

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

chen, dessen Zeichen der Hörer nicht abseits von seiner eigenen Geschichte, sondern inmitten ihrer, in der Vielfalt seiner eigenen Erfahrungen, aufzufinden vermag.

Das »Universale Sacramentum Salutis«, das die Kirche bezeugt und das sie in ihrem Dienst an Gottes Wort und Heilstat selber ist, bewährt seine erleuchtende Kraft darin, daß es keinen Bereich menschlicher Erfahrung gibt, der nicht auch seinerseits in ein solches »Zeichen des Heils« transfiguriert werden könnte. Nur so werden die Hörer der Botschaft zu eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit. Das gilt nicht nur für immer neue Generationen der Glaubenden, sondern auch für die Angehörigen bisher fremder Überlieferungsgemeinschaften. Die Universalität des »Sacramentum Salutis« bewährt sich dadurch, daß es auch diejenigen, die bisher »Fremde« waren, zu einer eigenen Antwort auf die Botschaft befähigt, zu einer Antwort, die nur sie aufgrund ihrer besonderen, in ihrer Geschichte herausgebildeten Forma Mentis zu geben vermögen[27]. So wird, nach den Worten des Konzils, das »Sacramentum Salutis« zugleich zum »Sacramentum Unitatis«, und zwar nicht nur mit Bezug auf die Einheit der Kirche, sondern auch mit Bezug auf die Einheit der »Menschenfamilie«. Und als antizipatorisch wirksames Zeichen dieser Einheit bewährt das Zeichen des Heils, das die Kirche in ihrer partikulären Unverwechselbarkeit gibt, zugleich die Universalität seiner Geltung.

Eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht und Überlieferungsgemeinschaften als Schulen dieser Erfahrung begreift, kann, so hat sich gezeigt, auch einen Beitrag zum Verständnis des Dialogs zwischen unterschiedlichen Überlieferungsgemeinschaften leisten und so zu einem Verständnis dessen beitragen, welche Rolle in diesem Dialog die Ekklesia Israel und die Kirche des Neuen Bundes für sich in Anspruch nehmen: die Rolle eines antizipatorischen Zeichens jener Vollendung, auf die hin alle Partialgeschichten partikulärer Überlieferungsgemeinschaften auf dem Wege sind. Das philosophische Postulat, das alle Partialgeschichten von diesem gemeinsamen Ziele her deutet (Erfahrung als Dialog 685, vgl. o. S. 466). und die christliche Verkündigung, die den Auseinanderfall dieser Partialgeschichten als eine Folge der Sünde, die wiedererlangte Einheit der Menschenfamilie als eine göttliche Gnaden-Zusage versteht, legen sich gegenseitig aus.

[27] Vgl. Gaudium et Spes nr. 44.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Und so gilt auch für die hier versuchte Philosophische Einübung in die Christologie und Ekklesiologie, was an früherer Stelle (Band II, 420) von der Philosophischen Einübung in die Gotteslehre gesagt worden ist: Auch sie ist ein Beispiel für den hermeneutischen Dienst, den die Zeugnisse des Glaubens und eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie sich gegenseitig leisten können.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Anhang

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Verwendete Abkürzungen

S.th.	Thomas v. Aquin, Summa theologica
KdrV.	I. Kant, Kritik der reinen Vernunft
KdpV.	I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft
Prol.	I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik
Rel.	I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Phän.	G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Verzeichnis der zitierten oder erwähnten Literatur

Die Zahlenangaben verweisen auf die Seiten dieses Bandes, auf denen das entsprechende Werk erwähnt oder zitiert wird.

Bibelstellen

Alttestamentliche Schriften

Gen – zit.: 113, 125, 132, 138, 139, 142, 143, 169, 267.
Ex – zit.: 77, 90, 110, 111, 112, 119, 128, 139, 140, 141, 158, 162, 206, 242, 243, 285, 293, 373.
Num – zit.: 16, 293.
Dt – zit.: 16, 76, 77, 85, 89, 92, 113, 161, 166, 172.
Jos – zit.: 77, 89, 90, 125, 162, 172.
Jdc – zit.: 292.
1 Sam – zit.: 15, 60, 161, 162, 164m , 165, 168, 172.
2 Sam – zit.: 16, 76, 114, 163, 164, 165.
1 Kön – zit.: 16, 195.
2 Kön – zit.: 170.
1 Chr – zit.: 292.
2 Chr – zit.: 292.
Hiob – zit.: 115.
Pss – zit.: 16, 44, 112, 118, 119, 122, 129, 136, 145, 160, 161, 166, 172, 174, 179, 203, 329, 334, 359, 496, 533.
Ruth – zit.: 134
Esther – zit.: 151, 207.
Esra – zit.: 194.
Jes – zit.: 77, 102, 114, 132, 134, 137, 138, 145, 169, 172, 179, 180, 182, 194, 195, 205, 207, 208, 209, 227, 244, 329, 378, 528, 529, 535.
Jer – zit.: 155, 160, 161, 165, 169, 170, 181, 194, 195, 218.
Klagel – zit.: 134, 137.
Ez – zit. 161.
Hosea – zit.:169.
Amos – zit.: 81, 168.
Daniel – zit.: 185.

