



ORIENTIERUNG

Nr. 22 68. Jahrgang Zürich, 30. November 2004

MIT DER VERLEIHUNG des diesjährigen Erasmuspreises am 4. November 2004 in Amsterdam an *Sadik Jalal Al-Azm* aus Syrien, *Fatema Mernissi* aus Marokko und *Abdulkarim Soroush* aus dem Iran wurden drei Wissenschaftler muslimischen Glaubens geehrt, die durch ihre Publikationen, ihre akademische Lehrtätigkeit und ihr politisches Engagement einen produktiven Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Islam und Moderne geleistet haben.

Erasmuspreis 2004

Sadik Jalal Al-Azm begann seine akademische Laufbahn mit zwei grundlegenden Veröffentlichungen zu Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* und lehrte an der Universität von Damaskus Geschichte der modernen europäischen Philosophie. Die Auseinandersetzung mit den Denktraditionen der verschiedenen Kulturen und des Islam begriff er immer als ein Ringen um den Aufbau einer humanen Gesellschaft und um die Stärkung eines sich autonom verstehenden Individuums. 1968 veröffentlichte er eine Studie, in der er auf kulturelle und religiöse Faktoren hinwies, die einen Anteil an der Niederlage der arabischen Staaten im Sechstage-Krieg hatten. Dieses Werk machte ihn auf einen Schlag international bekannt, aber auch seine Studien zur arabischen Poesie sind im arabischen Kulturraum weitverbreitet. 2004 erhielt er den Lucas-Preis der evangelisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen.

Fatema Mernissi wurde in Fez geboren und verbrachte zusammen mit ihrer Großmutter, ihrer Mutter und mehreren Schwestern ihre Kindheit in einem traditionellen Harem. Im Zuge der Befreiung Marokkos aus der französischen Kolonialherrschaft konnte sie eine öffentliche Schule besuchen und ein Universitätsstudium in politischen Wissenschaften absolvieren. Das freiheitliche Bild des Islam, das sie von ihrer Großmutter vermittelt bekam, unterschied sich radikal von dem Islam, mit dem sie in der Koranschule konfrontiert wurde. Dies weckte ihr kritisches Gespür für die repressiven wie befreienden Aspekte islamischer Tradition. Fatema Mernissi hat als Sozialwissenschaftlerin die Lebensbe-

dingungen der Frauen in Marokko zum Thema ihrer Forschungen gemacht. Ihre ethnographischen Untersuchungen über die Funktion des Harems sind geprägt von ihrem Interesse, wie Frauen ihre Autonomie gewinnen und im Rahmen einer Zivilgesellschaft eine den Männern gleichrangige Rolle spielen können. Parallel zu ihren Forschungen baute sie unter dem Namen *Caravane civique* ein internationales Netzwerk zur Förderung des zivilgesellschaftlichen Engagements von Einzelpersonen und Gruppen auf.

Abdulkarim Soroush hat sich nach einer Ausbildung in Pharmazie, Geschichte und Wissenschaftstheorie der Auslegungsgeschichte des Koran und der islamischen Rechtstraditionen gewandt. Aber auch die persische Poesie gehörte zu seinen Forschungsgebieten. Dabei faszinierte ihn vor allem, wie in der Wirkungsgeschichte des Korans sowie in den Traditionen der persischen Poesie Einflüsse fremder Kulturen und anderer Religionen produktiv rezipiert worden sind. 1990 gründete er zusammen mit Freunden die oppositionelle Monatszeitschrift *Klyan*, in der er bis zu deren Verbot 1998 Beiträge zur Hermeneutik des Korans und zum religiösen Pluralismus veröffentlichte.

Für alle drei Geehrten ist die Freiheit des Menschen unverzichtbar. Sie ist der Maßstab jeden interkulturellen Dialogs und ermöglicht erst einen emanzipierten Umgang mit den innerkulturellen Brüchen zwischen individualisierten Lebensformen und Glaubenstraditionen.¹

Nikolaus Klein

¹ Ausgewählte Veröffentlichungen: Sadik Jalal Al-Azm, *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Clarendon Press, Oxford 1972; *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*. Frankfurt/M. 1993; *Islam und säkularer Humanismus*. Tübingen 2004; Fatema Mernissi, *Le Maroc raconté par ses femmes*. Société marocaine des éditeurs réunis. Rabat 1984; *Women's Rebellion and Islamic Memory*. Zed Books, London 1996; *Dreams of Trespass. Tales of a Harem Girlhood*. Addison-Wesley Publications, Boston 1994; *Der Harem in uns. Die Furcht vor dem anderen und die Sehnsucht der Frauen*. Freiburg/Brsg. 2000; *Islam und Demokratie. Die Angst vor der Moderne*. Freiburg/Brsg. 2002; *Der politische Harem. Mohammed und die Frauen*. Freiburg/Brsg. 2002; Abdulkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam. Essential Writings*. Oxford University Press, New York und Oxford 2000.

ISLAM/RELIGIONSIALOG

Erasmuspreis 2004: Auszeichnung von *Sadik Jalal Al-Azm*, *Fatema Mernissi* und *Abdulkarim Soroush* – Forscher und Wissenschaftler aus Syrien, Marokko und dem Iran – Muslimische Traditionen und europäische Moderne – Plädoyer für die Freiheit des Subjekts. Nikolaus Klein

WELTKIRCHE

Zeugnis der jungen nordafrikanischen Kirche: Eine «Lektion» in kirchlicher Stellvertretung – Eindrücke und Reflexionen von einer Reise – Heiligenverehrung bei Christen und Muslimen heute – Archäologisches Zeugnis antiken Christentums – Aufgaben eines Titularbistums – Sinnbild kirchlicher Stellvertretung nach außen – Politische und soziale Sorge für arabische Länder – Erinnerungen an Karthago – Beispiele kirchlicher Stellvertretung nach innen – Exemplarität bischöflichen Leidens – Zeugnis und Martyrium. Ottmar Fuchs, Tübingen

BIBELWISSENSCHAFT/EXEGESE

Den «garstigen breiten Graben» überwinden: Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese – Ein Diskussionsanstoß – Erfahrungen aus der kirchlichen Erwachsenenbildung – Die «doppelte Bibel» – Historisch-kritische Forschung und existentielle Fragestellungen – Wege aus der Einbahnstraße – Die «zweite Dimension» der Bibel – Der Text und seine LeserInnen – Zur Vergleichbarkeit von exegetischen und religiösen Leseprozessen – Die Herausforderung der Dekonstruktion – Zur Konstitution religiöser Subjektivität. Sonja A. Strube, Münster/Westf.

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Gottes Geheimnis und die Freiheit der Menschen: Zum 90. Geburtstag von Edward Schillebeeckx OP (12. November 2004) – Der aktuelle «Kampf der Glaubensweisen» – Zur Dialektik der Freiheitsgeschichte – Der Ausgangspunkt gegenwärtiger Theologie – Die ungelösten Probleme des Modernismusstreites – Phänomenologie und Praxis – Zur Struktur endlicher Erkenntnis – Zur Deutung der Dogmengeschichte – Deutung des Überlieferungsprozesses am Leitfaden der Sprache – Die unaufhebbare Differenz von Theorie und Praxis – «Kontrasterfahrungen» und die Gottesfrage – Folgerungen für die Christologie – Der Weg Jesu von Nazareth und die Nachfolge der Christen. Nikolaus Klein

PHILOSOPHIE/GESCHICHTE

Der dritte Moses: Zu einer neuen Biographie von Moses Mendelssohn – Ein wegweisendes Werk von *Dominique Bourel* – Die gesellschaftliche und soziale Lage der Juden im Berlin des 18. Jahrhunderts – Die Bedeutung der Bibelübersetzungen – Der Bekehrstreit mit Johann Kaspar Lavater – Ein Vorkämpfer für religiöse und interreligiöse Toleranz. Ruedi Imbach, Paris

Zeugnis der jungen nordafrikanischen Kirche

Eine «Lektion» in kirchlicher Stellvertretung

Tunesien ist bei uns als Reiseland bekannt. Bis zu den Anschlägen auf die jüdische Synagoge in Djerba vom 11. April 2002 galt es auch als das sicherste Urlaubsland im nordafrikanischen Raum. Was die wenigsten Touristen allerdings in Tunesien suchen, das hat der Verfasser dort aufzuspüren versucht, nämlich die Ursprünge und Spuren des frühafrikanischen Christentums im nördlichen Teil Tunesiens.