Neutestamentliche Schriften

Mt – zit.: 15, 18, 120, 135, 167, 182, 192, 197, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 225, 262, 292, 301, 353, 357, 373, 401, 412, 415, 419, 504, 506.
Mk – zit.: 18, 119, 216, 217, 262, 265, 412.
Luk – zit.:192, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 224, 225, 226, 239, 243, 266, 331, 357, 376, 413, 458, 491, 506, 529, 530.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Joh – zit.: 133, 185, 198, 218, 227, 228, 230, 262, 264, 268, 275, 276, 292, 293, 294, 303, 349, 354, 355, 361, 408, 483, 510.
Apg. – zit. 58, 66, 186, 192, 197, 209, 226, 228, 237, 238, 239, 240, 245, 249, 265, 294, 312, 391, 479, 500.
Röm – zit.: 16, 81, 133, 206, 207, 229, 231, 246, 265, 268, 269, 355, 381, 389, 393, 394, 397, 398, 404, 418, 452, 454, 459, 469, 485, 493, 505, 533.
1 Kor – zit.:16, 81, 82, 153, 231, 232, 239, 240, 249, 283, 350, 355, 360, 390, 396, 398, 448, 492, 495, 496, 503, 504, 510, 512, 518.
2 Kor – zit.: 229, 230, 246, 292, 293, 475, 496.
Gal – zit.: 18, 265, 266, 268, 350, 356, 376, 510.
Eph – zit.: 265, 381.
Phil – zit.: 229, 248, 278, 379, 402.
Col – zit.: 248, 268, 292, 408.
1. Thess – zit.: 509.
2 Tim – zit.: 399, 473.
Tit – zit.: 399.
Hebr – zit.: 142, 153, 379, 392, 404, 531.
1 Petr – zit.: 203, 226, 269, 334, 406, 407, 409, 439.
2 Petr – zit.: 103, 276, 415, 416.
1 Joh – zit.: 146, 230, 275.
Apok – zit.: 395.

Literatur

Cohen, Hermann, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig 1919 – zit.: 150.
Eliade, Mircea, Traité d'histoire de la religion, Paris 1949; deutsch: Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954 – zit.: 123, 412.
Geiselmann, Josef Rupert, Jesus der Christus, Stuttgart 1951 – zit.: 214.
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Wissen und Glauben, Ausg. Glockner I – zit.: 352, 353.
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Phänomenologie des Geistes, Ausg. Glockner II – zit.: 356.
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Heidelberger Enzyklopädie § 113, Ausg. Glockner VI – zit.: 353.
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Philosophie der Geschichte, Ausg. Glockner XI – zit.: 354, 355, 360, 362.
Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Philosophie der Religion, Ausg. Glockner XVI – zit.: 352, 353, 354.
Heidegger, Martin, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankf. a. M. 1951 – zit.: 332.
Heraklit – zit.: 111, 273.
Jeremias, Joachim, Golgotha, 1926 – zit.: 17.
Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Riga [1]1781 [2]1787 – zit.: 54, 79, 257.
Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788 – zit.: 333.
Kant, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg 1793 – zit.: 460, 461, 463, 464.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Kant, Immanuel, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Akademieausgabe VIII, 107–124 – zit.: 116.
Kerenyi, Karl, in: Enrico Castelli [Hrsg] L'hermeneutique de la liberté religieuse, Paris 1968 – zit.: 81.
Kirchberg, Julie, Theologie in der Anrede, Innsbruck 1991 – zit.: 48.
Lee, Jong-Jin, Transzendenzbewußtsein und praktische Vernunft – Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung, Stuttgart 2004 – erw.: 328
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Confessio naturae contra Atheistas, ed.Gerhardt IV – zit.: 15.
Loisy, Alfred, L'évangile et l'église, Paris 1902 – zit.: 153.
Metz; Johann Baptist »Emanzipation und Erlösung« in dem gleichnamigen Sammelband von L. Scheffczyk, Freiburg 1973 – zit.: 222.
Mußner, Franz, Die Kraft der Wurzel, Freiburg 1987 – zit.: 246.
Mußner, Franz„ »Die Verstockung Israels nach Röm. 9–11« in: Trierer Theologische Zeitschrift 109 [2000], 191–198 – zit.: 246.
Nitsche, Bernhard, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte, Münster 2001 – erw.: 19.
Platon, Apologie des Sokrates – zit.: 238.
Platon, Euthyphron – zit.: 493.
Platon, Phaidon – zit.: 84, 107.
Platon, Politeia – zit.: 62, 102, 425, 428.
Platon Timaios – zit.: 103.
Rosenzweig, Franz, Kleinere Schriften – zit.: 152.
Sahagun, Bernardino de, Geschichte einer neuen Welt, 1500–1590 – zit.: 87.
Schaeffler, Richard, Einführung in die Geschichtsphilosophie, [1]1971, [2]1980, [4]1991 – zit.: 186.
Schaeffler, Richard, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre, Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg 1980 – zit.: 499.
Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung, Freiburg 1982, 88–91 – zit.: 530.
Schaeffler, Richard, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln und Trier 1988 – zit.: 42, 484.
Schaeffler, Richard, Das Gebet und das Argument, zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989 – zit.: 48, 190, 484.
Schaeffler, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg 1995 – zit.: 434, 462, 465, 467, 523, 526.
Schaeffler, Richard, La liberté religieuse comme principe hermeneutique de l'interprétation des textes religieuses, in: Enrico castelli [Hrsg.] L'hermeneutique de la liberté religieuse, Paris 1968, 253–285; deutsch: Freiheit als hermeneutisches Prinzip für die Auslegung religiöser Texte, in: Kerygma und Mythos VI, 1974, 99–117 – zit.: 84, 87.
Schaeffler, Richard, Die Vernunft und die Tatsachen, in: Catholica, Jahrg.42 [1969] – zit.: 177.
Schaeffler, Richard, Die Wahrheit des Zeugnisses, in: P. W. Scheele und G. Schneider [Hrsg.] Das Christuszeugnis der Kirche, Essen 1970 – zit.: 177.
Schaeffler, Richard, Das Gebet – Schule des Glaubens und Schule des Lebens im Judentum, in: G. Kaufmann [Hrsg.] Lebenserfahrung und Glaube, Düsseldorf 1983, 73–90 – zit.: 157.
Schaeffler, Richard, Schaeffler, Religions-immanente Gründe religionshistorischer Krisen, in: H. Zinser [Hrsg.] Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 243–261 – zit.. 105, 195.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Schaeffler, Richard, Adiutorium nostrum in nomine Domini, in: Lebendiges Zeugnis 43 [1988], 26–40 – zit.: 43.
Schaeffler, Richard, Aussagen über das, was »im Anfang« geschah, in: Communio 20 [1991], 339–351 – zit.: 46.
Schaeffler, Richard, Freiräume und Kriterien zur verantwortlichen liturgischen Textgestaltung, in: Gottesdienst 1991, 105–109, 153–155 und 161–163 – zit.: 485.
Schaeffler, Richard, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: W. Geerlings u. M. Seckler, Kirche sein, Festschrift für H.-J. Pottmeyer, Freiburg 1994, 201–219 – zit.: 37.
Schaeffler, Richard, Enteuropäisierung des Christentums?, in: Theologie und Glaube 86 [1996] 121–131 – zit.: 99.
Schaeffler, Richard, Consortium divinae naturae, in: F. Niewöhner/R. Schaeffler, Unsterblichkeit, Festschrift für R. Toellner, Wiesbaden 1999, 45–59 – zit.: 276.
Schaeffler, Richard, Rezension Tilliette, Philosophische Christologie, in: Theologische Literaturzeitung 124 [1999] 1270–1273 – zit.: 346.
Schaeffler, Richard, Die sittliche Erfahrung, ihre Beziehung zum Verstande, zur Vernunft und zur Geschichte, in: K. Feiereis [Hrsg.] Wahrheit und Sittlichkeit, Leipzig 1999, 133–148 – zit.: 464.
Schaeffler, Richard, Kritik und Neubegründung der Religion bei Kant, in: A. Franz u. W. G. Jacobs [Hrsg.] Religion und Gott im Denken der Neuzeit, Paderborn 2000, 39–63 – zit.: 461.
Schaeffler, Richard, Der philosophische Transzendenzbegriff, Hilfe oder Hindernis des Glaubens? in: A. Raffelt und B. Nichtweiß [Hrsg.] Weg und Weite, Festschrift für Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2001, 421–430 – zit.: 297.
Schaeffler, Richard, »Theologia Crucis« – ein widersprüchlicher Begriff? Oder: Von der Torheit des Kreuzes und der Klugheit der Theologie, in: G. Berghaus/B. Hermans [Hrsg.] Kreuzungen, Festschrift für Bischof Dr. H. Luthe, Mülheim/Ruhr 2002, 233–248 – zit.: 352.
Schelling, Friedrich Wilhelm Josef v., Philosophie der Offenbarung, Ausg. Schröter, VI. Ergängzungsband – zit.: 363, 371.
Scholem, Gerschom, Studien zur jüdischen Mystik, Judaica 3, Frankfurt a.M 1950 – zit.: 188.
Sophokles, Antigone – zit.: 44.
Spinoza, Baruch, Ethik – zit.: 304.
Susmann, Margarethe, Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes, Zürich 1946 – zit.: 205.
Thomas v.Aquin, Summa theologica – zit.: 289.
Tilliette, Xavier, Le Christ des philosophes, in drei Teilen Paris 1974–1973, in einem Band Paris 1993 – zit.: 346.
Tilliette, Xavier, Le Christ de la Philosophie, Paris 1990, deutsch unter dem Titel »Philosophische Christologie«, Freiburg 1998 – zit.: 347.
Wainwright, Geoffrey, Doxology, London 1980 – zit.: 48, 247.
Xenophanes – zit.: 102.
Zweites Vatikanisches Konzil
Konzilsdekret: Gaudium et Spes – zit.: 521, 525, 531, 532, 537.
Konzilsdekret: Lumen Gentium – zit.: 521, 532.
Konzilsdekret: Nostra Aetate – zit.: 524.
Konzilsdekret: Sacrosanctum Concilium – zit.: 520, 532.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Stichwortregister zum dritten Band