An einem Samstag angekommen, begegne ich am folgenden Sonntag zuerst den gegenwärtigen Christen in einer Eucharistiefeier in Hammamet. Kaum sichtbar, zwischen Privathäusern, wo auf den Dachbalkonen die Wäsche aufgehängt ist, finde ich die Kirche: moscheeähnlich und mit einem wunderschönen Vorgarten, alles nach außen hin durch eine übermannshohe Mauer abgeschirmt. Die völlig weiß gestrichene Kirche, eher gedrungen, ohne Turm, nimmt sich unscheinbar zwischen den zweistöckigen Wohnhäusern aus. Innen ist sie großräumig, ein rechteckiger Hallenraum mit einer weiten Kuppel in der Mitte, ebenfalls weiß gehalten, keine Bilder außer einer Ikone Marias links vom Altar. Rechts ein raumhohes Kreuz, ohne Corpus. Erst später merke ich, daß sich rechts des Hauptraumes eine Seitenkapelle öffnet, mit dem Tabernakel und einem Altartisch aus Stein, in dessen weiße Front arabisch empfundene Ornamente eingemeißelt sind, in der Mitte mit einem Medaillon, das mit der Inschrift «Ego sum pastor bonus» den guten Hirten darstellt.

Einen lebendigen Gottesdienst erlebe ich hier, in der Basissprache Französisch, in einigen Texten auch Deutsch, Italienisch und Englisch – Arabisch fehlt! Es gibt hier nur Touristen und Touristinnen und solche, die es sich leisten können, für längere Zeit in Tunesien zu leben, oder solche, die aus Berufsgründen (insbesondere in der Tourismusbranche) hier tätig sind. Es handelt sich also weitgehend um eine «ausländische Kirche», die hier Gottesdienst feiert. Dies ist auch verständlich, denn der zu mehr als 95 Prozent muslimischen Bevölkerung wäre es nicht erlaubt, zum christlichen Glauben zu konvertieren, was allerdings ohnehin niemandem in den Sinn käme. Im Zusammenleben gibt es aber überhaupt keine Probleme, ganz im Gegenteil: Als ich frage, wo denn die katholische Kirche sei, wird mir äußerst freundlich Auskunft gegeben. Und an der Anschlagtafel in der Kirche ist zu lesen, daß sie am 27. Oktober 1968 fertiggestellt wurde, und zwar durchwegs von muslimischen Handwerksleuten.

Heiligenverehrung bei Christen und Muslimen heute

Dieses Verhältnis war nicht immer so: Der Patron der Kirche von Hammamet ist der selige Antoine Neyrot, der unter der damaligen muslimischen Herrschaft auf dem Platz des Sidi El Bachir am 10. April 1460 öffentlich gesteinigt wurde, weil er sich weigerte, zum Islam überzutreten. Als junger Mensch trat Antonius Neyrot, geboren um 1423 in Rivoli bei Turin, in den Konvent San Marco der Dominikaner in Florenz ein. Unter dem heiligen Antonin von Florenz, damals Prior in diesem Konvent, hat er seine Gelübde abgelegt: Seine ungestüme Art trieb ihn dazu, entgegen allen Warnungen des Priors, nach Sizilien zu reisen. Als er von Sizilien nach Neapel fuhr, wurde er von Piraten gefangen genommen und gelangte 1458 in die Sklaverei nach Tunis. Dort hat er seinen Glauben verleugnet und geheiratet, um aus der Gefangenschaft wieder freizukommen. Als ihm eines Tages Kaufleute aus Italien vom Sterben des heiligen Antonin von Florenz berichteten, bekam er Gewissensbisse und ging in sich. Er ging zum Bey (zum muslimischen Herrscher), als dieser von einem Feldzug zurückkam, bekannte sich zu Christus und zeigte sich im Ordenskleid der Dominikaner.

Er bekannte, daß er Christ sei und es bleiben wolle. Alle Versprechungen, die ihm gemacht wurden, hatten keinen Einfluß auf ihn. Er wurde ins Gefängnis geworfen. Nach Folterungen wurde er fünf Tage nach seiner Gefangennahme dem Richter vorge-

führt. Da er nicht widerrief, wurde er zur Steinigung verurteilt. Während der Steinigung warf sich Antonius auf die Knie, hob die Hände zum Himmel und betete. Er starb unter dem Steinhagel am 10. April 1460. Man wollte seinen Körper verbrennen, aber die Flammen haben ihn unversehrt gelassen. Genuesische Kaufleute nahmen seinen Leichnam mit und brachten ihn dann von Genua nach Rivoli. Papst Clemens X. hat ihn in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts selig gesprochen. Papst Clemens XIII. bestätigte am 22. Februar 1767 seine Verehrung. Der Erzbischof von Turin bot der Diözese von Karthago die Reliquien des Seligen an. So wurde er zum Patron der Gemeinde von Hammamet. Seine Gebeine ruhen nun im Altar dieser Kirche.

Es ist schon eigenartig und zeigt in der Gegnerschaft zugleich eine tiefgehende Verbindung, die möglicherweise heute zu Gunsten eines gegenseitigen Verstehens entfaltet werden kann: Der für die Christen heilige Mann Antonius Neyrot wurde auf einem Platz gesteinigt, der ebenfalls den Namen eines Sidi, eines heiligen Mannes trägt. In der Volksfrömmigkeit gibt es so etwas wie eine Heiligenverehrung in beiden Glaubensbereichen; und gerade Tunesien ist voll von den sogenannten Marabouts, von kleinen moscheeähnlichen Heiligtümern, in denen eines heiligen muslimischen Menschen gedacht wird, sei es wegen seiner tiefen Spiritualität, sei es wegen seiner Lebenshingabe, nicht zuletzt auch im Kampf gegen den Angriff feindlicher christlicher Heere. So steht im Innenhof der Kaspah, der Verteidigungsburg von Hammamet, ein solches überkuppeltes Grabmal für den Sidi Bou Alt, der im mutigen Kampf gegen die räuberischen Einfälle der Genueser gefallen ist. Hier wie an anderen Marabouts spürt man, daß es lebendige Stätten sind: Auf einem abgedeckten Sarkophag oder daneben liegen Münzen von Pilgern, die hier gebetet haben.

Zurück zum Gottesdienst: Irgendwie fällt mir vom ersten Lied an auf: So voll die Kirche auch sein mag, und so engagiert die Gläubigen auch, mit dem Blick auf ausführliche mehrsprachige Liedzettel, mitsingen, kann doch der Chorgesang nicht von ihnen kommen, und ein Chor ist nirgendwo sichtbar. Erst nach einiger Zeit merke ich: Der Pfarrer hat rechts von sich unterhalb des Altars offensichtlich irgendein Abspielgerät, das er sehr dezent und völlig geräuschlos bedient, offensichtlich schon sehr geübt, denn es gibt überhaupt keine Überschneidungsprobleme bei Einsatz und Schluß der Lieder. Die Liedkassetten sind französisch und lateinisch, die Gläubigen meist italienischsprachig. Der Abbé ist französischer Muttersprache, trägt aber, wie ich dem Aushang entnommen habe, einen italienischen Namen: Victor San Giorgio. Die Predigt des Abbé ist ebenso kurz wie von einer spirituellen Tiefe, die sehr beeindruckt.

Nachdem der Abbé direkt am Altar Stoß und Albe abgelegt hat, komme ich mit ihm ins Gespräch: ein Geistlicher, der wirklich Geistliches ausstrahlt, schlank, in brauner Hose und dunkelblauem Pullover, mit einem freundlich-bescheidenen Wesen. Abbé Victor wohnt in Sousse, ca. 130 km südlich von Hammamet und ist zuständig für alle Gottesdienste zwischen Monastir und Tunis. Von intensiverer Gemeindebildung kann man kaum reden: Das Engagement kann nur von denen eingebracht werden, die jeweils längere Zeit in Tunesien leben, und dieses erstreckt sich hauptsächlich auf die Mitgestaltung der Gottesdienste und die Betreuung der Kirchen und Kapellen.

Archäologisches Zeugnis antiken Christentums

Für mich hat ein Besuch in der alten römischen Stadt Dougga (etwas mehr als hundert Kilometer westlich von Hammamet im Landesinneren) eine besondere Bedeutung, befinden wir uns dabei doch nicht nur in einer berühmten Ausgrabung, sondern auch in einer alten Bischofsstadt, wovon es heute in Kultur und Religion der Bevölkerung überhaupt keine Spuren mehr gibt. Es sind sicher wenige Touristen und Touristinnen, die mit dieser Stadt noch

etwas anderes als die römische Geschichte verbinden, nämlich daß Dougga (oder auch in der älteren Schreibweise Tukka oder Tugga bzw. Thugga genannt) das Titularbistum des Weihbischofs meiner Heimatdiözese Bamberg ist. Das antike Thugga ist die größte, sehenswerteste und besterhaltene Römerstadt Tunesiens. Die Stadt hatte damals etwa 25000 Einwohner und war Zentrum eines bedeutenden Landwirtschaftsgebietes mit vielen wohlhabenden Bürgern, die all die prachtvollen Bauten und herrlichen Villen (mit wunderschönen Mosaiken, die größtenteils im Bardomuseum in Tunis zu sehen sind) stifteten und bezahlen konnten. Nordafrika lieferte als Kornkammer Roms Getreide, Öl und wilde Tiere in die Hauptstadt des Reiches. Die Provinz stand im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. in höchster kultureller und wirtschaftlicher Blüte. Viele Bauten und ein großer Bereich der Stadt sind überhaupt noch nicht ausgegraben. Deswegen spricht der Touristen-Führer dort, am Ende einer römischen Straße, nicht etwa vom «Ende der Straße», sondern vom «Ende des Kredits». Es ist schon ein eigenartiges Gefühl, das Theater zu besichtigen, das Forum, den Platz der Windrose, wo die Symbole der zwölf Winde eingemeißelt sind, den Kapitilstempel, der den römischen Göttern Jupiter, Juno und Minerva geweiht ist, die römischen Bäder, die Überreste des römischen Sklavenmarktes, alles erbaut im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. (es gibt zwar unterhalb des Saturntempels – Saturn war eine bevorzugte Gottheit im römisch-afrikanischen Pantheon – die Reste der Victoriakirche aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, doch der ansonsten sehr kundige Führer erwähnt dies nicht!) und dann in der Umgebung die wegen der Ausgrabung umgelagerten Dörfer und überhaupt das ganze Land, wo ausschließlich der Islam zuhause ist und man mit Sicherheit keine Erinnerung mehr an ein christliches Bistum vorfinden kann – und dann daran zu denken, daß hier nicht nur einmal ein ganzes Bistum über Jahrhunderte lebendig war, sondern daß dies «jetzt» das Titularbistum eines deutschen Weihbischofs ist!

Aufgaben eines Titularbistums

Die Frage hat mich schon beschäftigt, was denn für ein Anspruch dahinter steht, wenn man Titularbischofe von Städten ernennt, wo es nicht nur keine Bistümer und weit und breit keine Christen und Christinnen mehr gibt, sondern die Städte schon nur noch Ausgrabungsterrain sind.

Im allgemeinen versteht man unter einem Titularbischof einen Bischof, dem nicht die Sorge für eine Diözese anvertraut ist (CIC can. 376). In unserem Zusammenhang handelt es sich um einen Bischof, der auf den Titel einer untergegangenen Diözese geweiht wird, mit keinerlei Rechten, vor allem mit keiner Jurisdiktionsgewalt. Man könnte dies nun von vornherein negativ verstehen, nämlich als einen expansiven Herrschaftsanspruch auf nichtchristliches Gebiet, weil es irgendwann einmal in der Geschichte dort Christen und Christinnen und einen Bischof gegeben hat, und man könnte den Vorwurf machen, daß die Kirche eingebildete fiktive Ansprüche erhebt, wo es dafür überhaupt keine realen Gegebenheiten mehr gibt. Kann man von einer Ortskirche Bischof sein, die es zwar gegeben hat, die es aber seit eineinhalbtausend Jahren nicht mehr gibt? Will man den «Titel» nicht aufgeben, oder hat der Titel eine andere, theologisch interessantere, nicht nur vergangenheits-, sondern auch zukunftsorientierte Bedeutung? Und zwar nicht die Bedeutung eines alten Herrschaftsanspruchs, sondern eine Bedeutung, die mit genuin christlicher Spiritualität zu erfassen ist?

Zunächst gilt allerdings: Es ist noch nichts Anrühiges, auf diese Weise die Erinnerung daran nicht verschwinden zu lassen, daß an diesem Ort einmal eine christliche Gemeinde existierte, in der vor der konstantinischen Wende Menschen ihren Glauben auch unter schlimmen Gefährdungen bekannt haben und in der danach bis zur Eroberung durch arabische Heere und zur Islamisierung im Omayyadenreich Ende des 7. Jahrhunderts eine stabile christliche Gemeinde lebte. Da es eine Verbindung von Ortskirchen miteinander gibt (wie z.B. zwischen der Ortskirche von Bamberg und bestimmten Diözesen in anderen Ländern und Erdteilen),

so darf es wohl auch eine in die Vergangenheit reichende Verbindung mit Ortskirchen geben, die einmal, oft jahrhundertlang gelebt und geblüht haben. Die Tatsache, daß es sie jetzt nicht mehr gibt, darf nicht so aufgenommen werden, als hätte es sie niemals gegeben, und als könnte es nicht über die Zeiten hinweg mit ihnen eine Beziehung geben, eine Beziehung der Wahrnehmung und der Hochschätzung, manchmal auch eine Beziehung, in der ganz bestimmte wichtige Botschaften aus diesen vergangenen Ortskirchen auf uns zukommen können.

Dies ist zwar bei Dougga nicht direkt der Fall, weil wir von diesem Bistum leider nicht viel wissen. Allerdings kann von anderen, benachbarten Bistümern, wie etwa von Karthago her, vieles so verstanden werden, daß es auch einiges von dem widerspiegelt, was in der Nachbardiözese Dougga gelebt und geglaubt wurde: Mich hat vor allem der Bischof Cyprian von Karthago beeindruckt, von dem später die Rede sein wird.

In diesem Sinn ist ein Titularbischof so etwas wie die personalisierte Vergegenwärtigung einer lokalen kirchlichen Vergangenheit, die mit seiner Hilfe nicht vergessen wird und soweit wie möglich auch in den damit verbundenen Botschaften, soweit sie vorhanden sind, gefunden werden. Denn auch das ist ein Vollzug katholischer kirchlicher Tradition, nämlich nicht nur Verbindung aufzunehmen mit den vergangenen Konzilien und Lehrentscheidungen der Päpste, auch nicht nur mit den anerkannten Heiligen und Seligen im geistigen und geistlichen «Kontakt» zu bleiben, sondern auch, soweit dies die historischen Informationen erlauben, zu vergangenen Gemeinden, Bistümern und ihren Priestern bzw. Bischöfen.

Sinnbild kirchlicher Stellvertretung nach außen

Aber noch ein anderer theologischer Gedanke kann hier verstehen helfen, damit der Titel nicht leer bleibt, sondern eine inhaltsgefüllte Bedeutung gewinnt, nämlich den der Stellvertretung: Wie der Bischof für die Kirche da ist, so ist die Kirche für die Welt da. Und wie sich, was im folgenden noch an Cyprian verdeutlicht werden kann, ein Bischof nicht zurückziehen kann, wenn es gefährlich wird bzw. wenn man Macht und Einfluß verliert, so kann sich letztlich auch die Kirche nicht einfach mit allem, was sie ist, zurückziehen, wenn sie vor Ort ihre Macht verliert, wenn sie bedrängt ist oder im Lauf der Geschichte in ihrer institutionellen und gemeinschaftlichen Form auch gänzlich verschwunden ist.¹ Denn nach der Vorstellung des Zweiten Vatikanums, insbesondere der Pastoralkonstitution (Nr. 1,4 und 11), ist die Kirche nicht nur die Gemeinschaft des gläubigen Volkes Gottes, sondern sie ist auch verantwortlich für das gesamte Volk Gottes, nämlich für die ganze Menschheit. Sie glaubt daran, daß Gottes Heil auch außerhalb ihrer selbst gegenwärtig sein kann, und sie glaubt daran, daß sie selbst Stellvertretungsverantwortung hat, nicht nur für die Menschen im eigenen Bereich, sondern für alle Menschen zu beten und sich, wenn es nötig ist, in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zu verausgaben.

In dieser Verantwortung gibt es so etwas wie eine «Omnipräsenz», gewissermaßen ein «Für-alle-Gegenwärtigsein» der Kirche, nicht im flächendeckenden Eroberungsanspruch, sondern in jener Verantwortung für die Menschen, wie Jesus sie vorgelebt hat. «Es liegt in der Natur der Kirche selbst, in der Welt präsent zu sein ... Darin besteht die Logik des Mysteriums der Inkarnation.»² Und derart lernt die Kirche, dort, wo sie nicht mehr mit Einfluß und Institution gegenwärtig ist, eine «rechtlose» ohnmächtige Gegenwart zu behaupten, nicht mehr eine, der sich andere integrieren müßten, sondern sie übernimmt die geistliche Verantwortung, Zeichen und Werkzeug der Liebe Gottes «für» alle zu sein: also

¹ Vgl. dazu O. Fuchs, «Stellvertretung» – paradoxe Macht der Liebe, in: M. Gielen, J. Kügler, Hrsg., Liebe, Macht und Religion. Stuttgart 2003, S. 357-378.