Anmerkungen:

1. Die Zahlen nach den Stichworten beziehen sich auf Seiten dieses Bandes. Kursiv gedruckte Seitenzahlen bezeichnen Seiten eines Abschnittes, in dessen Überschrift das entsprechende Stichwort auftritt.
2. Für einige wichtige, aber allzu häufig vorkommende Stichworte sind nur solche Seitenzahlen aufgenommen worden, die auf Abschnitt-Überschriften verweisen. Diese Stichworte sind durch einen Asteriscus * gekennzeichnet.
3. Nicht registriert sind Stichworte, die mit dem Thema des hier vorgelegten Bandes so eng verflochten sind, daß sie im Text fast allgegenwärtig sind, wie »Gott«, »Mensch«, »Philosophie«, »transzendental«, »Wirklichkeit«.

Anamnese (s. a.: Gedenken) 50 f., 55, 85, 158 f., 181, 208, 287, 302, 517.
Antizipation, antizipatorisch 18, *104–107*, 114, 181–183, 187, 201, 204, 206, 210 f., 224, 231–235, 251, 269, 289, 431–434, 467 f., 520, 523–526, 532, 537.
Apostel, apostolisch 82, 200, 225, 233, 240 f., 249, 265, 291–299, 326, 350, 391, 399, 492–494, *500–503*, 510.
Ärgernis (auch: Skándalon) 195, 197, *233–236*, 246, 350 f., 357–361, 375 f.
Archaiología (auch: Reden von dem, was im Anfang geschah), 45 f., 49, 51, 85, 96–100, 104–106, 110–112, 142 f., 235, 252, 408, 525, 534.
Auslegung (s. a. Interpretation), 22, 27–32, 47, 58 f., 70, 73, 87, 95, 117, 140 f., 151, 182–185, 190–193, 233, 244, 248, 273, 277, 287, 310, 315, 374 f., 379, 396 f., 400 f., 413 f., 417, 427, 440 f., 445 f., 451, 456, 461 f., 469–472, 475, 486, 489 f., *497–500*, 510, 516 f.

* Bedeutung, Bedeutungsgehalt, auch: drohender Bedeutungsverlust *282–308*, *308–328*
– Bedeutungsmomente der Erfahrung und der Zeugnisse von ihr
–, – allegorisch , 38 f., 91, 174, 182 f., *424–430*, 436, 439, *443–445*.
–, – anagogisch 38 f., 91, *140–144*, 148, 173 f., 396, *430–435*, 436, 439, 445–447, 478.
–, – historisch 26, 38, 95–98, 107, 122–124, 127–129, 139, *145–147*, 169, 173, 178, 182 f., 205, 436, 439, 479, 499.
–, – tropologisch 38, 91, 118–120, 128, 139, *145–147*, 173 f., 395, *424–430*, 436, 439, *442–443*.
Befreiung 85, 89, 91, 110 f., 140, 159, 171, 191, 208, 222, 245, 278, 320, 337, 380, 502, 513–517.
Bekenntnis 49, 81 f., 114, 119, 125, 129, 134, 139–142, 146–152, 161, 180, 182, 207, 214, 217, 240, *247–250*, 253, 266, 269, 275, 293, 301, 475, 479, 505.
Bild 86, 101 f., 118, 126 f., 229, 297 f., 332, 415, 475 f., 505, 515–517, 526 f., 531.
* Botschaft (auch: Kerygma) *240–246*, *457–471*, *474–481*

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Bund *130–131*, 132–137, 151, *153–154*, 160–163, 171, 178, 181, 188, 235, 243, 265 f., 291, 305 f., 505, 528, 534 f.
– Bund, neuer 16, 77, 181, *193–195*, 201, 210, 215, 218, 241, 243, 266, 460, 505, 433 f., 537.

Charismatiker, charismatisch *59–63*, 65, *16–169*, 174, 189, 197 f., *509–512*, 518.