² M.-D. Chenu, *Moyen-âge et modernité*. Colloque organisé par le Département de la recherche de l'Institut catholique de Paris et le Centre d'études du Saulchoir à Paris, les 28 et 29 octobre 1995, Paris, Diffusion Cerf 1997, S. 209-212, 209f.

nicht nur in der Verkündigung der entsprechenden Gottes- und Menschenbeziehung vor Ort, sondern im stellvertretenden Gebet für jene Orte, wo Gott in anderer Weise gegenwärtig oder zu vermissen ist. Dies ist keine Vereinnahmung, sondern ein Für-Sein für die anderen, ohne Zugriff, eine Solidarität nicht nur mit der Geschichte der vergangenen Bistümer, sondern auch eine stellvertretende Solidarität mit denen, die jetzt dort sind, eine Solidarität, in der Gottes Heil für alle, auch die außerhalb der Kirche Lebenden, behauptet und im Gebet zu Gott von Gott her für diese erbeten wird.³

Sieht man den Titularbischof nicht als fiktiven Herrschaftsanspruch auf etwas, was man längst historisch gesehen verloren hat, und damit als Herrschaftsideologie, sondern sieht man ihn aus der Perspektive christlicher und kirchlicher Proexistenz, also aus der Perspektive des Für-Seins, der Verantwortung der Kirche für alle Menschen, dann erscheint der Titularbischof als ein Sinnbild der Stellvertretung dieser Kirche nach außen und vor allem dafür, daß auch das kirchliche Amt nicht nur eine Verantwortung nach innen, sondern nach außen hat, weil Christus nicht nur für die Gläubigen, sondern für alle Menschen gestorben ist.

Politische und soziale Sorge für arabische Länder

Es gibt vor allem in der Gegenwart eine Aufgabe der Kirche für die arabischen Länder, für die Achtung vor ihrem Glauben, für die politische und soziale Gerechtigkeit gegenüber der palästinensischen Bevölkerung⁴, insgesamt so mit den arabischen und islamischen Völkern umzugehen, daß sie nicht darauf angewiesen sein müssen, fundamentalistisch zu reagieren. Denn die Fürsorgepflicht hat nicht nur gebetsbezogene, sondern auch politische und soziale Konsequenzen. Hier kann man viel von den Wortmeldungen und diplomatischen Handlungen von Johannes Paul II. lernen, z.B. gegen den Irakkrieg bzw. hinsichtlich der Palästinafrage.

Gerade darin ist die Konstruktion des Titularbischofs die Einsicht in die Ohnmacht der Kirche an diesem Ort und in die Annahme dieser Ohnmacht als Herausforderung einer Spiritualität der Absichtslosigkeit hinsichtlich der eigenen Institution, einer Absichtslosigkeit, die über diesen Eigennutz hinaus die anderen zu schätzen und zu schützen weiß: andere Völker, Länder und Religionen, auch wenn man bzw. wenn die Kirche «nichts davon hat», nichts Zählbares jedenfalls für den eigenen Bereich.

Denn das Fürbittgebet hat eine doppelte Bedeutung: einmal für Menschen zu beten um ihretwillen, wobei mitgedacht werden kann, daß auch sie selbst beten, aber auch für Menschen zu beten im Sinne von, an ihrer statt zu beten, weil sie selbst nicht mehr beten, oder aber um ihr Beten in ihrer eigenen Religion im solidarischen Geist christlichen Gebets um jene göttliche Beziehung zu bereichern, die der Kirche in Christus geschenkt ist und die sie als solches Geschenk auch weiter zu schenken hat, wie das offizielle Gebet der Kirche immer «mehr» ist als das Gebet der einzelnen Gläubigen. Gerade der Bischof ist es, der dieses Gebet der Kirche repräsentiert, wie es Gertrud von Le Fort unübertroffen in ihren Hymnen an die Kirche formuliert hat:

«Deine Gebete sind kühner als alle Gebirge der Denker!
Du baust sie wie Brücken ins Uferlose,
du läßt sie wie Adler ins Schwindelnde steigen...
Du wäschst das Angesicht der Erde in deinen Liedern,
du badest es in deinem Gebet, bis es ganz rein ist,
Du wendest es dem Herrn zu wie ein neues Antlitz!»⁵

³ Interessant ist in diesem Zusammenhang, wie Bischof Jacques Gaillot den ihn von der Jurisdiktion über seine bisherige Diözese entmächtigenden Transfer auf das Titularbistum Patania, das sich übrigens auch in Nordafrika befindet, neu in die Richtung einer ähnlichen Solidarität interpretiert und gestaltet hat, allerdings nicht bezüglich Patania selbst, sondern hinsichtlich einer «Personaldiözese», die in ihrer Präsenz im Internet und mit den entsprechenden Kontakten und Vernetzungen durchaus real ist. In dieser «virtuellen Diözese» gewinnt der entmächtigte Bischof durchaus wieder eine neue Form von inhaltlicher und kommunikativer Macht im Leben der Kirche und in der Solidarität mit den Benachteiligten und Leidenden.

So bittet die Kirche für das Volk Gottes aller Menschen, Religionen und Kulturen um die schützende Hand Gottes. Wenn die arabischen Länder derart das christliche Abendland und das christliche Amerika erlebten, wenn der Islam so die Kirchen erführe, dann gäbe es Hoffnung für eine Welt, die nicht in feindliche Religionskulturen zerfällt, sondern sich in gegenseitiger Anerkennung des Fremden im Horizont eines Gottes solidarisch zu vernetzen vermag, der vom eigenen Bereich her zu Gunsten des anderen Bereiches behauptet und in Wort und Tat zugesprochen wird und im anderen Bereich jene Glaubensanteile bestätigt und ausbaut, die einer ähnlichen Gottesbeziehung zu Gunsten der anderen entsprechen: Nicht damit die Kirche in der Geschichte recht bekommt, sondern damit das Reich Gottes durch die Kirche hindurch möglichst überall und möglichst intensiv Wurzeln fassen kann, hoffentlich am tiefsten in der Kirche selbst, aber auch in all den anderen «Gewändern» der Religionen.

Erinnerungen in Karthago

Karthago ist wohl die bekannteste, nicht aber die beeindruckendste der Ruinenstädte des Landes. Die normale touristische Tour konzentriert sich auf die Geschichte der drei punischen Kriege mit dem bekannten Feldherrn Hannibal und seinem berühmten Feldzug mit Elefanten über die Alpen gegen Rom und der endgültigen Zerstörung von Karthago durch die Römer im Jahr 146 v. Chr. Später wurde Karthago von den Römern wieder aufgebaut und Hauptstadt der römischen Provinz Africa mit ca. 300 000 Einwohnern. Doch kann man sich, etwa mit den Bildern der Ausgrabungen von Dougga, durchaus auch ein Bild von Karthago machen, wie überhaupt die römische Architektur- und Kultur-«Globalisierung» der durch Rom eroberten bzw. «befriedeten» Gebiete immer ziemlich die gleiche war, aus dieser Perspektive relativ einfalllos, weil imperial wenig veränderbar und wenig inkulturationsfähig. Bei aller Toleranz des Pantheon, die wichtigsten Lokalgötter aufzunehmen, wurde die ästhetische und kulturelle Form der Theater, Thermen, Sklavenmärkte, Tempel, Latrinenanlagen usw. flächendeckend verordnet und bildete so den immer wieder gleich imposanten, letztlich langweiligen Herrschaftsstempel des Römischen Reiches. Sucht man in Karthago etwas diesbezüglich Kontrastives, dann wird man auf die besonders monumentalen Antonius-Pius-Thermen verwiesen, die im 2. Jahrhundert n. Chr. gebaut wurden, aber dann auch wieder mit den monumentalen Thermenanlagen in Rom vergleichbar sind. Was das Touristenprogramm nicht anbietet, muß der Studienreisende selbst in die Hand nehmen: nämlich einen Gang zu den Überresten der Basilika des heiligen Bischofs Cyprian, ziemlich versteckt im nördlichen Bereich der Anlage, direkt am Meer liegend. Eine kleine Rue Saint Cyprien mit ansprechenden kleinen Villen führt zur Ausgrabungsstätte hin, die ziemlich überwachsen ist und wenig besucht erscheint. Aber man spürt, was für ein wunderbares Stück Erde dies ist. Die Basilika (eine ziemlich große Basilika mit je drei Säulenreihen auf jeder Seite des Mittelgangs) ist im rechten Winkel zum Strand gebaut, wobei die Apsis landeinwärts gerichtet ist. Es stehen eigentlich nur noch die ca. einen Meter hohen Grundmauern dieser Apsis; in ihr liegen die Überreste von Säulen und Kapitellen. Steht man in der Apsis und schaut von da aufs Meer, dann kann man sich den Blick vorstellen, den man vom Altar durch die Basilika hindurch gehabt haben mag, wenn das Portal offen war. Sie wurde Ende des 4. Jahrhunderts über dem Grab des heiligen Cyprian gebaut. Vorher stand hier eine kleine Kapelle, wo die heilige Monika eine Nacht in Tränen und Gebeten verbracht hatte, bevor ihr Sohn,

Kann man vielleicht sogar eine solche «optionale» Diözese theologisch so ansehen, daß auch sie eine Stellvertretung übernimmt, indem sie stellvertretend für viele Diözesen jene kirchliche Verantwortung dominant lebt, die anderswo eher rezessiv gegeben ist?

⁴ Vgl. O. Fuchs, U. Bechmann, Hrsg., Von Nazareth bis Bethlehem. Hoffnung und Klage. Münster 2002.

⁵ Vgl. G. von Le Fort, Hymnen an die Kirche. München 1961, S. 28f., (im Abschnitt: Das Beten der Kirche).

der heilige Augustinus, im Jahre 383 nach Rom aufbrach.⁶ Karthago und dieser Ort überschneiden sich also mit einer anderen großen Heiligen-, Bischofs- und Theologenbiographie, nämlich mit der des heiligen Augustinus: 354 in der kleinen Stadt Tagaste im römischen Nordafrika, heute in Algerien gelegen, geboren, kam er mit 17 Jahren zum Rhetorik- und Philosophiestudium nach Karthago, blieb dort, mit der Unterbrechung von 375, wo er für ein Jahr nach Tagaste zurückging, und bildete einen Kreis der Freunde und Schüler, deren Namen in den «Bekenntnissen» wie in den Briefen immer wieder begegnen.⁷ Augustinus hat also in Karthago studiert und nach Abschluß der rhetorisch-philosophischen Ausbildung auch dort gelehrt. Hier lebte er mit einer namentlich nicht bekannten Frau zusammen, der Mutter seines Sohnes Adeodatus. Gleichzeitig wandte er sich den Manichäern zu, weil sie wohl eine ethische und intellektuell anspruchsvollere Form des Christentums vertraten.

Es müssen insgesamt für Augustinus persönlich und intellektuell intensive und auch turbulente Jahre gewesen sein, bis er 383 nach Rom überwechselte und sich dort jener theologischen und geistigen Welt öffnete (vor allem auch im Kontakt mit dem Bischof Ambrosius von Mailand), die ihn 388 zu einem asketischen Leben zurück nach Tagaste führte. Zwei Jahre später wurde er zum Presbyter der katholischen Bischofskirche von Hippo Regius bestellt, dem heutigen Byzerte in Tunesien. Dort wurde er 395 Bischof und blieb es bis zu seinem Tode im Jahr 430, als die Vandalen Hippo belagerten.

In Byzerte erinnert nichts mehr daran, außer dem in der Nähe gelegenen Weingut «Les Domaines de Saint Augustin», dessen Weinflaschen ein Label ziert, das folgenden Text aufweist: «Der heilige Augustinus, geboren am 13. November 354 in Tagaste, im karthagischen Gebiet im römischen Imperium, Kind eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, lateinisch von der Kultur her, hat sich zum Katholizismus bekehrt, nach langen Jahren schmerzhafter Unsicherheiten, und wurde Bischof von Hippo, wo er 430 starb. Im 16. Jahrhundert hat sein offener und kritischer Geist das Christentum eindrucksvoll erneuert. Der heilige Augustinus hatte in seiner Zeit und in der Geschichte eine unvergleichliche Bestimmung, indem er der Menschheit ein theologisch und spirituell immenses Werk hinterlassen hat, mit offenem und tolerantem Geist. Sechzehn Jahrhunderte nach seinem Tod hört Augustinus, der Afrikaner, der letzte große Mensch der Antike, nicht auf zu leben.»

Ein tunesischer Reiseführer erzählt, daß es nicht zuletzt auf Anregung des tunesischen Präsidenten Ben Ali, wahrscheinlich auch unter dem Eindruck des Attentats auf die jüdische Synagoge auf Djerba, offizielle interreligiöse Bestrebungen zwischen Muslimen und Christen gibt, und daß man sich dabei auf den «eigenen» Theologen Augustinus beruft, vor allem insofern man seinen Kampf gegen die Donatisten als Auseinandersetzung mit damaligen Fundamentalisten konstruiert. Offensichtlich hat bereits eine entsprechende Konferenz in Byzerte stattgefunden.⁸

Augustinus hat die kleine Kapelle, die vor der Basilika hier stand, sehr wahrscheinlich gekannt; man kann sogar annehmen, daß er vom nicht viel mehr als 50 km entfernten Hippo Regius aus als Bischof auch seinen Kollegen in Karthago besucht hat und dort die neu errichtete Basilika gesehen hat. Und gekannt hat er sicher auch Leben und Werk des heiligen Cyprian.⁹

⁶ So steht es jedenfalls auf der Gedenktafel, die dort mit einem Plan der Kirche zu finden ist.

⁷ Vgl. dazu E. L. Grasmücks Vorwort, zu: Augustinus, Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch (eingeleitet, übersetzt und erläutert v. J. Bernhart). Frankfurt/M. 1987, S. XI bis XXII, XIIff.

⁸ Bislang konnte ich diese Informationen allerdings noch nicht verifizieren.

⁹ Diese Rekonstruktion ist selbstverständlich hochproblematisch, hat allerdings einen kleinen Wahrheitsanteil, insofern Donatus deswegen Gegenbischof zu Bischof Caecilian wurde, weil einer der Konsekratoren bei der Bischofsweihe ein «Traditor» gewesen ist, also ein Apostat, weil dieser in der Diokletianischen Verfolgung die Heilige Schrift an die heidnischen Behörden ausgeliefert hat. Dahinter steht die rigoristische Vorstellung, daß die Gültigkeit eines Sakramentes vom Gnadenstand des Spenders abhängt. Vgl. Baus, Karl, Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche.



Notre-Dame de la Route

22. Juli – 21. August 2005

Große Exerziten

nach der Methode des Ignatius von Loyola

Leitung:

Jean Rotzetter SJ, Christoph Albrecht SJ

Die großen Exerziten sind eine hervorragende Gelegenheit, in der Zeitspanne eines Monats die Höhen und Tiefen des eigenen Lebensweges und der Beziehung zu Gott auszuloten, das Leben radikal auf Gott auszurichten und eigene Erfahrungen des Göttlichen über längere Zeit im Schweigen und im Gebet wirken zu lassen.

Die Exerziten bieten einen idealen Rahmen zur geistlichen Unterscheidung und sind daher empfehlenswert für Menschen vor wichtigen Entscheidungen oder in einer Lebensphase grundlegender Neuorientierung.

Vorausgesetzt ist eine Erfahrung im Meditieren und im Umgang mit Stille.

Vor der definitiven Anmeldung ist ein Gespräch mit den Kursleitern wünschenswert.

Kurs- und Pensionskosten CHF 3000.– (alles inbegriffen)

Für TeilnehmerInnen mit kleinem Einkommen ist eine Ermäßigung vorgesehen.

Anmeldung: Notre-Dame de la Route,

17, ch. des Eaux-Vives, CH-1752 Villars sur Glâne

Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01

www.ndroute.ch, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

Beispiel kirchlicher Stellvertretung nach innen

Am Beispiel Cyprians von Karthago (200/210-258) läßt sich sehr beeindruckend der Übergang von einer Stellvertretung, die die anderen opfert, zu einer Stellvertretung, die sich selbst opfert, wahrnehmen und erörtern.¹⁰ Und hierbei zeigt sich, wie «praktisch» und zugleich drastisch dieser Übergang ist. Nicht zuletzt ist diese Reminiszenz auch ein kritisches Kapitel für die entsprechende Sicht des kirchlichen Amtes. Unter der Verfolgung des Decius (250) entzog sich Cyprian dem Martyrium durch Flucht. Er verließ Karthago und legitimierte dieses Verhalten mit dem durchaus plausiblen Grundgedanken: «Nur als lebendiger Bischof konnte er die bischöflichen Funktionen ausüben, und daher konnte er seine Flucht vor dem Martyrium geradezu mit seinem Rang in der Hierarchie begründen.» Der von ihm beanspruchte «theologische» Hintergrund zeigt sich «in seiner Aussage, er sei zwar leiblich geflohen, aber geistlich in der Stadt geblieben: Die Flucht war demnach nur ein die äußere Person betreffender Vorgang, während das Amt davon unberührt blieb.»¹¹ In dieser geistlichen Weise beanspruchte er sogar, in der Gemeinde, die er verlassen hatte, geistlich präsent zu sein und in Verbundenheit mit ihr das Martyrium zu erleiden.

Dafür erfuhr er massive Kritik aus Karthago selbst, vor allem von seiten derer, die sich zu ihrem Glauben bekannt hatten, aber auch von seiten der römischen Kirche, die den eigenen Bischof Fabian in der Verfolgung verloren hatte. Vor allem eines wurde zum Problem: In seiner Abwesenheit übernahmen die «Confessores» aus dem Charisma ihrer Authentizität heraus bischöfliche Aufgaben. Demgegenüber pochte Cyprian auf das objektive Amtsscharisma

Handbuch der Kirchengeschichte, Band 1, hrsg. v. Hubert Jedin, Freiburg-Basel-Wien 1985, S. 464ff.