Defizienz, defiziente Modi der Erfahrung (s.auch: Fehlformen des Religiösen) *37–39*, *67–71*, 74, 79, 88, 95, 116, 121, 123, 127, 394, 441.
Determinismus *334–337*, 384.
Dialektik, dialektisch 95, 142, *352–357*, *358–372*, 375, 378–387, 536.
Diaspora (auch: Zerstreuung), 166, 192, 199 f., 203–205, 211, 399, 501, 504, 528.
Diener am Wort 24, 28–30, *40–49*, 63, 71, 154, 292, 397, 404, 469, 485, 499, 518. [517.
Dogma 254, 346, 349, 438, *474–480* 501,
Doxa, Doxologie, doxologisch 42 f., 47–51, 72, 130 f., 247, 284, 393 f., *437–439*, 440, 471 f.

Erfüllung 141, 147, *180–184*, 187 f., 198, 201, 209, 211, 214 f., 226, 235, 243–245, 266, 337 f., 413, 433, 445, 493.
Erhaltung, Erhaltungsgnade 123, 134–136, *136–138*, 139, 142–147, 155, 157, 160, 164, 169, 171–173, 194, 203, 241 f., 298, 365 f., 422, 436, 470, 527 f., 534.
Erneuerung 41 f., 51 f., 56–60, *63–67*, 72, 85 f., 101, 115, 127, 132, 163, *169–170*, 196, 201, 218, 241, 283, 302, 337, 381–383, 388, 408, 511, 525 f., 532.
* Erwählung *120–125*, *130–138*.
Erzählung, erzählen *40–49*, 69 f., 88, 95 f., 110 f., 115–122, 142–145, 154–157, 170, 173, 225, 265,428–430, 523.
Eschatologie, eschatologisch (s. a.: Zeitansage, eschatologische), 91, 181, 187, 194, 201–203, 210, 223, 226, 237 f., 244, 249, 253–256, 262, 266, 270, 275–277, 281, 292–294, 311, 314 f., 329, 357–359, *372–374*, 377, 403, 520, *521–522*, 526, 532 f.

Fehlformen der religiösen Erfahrung und ihres Verständnisses, (s. a.: Defiziente Modi), 49 f., 54, *67–70*, 73 f., 297, 394, 436, 441, 470, 502.
Fideismus, fideistisch 346, 502.
Forma Mentis 17, 20 f., 24, 33, 68, 70 f., 92, 140, 143, 146, 153, 224, 247, 260, 305, 375 f., 473, 476, 478, 502, 508, 518, 522–524, 533, 537.
Formatio Mentis 25, 29 f., 35, 40, 49, *50–55*, 63, 124, 145, 147, 154, 170, 193, 213, 230, 233, 250, 260, *389–394*, *394–397*, 413, 421–424, *430–435*, 440, 463, 472 f., 477–480, 488, 490, 507, 512–515, 522.
– Erscheinungen der »Deformatio Mentis«, 40 f., 49 f., *94–98*, 127, *394–397*, 516, 533 f.
Freiheit, allgemein , 279, 288 f., *320–324*, *329–330*, *330–345*, *358–372*
– Freiheit, göttliche, auch: numinose 46, 60, 77, 81–87, *113–115*, 131, 134–137, 141, 148, 150–152, 155, 159, 161, 171, 188, 248, 291, 297 f., 301 f., 306 f., 313 390, 400, 408, 413, 525, 534–536.
– Freiheit, menschliche 77, *80–88*, 136 f., 153, 161, 171, 234, 277, 297 f., 301, 307, 313, *317–320*, 496, 536.
Fülle, zur Fülle bringen 17 f., 58, 91, 227, 243, 245, 265–270, 277 f., 281, 293, 295, 302–307, 311, 321, 325, 356, 360, 374, 377, 380, 383, 391, 395, 407, 413 f., 422, 441, 467, 505, 509, 514, 529, 534–536.

Gebet 24, *40–49*, 55, 57, 70, 146–150, 154–157, 167, 191 f., 202, 240, 287, 291, 393, 397, *480–485*, 518.
Gedenken (s. a.: Anamnese), 44, 58, 113, 160, 252, 285.
Gericht 54, 82, 98, 105, *110–113*, 114–119, 122–125, 128 f., 134–139, 141 f., 168–173, 178–180, 184 f., 188, 194–196, 206–211, 215, 218 f., 224, 227–234, 237, 240–246, 250–253, 256, 266–269, 275, 294–298, 322, 362, 365 f.,

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

375, 381 f., 405, 409, 430, 445 f., 453, 456, 470 f., 528.
* Geschichte, geschichtlich *113–115*, *193–194*, *329–330*, *340–345*, *345–358*, *358–384*, *532–538*.
Gnade (s. a.: Erhaltung, Erhaltungsgnade) 119 f., 123–125, 129, 134–139, 143, 147, 155, 162, 173, 219, 234, 245, 251, 268, 294–296, 322, 325, 362, 381, 421 f., 442, 445 f., 456, 461, 463, 471, 537.
Gott-Entfremdung 18, *94–107*, *115–120*, 126 f., 171 f., 206, 208, 223 f., 228, 241–243, 253, 268, 293–295, 373 f., 380–383, 387, 418, 421, 527, 533.
Götter (fremde), 37, 69, 74, 77 f., 85, 88–91, 94–102, *110–113*, 114–116, 121–128, 132, 135–137, 150, 159, 165 f., 171–174, 178–180, 185, 195, 206–208, 224, 227, 232–234, 241–243, 252, 266, 338, 382, 459 f., 492 f., 527, 533 f.
Gottesdienst (s. a. Kult), 16, 44, 47–49, *50–55*, 57–59, 62–65, 73, 75, 85, 88, 105, 154–163, 166, 191–196, 199 f., 231, 235, 244, 252, 265 f., 284 f., 335, 398 f., 438–440, 469–471, *474–480*, 491, 494–496, 504, 507 f., 517, 521.
Gottesknecht *205–209*, 211, 220, 226–228, 231–233, 242–245, 252 f., 267, 277 f., 291, 348, 373 f., 380, 403, 409, 492, 529 f., 535.