¹⁰ Ich berufe mich im Folgenden auf den Beitrag von V. Leppin, Das Bischofsmartyrium als Stellvertretung bei Cyprian von Karthago, in: Zeitschrift für antikes Christentum Jg. 4 (2000), Heft 2, S. 255-269.

¹¹ Ebd., S. 256-257.

des Bischofs, das nicht auf Grund personaler Qualitäten eines Individualcharismas verdrängbar sei.¹² Er verstand sich als Repräsentant Christi, der für die Einheit der jeweiligen Gemeinde zuständig ist. Eine einfache Umsetzung «persönlicher Qualität in hierarchische will Cyprian vermeiden».¹³ Damit verband Cyprian mit dem Amt eine Stellvertretungsvorstellung, die die Gemeinde selber vorschickte, für den Bischof stellvertretend das Martyrium zu erleiden, bei gleichzeitiger Rechtfertigung, daß er ja für die Gemeinde am Leben bleiben müsse, um ihre Einheit zu garantieren, und bei gleichzeitiger Einbildung, geistig auch noch ihr Martyrium mitzuerleiden.

Später aber kam es bei Cyprian zu einer buchstäblichen Bekehrung. Er sah ein, daß es der Bischof sein müsse, der seinerseits als Stellvertreter Christi für die Gemeinde in das Martyrium zu gehen habe. An Christus orientierte Stellvertretungswirklichkeit verband sich nun mit dem bischöflichen Amt. «Damit ist die Umkehrung des Stellvertretungsverhältnisses in Cyprians eigener Lebensrealität angekommen: Er wird stellvertretend für seine Gemeinde das öffentliche Bekenntnis leisten.»¹⁴ Am 14. September 258. wurde er zum Opfer der Valerianischen Verfolgung. Der Bischof ist dazu berufen, in der Gemeinde und vor der Gemeinde die Dynamik der von Christus selbst her inhaltlich zu bestimmenden Stellvertretung in seiner Lebensführung und in seinen Lebensentscheidungen vorzuleben, wenn nötig vorzusterben.¹⁵ Diese Replik auf Cyprian könnte, aus der Perspektive des stellvertretenden Sühnesterbens Jesu, manche Amtstheologie und Amtsführung in Vergangenheit und Gegenwart einer Kritik ausliefern, die scharf zu unterscheiden lehrt zwischen Amt als Dienst und Amt als Dienstleistung.¹⁶

¹² Vgl. ebd., S. 260.

¹³ Ebd., S. 263; Leppin schreibt weiter: «Gerade die durch das Martyrium entstandene gedankliche Möglichkeit eines amtsunabhängigen Charismas wird bei ihm vielmehr zum verstärkenden Impuls seiner Lehre von einem objektiven Amtcharisma.»

¹⁴ Ebd., S. 265.

¹⁵ Auf Cyprian beruft sich Kardinal Francis Arinze im Requiem für die von algerischen Extremisten getöteten Trappistenmönche und stellt damit deren Martyrium in den Horizont der cyprianischen Stellvertretung, in: *Weltkirche* Jg. 16 (1996), Heft 4, S. 105-107, 106.

¹⁶ Vgl. dazu meinen Versuch zur Identität des kirchlichen Amtes: O. Fuchs, *Das Weiheamt im Horizont der Gnade*, in: G. Augustin, J. Kreidler, Hrsg., *Den Himmel offen halten*. Freiburg/Br. 2003, S. 102-125. Ders., *Einige Aspekte zu Wesen und Vollzug des Weiheamtes in der Gegenwart*, in: G. Augustin, G. Risse, Hrsg., *Die eine Sendung – in vielen Diensten*. Paderborn 2003, S. 71-93.

Interessant ist nun zusätzlich, daß es eine Spannung darin gibt, ob Cyprians Stellvertretung exklusiv oder inklusiv oder beides womöglich in dialektischer Spannung zueinander zu sehen sei. Während der karthagische Diakon Pontius (Mitte 3. Jh.) die Vorbildhaftigkeit des bischöflichen Martyriums für alle Gemeindeglieder herausstellt, stellen die Martyriumsakten geringere Anforderungen an die christliche Gemeinde. Der Bischof stirbt tatsächlich für sie, damit sie nicht sterben müssen. «Die wahre Nachfolge ist die Verehrung des Märtyrers, nicht seine Nachahmung.»¹⁷ Auch hier die beiden Richtungen, die je nach Situation der Gläubigen durchaus für das eigene Leben beansprucht werden dürfen: Einmal das retardierende Element der Entschärfung dieses Vorbildes, dann aber genau das Gegenteil, nämlich die durch dieses Vorbild aufscheinende Verschärfung der Martyriumsdynamik für alle Christen und Christinnen.

Diese Spannung hat wohl für die gesamte Kirchengeschichte generativen Charakter, darf sie auch haben, weil niemand in diese Dynamik hineingezwungen werden darf, wenn sie sich nicht aus der Gnade der Gottesbeziehung selbst ereignet. Für Cyprian selber scheint dies der Fall zu sein, weil für ihn die Christusbefolgung in der Stellvertretung zum Beurteilungs- und Ermöglichungshorizont seiner eigenen Stellvertretung wird. Jedenfalls zeigt die nähere Folgegeschichte, daß die Exemplarität des bischöflichen Leidens ihre Wirkungen gehabt hat, insofern weiterhin nichtbischöfliche Christen und Christinnen das Martyrium erlitten. Für Cyprian selbst war eindeutig, wobei offen bleibt, ob die Wirkung mehr in die exklusive oder in die inklusive Stellvertretung reicht, «dass nicht die Gemeinde für ihn eintreten konnte, sondern dass er für die Gemeinde einzustehen hatte.»¹⁸

Diese Spannung zwischen Entlastung und Ermöglichung, zwischen einem Sich-nicht-riskieren-müssen und einem Sich-riskieren-können in der Nachfolge Jesu aus der Christusbegegnung heraus, hat Johannes Paul II. in einer eindrucksvollen ebenso vorsichtigen wie bestimmten Weise zum Ausdruck gebracht: «Der Gläubige, der seine christliche Berufung, für die das Martyrium eine schon in der Offenbarung angekündigte Möglichkeit ist, ernsthaft erwogen hat, kann diese Perspektive nicht aus seinem Lebenshorizont ausschließen.»¹⁹ *Ottmar Fuchs, Tübingen*

¹⁷ V. Leppin, *Cyprian* (Anm. 10), S. 268.

¹⁸ Ebd., S. 269.

¹⁹ Johannes Paul II., *Incarnationis Mysterium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 136), Bonn 1998, S. 18.

Den «garstig breiten Graben» überwinden

Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese – ein Diskussionsanstoß

Nicht zuletzt angesichts der praktizierten Methodenvielfalt stellt sich die exegetische Forschungslandschaft momentan so heterogen dar, daß sich eine Selbstverständnisdiskussion nahelegt.¹ In zunehmendem Maße stellen sich darüber hinaus nicht nur praxisorientierte theologische ErwachsenenbildnerInnen, sondern auch universitär arbeitende ExegetInnen die Frage, wie die Bibel als (kanonisiertes) Glaubensbuch exegetisch angemessen in den Blick zu nehmen sei.² Poststrukturalistische und dekonstruktivistische Einsichten zum «Tod des Autors» und zur aktiven Rolle der RezipientInnen fordern das traditionelle Forschungsverständnis der Exegese heraus und zeitigen ebenfalls Konsequenzen bezüglich ihres Selbstverständnisses.³

¹ Vgl. hierzu z.B. Martin Ebner, *Exegese des Neuen Testaments im Spannungsfeld zwischen Religions-, Text- und Geschichtswissenschaft*, in: *Theologische Revue* 98 (2002), Sp. 365-372.

² So etwa Georg Steins, *Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003), S. 689-699.

³ Vgl. hierzu Thomas Meurer, *Die Methode des Fehllesens*. Harold Bloom, Richard Rorty und die Exegese, in: *Orientierung* 63 (1999), S. 104-107, sowie Klaus Nelißen, *Eine neue Lesebrille für das Alte Testament?*

Mit den folgenden Überlegungen möchte ich mich in die aktuelle Selbstverständnisdebatte einklinken und dabei die beiden Aspekte «Bibel als Glaubensbuch» und «die dekonstruktivistische Herausforderung der Exegese» verknüpfen mit dem Projekt einer empirischen Erforschung von Leseprozessen und Verstehenszugängen heutiger BibelleserInnen.

Wenn ich im Folgenden zunächst religiös-/existenzielle⁴ Alltagslektüren der Bibel einerseits und exegetische, insbesondere historisch-kritische Lesarten andererseits deutlich kontrastiere, so

Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne, in: *Orientierung* 67 (2003), S. 195-200, 206-210, 223f.

⁴ Die Alltagslektüren von Menschen, die keine ExegetInnen bzw. studierten TheologInnen sind und biblische Texte somit nicht exegetisch lesen, charakterisiere ich im Folgenden als «religiös» im anthropologisch-philosophisch weiten Sinne des Wortes und als «existenziell». Mit «existenziell» möchte ich erfassen, daß Menschen sich von der Bibellektüre eine wie auch immer geartete Lebenshilfe erwarten. Beide Begriffe wollen positive Aussagen über nichtwissenschaftliche Alltagslektüren machen, dabei aber keineswegs eine negative Aussage über wissenschaftliche Lektüren implizieren (etwa im Sinne einer Unterstellung, daß Exegeten unreligiös seien oder die Bibel grundsätzlich nicht als Lebensbuch läsen).

dient dies allein der Klarsicht auf ein (durchaus begrenztes) Spannungsfeld, das im Zentrum meines Forschungsinteresses als Exegetin steht und das ich in diesem Artikel fokussieren möchte.⁵ Meine Beobachtungen der Alltagslektüren beziehe ich sowohl aus der erwachsenenbildnerischen Praxis als auch aus der aktuellen Arbeit an einer empirischen Studie zu Lese- und Verstehensstrategien im Umgang mit biblischen Texten. Im Hintergrund meiner Beobachtungen zur Vielfalt der Methoden, der expliziten und vor allem impliziten Hermeneutiken und Selbstverständnisse aktueller Exegese stehen neben der einschlägigen Fachliteratur auch zahlreiche Fachgespräche.

Erfahrungen aus der kirchlichen Erwachsenenbildung

Vielen Menschen erscheint die Bibel heute als ein antikes Buch, das ohne die Hilfe von Experten nicht mehr verstanden werden kann und das, wenn überhaupt, nur noch von historischem Interesse ist, etwa, weil es lange genug die Kulturgeschichte des christlichen Abendlandes geprägt hat. – Hierin scheint der Osten Deutschlands Vorreiter einer Entwicklung zu sein, die große Teile Westeuropas betrifft.

Neben den vielen, denen der christliche Glaube insgesamt als überholt erscheint, teilen auch zahlreiche kirchlich engagierte Menschen die Auffassung, daß die Bibel ein antikes Expertenbuch sei. Ihnen macht nicht nur die Unverständlichkeit und Unzeitgemäßheit vieler Texte, ihrer Denkmodelle und Bildersprachen zu schaffen, die mit unserem heutigen naturwissenschaftlich geprägten Weltbild nicht in Übereinstimmung gebracht werden können, sondern mehr noch die große geschichtliche Distanz und kulturelle Fremdheit dieser Texte, die gleichzeitig den Anspruch erheben, uns heute noch etwas Maßgebliches zu sagen zu haben. «Sicherheitshalber» wird die Bibel dann oft lieber erst gar nicht alleine, ohne fachliche Anleitung aufgeschlagen.

Diesem Gefühl der Unfähigkeit, biblische Texte als Normal-Gläubiger selbstständig lesen und verstehen zu können, korrespondieren Erfahrungen mit einer Bibelwissenschaft, die eine profilierte Altertumswissenschaft ist. Experten erklären in beeindruckender Weise historische und sozialgeschichtliche Hintergründe, die eine breite Kenntnis außerbiblischer, oft unübersetzter, antiker Quellen voraussetzen. Sie rekonstruieren eine komplizierte Textentstehungsgeschichte, die für wissenschaftlich Interessierte hoch spannend ist, die sich aber ein nicht studierter Bibelleser, eine nicht studierte Bibelleserin am Text nicht selbst erarbeiten kann. Pointiert gesagt: Die Bibel erscheint so als ein kompliziertes, wenn auch spannendes Expertenbuch. Und die Exegese erscheint als eine Altertumswissenschaft, die wie in einer Einbahnstraße ihr kompliziertes Fachwissen in vereinfachende Vorträge gefaßt den bibelinteressierten EndverbraucherInnen vorstellt.

Die «doppelte Bibel» oder: Wir lesen aneinander vorbei

Eine andere Form christlichen Umgangs mit der Bibel stellt das existenziell und religiös interessierte, oft meditative Bibellesen dar, das auch in Bibelkreisen praktiziert wird. Neben dem Wunsch, die Bibel so allmählich besser kennen und verstehen zu lernen, steht hier das Bedürfnis nach Gottesbegegnung und persönlicher Lebensweisung im Vordergrund. Der persönlichen existenziellen Bibellektüre wird hier viel zugetraut – der Exegese jedoch wird eher mißtraut: Ihre rationalen und kritischen Einsichten werden im günstigen Fall als nur wissenschaftlich interessant, aber für den persönlichen Glauben irrelevant angesehen oder gar als bedrohlich wahrgenommen – wahrscheinlich, weil sie einen «garstig breiten Graben» aufreißen zwischen den heutigen LeserInnen und dem alten Text.

⁵ Mißverstanden wäre mein Anliegen, wenn es als Absage an historisch-kritische, sozial- und religionsgeschichtliche Forschung aufgefaßt würde. Ganz selbstverständlich gehe ich von der bleibenden Bedeutung und Notwendigkeit dieser Forschungsrichtungen aus, nicht zuletzt auch als ständiges kritisches Korrektiv gegen dogmatische und fundamentalistische Vereinnahmungen biblischer Texte.

Es scheint, als forsche die Exegese an den Bedürfnissen derjenigen BibelleserInnen vorbei, die die Bibel als Glaubens- und Lebensbuch lesen (wollen).⁶ Mehr noch: Ein erster eingehender Blick auf die Lesezugänge nicht-theologischer, religiös interessierter heutiger LeserInnen erweckt den Eindruck, als läsen ExegetInnen einerseits und «normale» BibelleserInnen andererseits in zwei verschiedenen Büchern, wenn sie die Bibel aufschlagen. Die Exegese, trotz großer Vielfalt und Heterogenität ihrer Methoden, widmet sich einer antiken Bibliothek, deren sortenreiche Schriften in sehr unterschiedlichen historischen Epochen ihre Ursprünge haben, über einen langen und komplizierten Prozeß zu ihrer heutigen Form geronnen sind und sich in allen Phasen ihrer Bearbeitung auf ganz unterschiedliche, konkrete, uns fremde Historie beziehen.

Eine zweite (eigentlich die erste) Existenzweise der Bibel kommt dabei aber nicht in den Blick: Die Bibel als «aktuelles» Glaubens- und Lebensbuch, auf das heutige Menschen (manchmal sogar NichtchristInnen) zugehen mit dem Anspruch, es solle ihnen persönlich hier und heute etwas sagen. Dieser Anspruch kollidiert zuweilen frontal mit einigen von der historisch-kritischen Exegese in langer und anerkennenswerter Arbeit zusammengetragenen Ergebnissen. So wird die Bibel in der religiösen Praxis etwa zumeist als Buch gelesen und nicht als artenreiche Bibliothek. Teilweise werden einzelne Perikopen nicht in ihrem größeren Zusammenhang gelesen, sondern an den Einzeltext wird der Anspruch auf völliges Verstehen und auf direkte Lebensweisung gestellt. Einzeltexte und theologische Quintessenzen verschiedener biblischer Schriften werden miteinander in Zusammenhang gebracht; ihre unterschiedlichen Theologien werden miteinander harmonisiert. So «unexegetisch» diese Lesarten auch sein mögen, so berechtigt sind sie doch: Sie reagieren angemessen auf diejenige Form, in der uns die Bibel heute vorliegt (nämlich als ein Buch); und sie nehmen die Bibel in ihrer ursprünglichen Bedeutung und in ihrem religiösen Anspruch ernst, ein «gegenwärtiges» Glaubensbuch zu sein. Sie stehen damit in einer langen Tradition spirituellen Bibellesens.

Wege aus der Einbahnstraße

Die Spannung zwischen diesen beiden Lesarten der Bibel sucht man in unseren Breiten in der Praxis durch eine exegetische Befunde vermittelnde Bildungsarbeit zu überwinden. Die Exegese versteht sich selbst in diesem Zusammenhang als die forschende Fachdisziplin, deren Erkenntnisse an das religiös interessierte Publikum weitergegeben werden. Schon der Akt der Weitergabe und die Reflexion dafür geeigneter Methoden werden traditionellerweise nicht mehr als Aufgabe der Exegese, sondern als Aufgabe der Praktischen Theologie gewertet. Über sieben Brücken, so scheint es, und auch nur in eine Richtung, führt der Weg von der Exegese zu den bibellesenden EndverbraucherInnen, die, wie oben skizziert, die Informationen annehmen oder sich ihnen verweigern. Die Frage nach den Lese- und Rezeptionsgewohnheiten dieser «EndverbraucherInnen» erscheint vor dem Hintergrund eines solchen Selbstverständnisses und einer solchen Arbeitsteilung zwischen den theologischen Fächern als eine rein praktisch-theologische Aufgabe, die allein für die Vermittlung, nicht aber für die Exegese relevant ist.