Hoffnung 95, 100–102, *104–107*, 108, 127–129, 135, 140–144, 147, 152, 157, 181, 201 f., 208, 224, 227, 240, 244, 264, 267–269, 287 f., 301, 370, 373, 392, 403–409, 450, 452, 459, 469, 499, 512, 519, 523 f., 531–536.
Horizont, Horizont-Veränderung 91–93, 96, 105, 110–113, 121, *176–180*, *186–188*, *203–205*, 211, 254, 466.
Hymnus, Hymnengesang 44, 46, 142, *247–250*, 302, 408.

Illusion, religiöse bzw. sittliche 336, 360, 401, 405–410, 418, 424, 432–434, *451–457*, 458–462, 476, 467, 476, 496 f., 515, 523.
Institution, institutionell, institutionalisieren *20–70* , 75, 95, 130–132, 153 f., 176, 189, 200, 290, 390, 394–396, *397–399*, 400–405, 458, 460, *472–480*, 500 f., 508, 511–514, 519.
Interpretation (s. a. Auslegung), 28, 47 f., 53, 64, 72, 116 f., 189, 195, 264, 270, 296–301, 312, 315, *372–374*, 411, 419, 432, 440, 444–446, *447–457*, 471, 510, 516.

Jerusalem 156 f., 160, 165, *176–180*, 184, 191–195, 198–204, 207, 413 f.
– Jerusalem, neues 181, *193–195*, 196, 201–204, 209 f., 216–218, 224,

Kommunikationsgemeinschaft 28 f., 32–35, 71, 82, 404, 467, 523.
König, Königtum 41, 59, 64, 69 f., 87, 91, 100, 155, *158–165*, 168–174, 178 f., 184–186, 194–196, 211, 215–218, 400, 402, 509, 514, 528, 531.
Kreuz, gekreuzigt 47, 119, 219, *225–233*, 234–238, 241–243, 246, 251–255, 262 f., 264–267, 275 f., 302, 306, 346–357, 360 f., 372–380, 385, 391, 416, 419 f., 455, 459, 536, 477, 525.
* Krisen in der Geschichte *104–107*, *107–120*, *193–209*, *213–240*, *240–250*
Kult (s. a. Gottesdienst), 50–56, 60, 64 f., 69 f., 73 f., 84–87, 92, 96–102, 106–109, 115 f., 122, 127 f., 141, 154, 158–166, 171, 191, 199, 202, 277, 283–286, *291–299*, 307, 313 f., 320, 325 f., 330, 337, 503, 507, 509, 534.

Legitimation, Legitimationskriterien *30–37*, *40–67*, 101, 117, *120–125*, 130, 200, 220, 394, 396, 405, 461, 472, 483, 492, 495, 499, 502, 506, 508 f., 517.
Licht (auch: Lumen), 118, 413, 415, *529–531*, 529 f., 535 f.
– Erleuchtung 95, 97, 106, 413, 524.

Metaphysik, metaphysisch 222, 249, 255, *256–264*, *270–308*, 349–355, 359, 361, 448–450.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Monotheismus 68, 114, 121, 140 f., 147, 179.
Mythos, mythisch 31, 69 f., 74, 85, 92, 95–104, 107, 115, 121–123, 127 f., 238, 252, 254, 310, 534.

Nächstenliebe (auch: Bruderliebe) *405–411*, 421 f., 438, 448–451, 458, 469, 474, 476, 532.
Name, Namens-Anrufung 43–45, 112, 114, 118, 129, 144–146, 188, 204, 247, 284 f., 483 f., 514.
Natur (auch: naturhaft), 77, 90, 92, 103, 126, 155, 164, 171, 256–261, 264, 267 f., *271–282*, 288 f., 302 f., 308–315, *317–320*, 321–323, *345–358*, *377–384*, 391, 398–401, 441, 450, 460 f., 464, 469, 479.

Oikodomé, 48, 131, 157, *383–394*, 409, 473, 499.

Partikularität, partikular 18, 33, 36, 66, 85, 129 f., 138, *147–151*, 159–161, 256, 467, 504, 520–522, 525–528, *532–538*.
Person, personal 42, 55, 68–70, 148–151, 166, 249, 256–264, 268–271, 277, 280 f., *282–307*, *308–323*, *358–380*, 391, 398–401, 410, 422–425, 441, 520
– in persona Christi agere 401–403, 410, 438, 481–485, 494, 512, 514, 517, 531.
Polytheismus (auch: Vielgötterei), 68, 74, 147, 285, 297, 436, 441.
Postulat, postulatorisch 95 f., 142, 369–371, 405, 426, 441, *443–447*, 456 f., *457–472*, 523, 534, 537.
Priester *50–55*, 59, 64, 73, 87, 156, *158–162*, 163–165, 191 f., 199, 215, 218, 400–402, 481, *492–497*, 509, 514, 531.
Prophet 61, 63, 81 f., 100–102, 109, 149, 155, *168–169*, *184–186*, 195, 214, 220, 226, 232, 235, 245 f., 250, 262, 265 f., 326, 341, 377, 384, 400 f., 412 f., 416, 419, 422, 481, 492, 509, 514, 531.

Rabbi, Rabbinat 151, *188–193*, 401.
Recht, religiöses 23–25, 29, *55–59*, 71–73, 162, *165–168*, 285–288, 296, 299–302, 326, 332, 397, 486–488, *503–509*, 511, 518.
Reinheit (auch: Gottesdienstfähigkeit), 53–56, 73, 119, 158–161, 165 f., 196, 211, 216–218, 234, 250, 504.
Religionskritik (auch: kritisches Selbstverständnis der Religion), 79, 85, *98–102*, 107–109, 116, 121–123, 127 f., 338, 394, 397 f., 422, 436, 441, 458–462, 481, 484–489, 499, 503–509, 512–518.
Resignation, sittliche bzw. religiöse 146, 405–407, 418, 424, 432–434, *451–457*, 458–462, 467, 496 f., 515.
Rest, heiliger (auch: »Rest für ein großes Entrinnen«), 134 f., 138, 143–145, 155, 169, 172, 180, 193 f., 198, 206–208, 218, 244, 246, 250, 267 f., 366, 460, 527.

Schriften, heilige (auch: Texte, kanonische, normative), 22, 24–27, 31, 40, 42, 45–48, 55, 61, 63, 73, 75, 87 f., 119, 151, 154, 182, 184, 190, 192, 198, 201, 211, 246, 263, 265, 325, 416, 450 f., *485–492*, 497–500, 519.
Schriftgelehrte *188–193*, 215, 225, 234.
Schule der Erfahrung 24 f., 29–33, 37–40, 49, 52 f., 74, *140–152*, 168 f., 173 f., 201, 213, 215, 260 f., 376 f., 390, 393, 404–406, 411–413, 421–426, 429–435, *435–436*, *437–439*, *439–457*, 458–463, 471 f., *474–480*, 481–483, 502, 512, 515–517, 522, 526, 534, 537.
sittlich, Sittlichkeit 29 f., 100, 116–118, 121, 146, 161, 167 f., 170, 174, 237, 288–290, 319 f., 338, 341–344, 370, 387, 393, 405–407, 410 f., 417–421, *421–436*, 437–440, *442–443*, *447–457*, *457–471*, 474–476, 496 f., 504–507, 514 f., 518.
Sondergruppen, Sondergemeinschaften 61, *63–67*, 170, *195–198*, 211, 216–219, 224, 240, 250, 299, 510.
Sprache, inbesondere: religiöse Sprache (auch: Sprachformen), 20 f., *21–22*, 22–24, 28–31, 40, 42–45, 61 f., 318 f., 410, 416, 479–486, 522.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY

Sprachgemeinschaft 22–25, 31, 33, 318, 481, 522.
Sprachhandlungen 43 f., 150, 284, 286, 482 f.
Sprachlehre 24 f., 29–31, 40–48, 53, 70, 72, 154, 397, 430, *481–484*.
Sub contrario 403, 418, 460, 477 f., 529, 535.
Sünde, sündig 88 f., 115–118, 124–126, 137, 139, 141 f., 150, 169, 178, 195 f., 205, 208, 211, 215–221, 224, 226, 233 f., 250, 267, 278, 294–298, 306, 334, 347 f., 362, 366, 382, 388, 407–411, 421 f., 436 f., 442, 454 f., 459–462, 467–471, 493–495, 503, 505, 515, 528, 537.

Tempel 58, 156, 160 f., 165 f., *176–180*, 184–186, 191–196, 199, 201 f., 207, 209, 211, 215–220, 224, 227, 240–242, 251, 266, 267, 269, 283, 306, 373, 496, 504, 529.
Theologia Crucis 236, 348, 351, *352–358*, 361, *372–384*, 395, 403 f., 536.
Torheit (insbes.: Torheit des Kreuzes), 67, 171, 174, 206, *236–240*, 252 f., 256, 350–352, 358, 533.
Tradition (s. a. Überlieferung) *20–71*, 74 f., 79, 104, 107, 130–132, 148 f., 153, 189 f., *240–246*, 291, 317, 327, 330, 380, 388, 390, 394 f., 404 f., 472, 480, 483, 487–499, 508 f.
Transfiguration 232, 235 f., *411–421*, 453–437, 449, 475–478, 496 f., 517, 526, 531, 537.

* Überlieferung (s. a. Tradition) *180–184*, *188–193*, *201–203*, *220–225*, *264–270*, *389–404*, *415–421*, *439–456*, *457–464*, *472–480*, *480–513*.
Überlieferungsgemeinschaft 16, 18, 31–37, 40–47, 50–66, 69–79, 82 f., 86–88, 90, 93–98, 107 f., 120, 125–129, *130–138*, 139–143, 153–159, 162, 164, 168–176, 180, 189–191, 199, 203, 213, 297, 301 f., 305, 308, 380, 389–404, 416, 420 f., 440, 447, 467, 470, 519–522, *522–527*, 528, 531–534, 537.
Umgestaltung (zur Neuheit des Denkens), 21, 32, 36, 38, 80, 110, 229, 260, 279, 344, 352–358, 375 f., 389, 394 f., 412, 424 f., 429, 434, 443, 466, 487 f., 502, 516, 524.
Universalität, universal 18 f., 35 f., 66, 76, 78, 90 f., 94 f., 113 f., 126, 129, *147–153*, 178, 210, 256, 306, 311, 350, 408, 462, 519–531, *532–538*.

Väter und Mütter 16, 29, 41, 47, 57, 77–79, 89 f., 125, 130–137, 141, *154–157*, 171–174, 181–183, 199–203, 206, 210, 232, 235, 241 f., 251–253, 265–269, 277, 287 f., 291, 298, 337, 373, 380, 447, 460.
Verheißung 16, 111, 140 f., 146 f., 152, *180–184*, 187–189, 193–195, 198, 201, 204, 209–211, 214–218, 226–231, 235, 243, 251, 265, 295, 409, 433, 445, 535.
* Volk, Völker *130–138*, *151–153*, *171–178*.

Wahl, Wahlhandlung 15, 18, 59, 76 f., 82 f., 86 f., *88–92*, 113–115, 123–126, 131 f., 135 f., 161, 171, 178, 189 f., 204 f., 211, *331–334*.
– Erwählung 216, 223 f., 241–245, 253, 265–269, 277, 281, 292–296, 301 f., 306 f., 313, 322 f.
Wahrheit 17, 31–34, 37, 53, 67, 73, 93, 111, 146, 389, 399, 432–435, 445, 472 f., 501–503, 512–515, 518, *522–525*, 527, 532.
– »je größere Wahrheit«, auch »Veritas semper maior«, 32, 38, 57 f., 146, 351, 355, 395, 434, 466, 488 f.
Wort (auch: Verbum Mentis et Oris), 21–23, 30–33, 36 f., 50, 53 f., 60–62, 71–75, 82–84, 87 f., 97, 130–134, 182 f., 187 f., 209, 216, 222 f., 232, 247, 259, 265, 283, 292, 296 f., 301, 307, 325 f., 389–394, 398 f., 403, 410, *437–439*, 440, 448, 454, 459, 469, 475–482, 487–499, 502, 510–513, 516–519, 537.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access -

Zeichen (auch: signum), 52, 54, 76, 84, 105, 110 f., 114, 119 f.,161–164, 169, 180–182, 185–189, 194, 197, 202, 205, 210, *214–216*, 224–229, 233, 235, 241–245, 249–251, 254, 265, 277 f., 293–295, 299, 309, 318, 392, 403–407, 418, 420, 438, 455 f., 460, 468, 475, 494–496, 505, 515, 517, 520 f., *522–529*, 530–537.
Zeit (vor allem: »vor aller Zeit«, »inmitten der Zeit«, 17 f., 51, 55, 68, 70, 73, 83–85, 91 f., 100, 106–108, 112–114, 123, 126, 145, 152 f., 164, 181 f., 185–189, 198, 210–212, 214–216, 223–225, 228 f., 237, 246, 251–256, 265–268, 293–295, 332 f., 339–342, 355–365, 400, 403, 407, 467, 470, 520 f., 532 f.
– Zeitansage, eschatologische 237, 249, 254–256, 262, 266, 270, 275–277, 281, 292–294, 311, 314, 325, 329, 359, *372–384*, 400–403, 407, 409, 529.
Zeuge, Zeugnis 17, 21, 24–32, 35 f., 46 f., 56–58, 67, 82, 93, 130–133, 138 f., 140 f., 147, 151–157, 161, 173 f., 182, 184, 191, 213, 224–226, 233, 247, 250, 294, 316 f., 362, 375–377, 388–395, 404, 407–417, 420, 427, 437, 438, 446, 454, 459, 462, 467–472, 488, 504, 512–518, 523–527, 532.

https://doi.org/10.5771/9783495860922 https://www.inlibra.com/de/agb - Open Access - (cc) BY