Wenn jedoch exegetische Detailinformationen und historische Rekonstruktionen praktisch nicht (mehr) interessieren, wird aus der Einbahnstraße der Vermittlung von Fachwissen leicht eine Sackgasse für die Exegese selbst.

Ein naheliegender Weg aus dieser Sackgasse ist m.E. gerade die eben erwähnte Frage nach den Lese- und Verstehenszugängen der heutigen AdressatInnen biblischer Texte sowie ihre empirische Erforschung – und dies gerade als Teil exegetischer For-

⁶ Dies soll allerdings keinesfalls bedeuten, daß ich den Forschungsspielraum der Exegese auf die Bedürfnisse Gläubiger beschränken wolle. Natürlich muß exegetische Forschung auch ohne unmittelbare praktische Nutzanwendung stattfinden können. Doch fühle ich mich als Exegetin durchaus auch den Fragen bibelinteressierter NichttheologInnen verpflichtet.

schung. Dies setzt allerdings ein gewandeltes Selbstverständnis von Exegese voraus, das die eben explizierte strikte Aufgabenteilung hinter sich läßt.⁷

Auf den ersten Blick scheint es, als solle die Exegese damit auch ihren traditionellen Forschungsgegenstand, die Bibel, hinter sich lassen und sich statt dessen den heutigen Rezipienten zuwenden. Doch ist dies nicht der Fall: Erforscht werden weiterhin die Bibel sowie Wege und Methoden des Verstehens biblischer Texte.

Die «zweite Dimension» der Bibel in den Blick nehmen

Seit den Anfängen historisch-kritischer Forschung bezog sich die Exegese allein auf die Bibel als Sammlung antiker Texte und klammerte damit einen wesentlichen Teil der Realität ihres Forschungsgegenstands – die Bibel als zu jeder Zeit jeweils aktuelles Glaubensbuch – aus ihrem Forschungsinteresse aus.

Mit auf die heutigen LeserInnen biblischer Texte bezogenen empirischen Untersuchungen käme nun die Existenzweise der Bibel als heutiges Glaubens- und Lebensbuch ins Blickfeld exegetischer Forschung. Die Exegese nähme damit ihren Forschungsgegenstand umfassender und vollständiger als bisher in den Blick. Damit verändert sich das Verhältnis zwischen exegetischer Forschung und bibellesender Praxis: Nicht als Vermittlung und Anwendung von Resultaten exegetischer Forschung kommt die Praxis in den Blick, sondern umgekehrt wird das «Glaubensbuch» in Gestalt der von ihm angestoßenen Praxen Teil der zu erforschenden Realität der Bibel.

Der Gedanke, die Bibel somit nicht mehr allein als eine zuhandene Schriftensammlung zu erforschen, nicht mehr nur ihren Text schwarz auf weiß als ein zu untersuchendes Gegenüber vor sich zu haben, sondern stattdessen etwa Menschen über ihr Verständnis eines biblischen Textes zu befragen und darin gar eine Realisation eben dieses Textes zu sehen, ist für die Exegese höchst gewöhnungsbedürftig.

Denkbar wird er aber im Zusammenhang der Einsicht, daß ein Gutteil eines Textes und seines «Sinns» wesentlich erst im Lese-prozeß und damit im Leser, in der Leserin selbst entsteht.⁸ Eine saubere Trennung zwischen dem Forschungsobjekt «Text» und seiner Aussage einerseits und dem forschenden bzw. lesenden Subjekt andererseits ist nicht möglich.

Nicht erst die fantasievolle Ausmalung von «Leerstellen» des Textes – aber natürlich gerade auch sie – macht die Leistung der/des Lesenden aus, sondern vom Erkennen der Buchstaben bis zur Erarbeitung des historischen Hintergrunds ist alles, was zum Lesen und Verstehen dazugehört, wesentlich vom lesenden Individuum, seinen Fähigkeiten und Grenzen abhängig, und von den Grenzen des Vorstellungsvermögens seines jeweiligen Kontextes, von Gesellschaft, Kirchen oder Forschungsgemeinschaften.

Dies gilt auch für exakte historische Forschung: Auch als historisch-kritische ExegetInnen oder als HistorikerInnen sind wir gefangen in den Grenzen unserer Erfahrungswelt. Der Erkenntnisprozeß historischer Forschung findet immer nur innerhalb der Vorstellungsgrenzen eines forschenden Individuums oder bestenfalls Kollektivs statt. Ein «garstig breiter Graben» klafft eben darum immer auch zwischen unseren historischen Rekonstruktionen und der nicht mehr erreichbaren historischen Realität. Unsere historischen Rekonstruktionen wiederum können immer nur so «anders», so verschieden von unserer heutigen Erfahrungswelt sein, wie wir sie «anders» zu denken in der Lage sind.⁹

Vergleichbarkeit exegetischer und religiöser Leseprozesse

In welchem Ausmaß historische Hypothesenbildungen, wissenschaftliche Analysen und Interpretationen biblischer Texte ab-

⁷Eine solche Veränderung im Selbstverständnis der Exegese berührt auch die Selbstverständnisse anderer theologischer Fächer, allen voran der Praktischen Theologie, und brächte damit Bewegung in den gesamten Fächerkanon der Theologie.

⁸Übersichtliche Darstellungen dazu finden sich in Meurer, Fehllesen, und Nelißen, Eine neue Lesebrille (Anm. 3).

hängig sind von den jeweiligen persönlichen und gesellschaftlichen Verstehensvoraussetzungen, Lebensbedingungen und Erfahrungen der Forschenden, haben feministische, befreiungstheologische und kontextuelle Exegese bereits herausgearbeitet.¹⁰ Die Idee der Möglichkeit vorurteilsfreier Forschung mußte in der Theorie längst aufgegeben werden, wenngleich konkreten exegetischen Arbeiten teilweise immer noch ein Nimbus der «Objektivität» und der «einzig richtigen Interpretation» anhaftet.

Ausgehend von der Einsicht in die Subjektivität auch wissenschaftlichen Lesens wird deutlich, wie vergleichbar wissenschaftliche/exegetische und nichtwissenschaftliche Leseprozesse im Grunde genommen sind: In beiden Fällen fließen die eigenen Lebens-Kontexte der Lesenden in den Lese- und Verstehensprozeß ein, und ein Absehen von ihnen ist nicht möglich. Der pure Text ohne die Eigenaktivität seines Lesers/seiner Leserin ist schlichtweg nicht erreichbar, weder für nichtwissenschaftlich noch für wissenschaftlich Lesende. Unterschiede zwischen beiden Lesarten sind gradueller und nicht prinzipieller Natur.

Vor diesem Hintergrund sind, wie von Thomas Meurer vorgeschlagen¹¹, exegetische Untersuchungen und Kommentare als Protokolle eines Dialogs zwischen dem Exegeten und seinem Text, der Exegetin und ihrem Text zu verstehen, als Dokumente eines Lese- und Verstehensprozesses. Wenn empirische Untersuchungen Gruppengespräche oder Einzelinterviews über einen Bibeltext aufzeichnen, so nehmen sie damit Vergleichbares in den Blick: Protokolle der Dialoge zwischen Text und BibelleserInnen, Dokumente von Lese- und Verstehensprozessen und Rezeptionen biblischer Texte.

Nimmt die Exegese die dekonstruktivistische Herausforderung ernst, so ist es nicht möglich, historisch-kritische Lesarten zum Bewertungsmaßstab anderer Lektüren zu machen. Statt dessen erscheinen die Exegesen selbst nur noch als einige unter verschiedenen Stimmen innerhalb des vielstimmigen Konzerts der Bibellektüren.¹² «Auf Augenhöhe» kommen Exegesen und Alltags-Lektüren ins Gespräch miteinander, für das neue Maßstäbe zwar notwendig, aber erst noch gemeinsam zu finden sind.¹³

Dabei habe ich keinesfalls einen verklärten Blick auf die empirisch zu erhebenden Realitäten. Sie stellen die Forschenden radikal vor die Frage nach den «Grenzen der Interpretation» (Eco) und nach dem theoretischen und praktischen Umgang mit Fundamentalismen, Biologismen und ggf. Fantasmen, die in die Lektüren einfließen können. Doch können diese Fragen nicht mehr allein durch ein Ausweichen auf historisch-kritische Rich-

⁹Poststrukturalistische und dekonstruktivistische Sichtweisen auf Text und Lese-prozeß fordern die klassische Exegese so – auch unabhängig von dem hier hergestellten Bezug zu empirischen Untersuchungen – auf vielfache Weise heraus: etwa im Hinblick auf die Reflexion der Bedingungen der Möglichkeit historischer Rekonstruktion, auf die ihren Forschungen explizit oder implizit zugrundeliegenden Hermeneutiken, auf ihr(e) Selbstverständnis(se) und natürlich auf ihren Umgang mit und ihre Vermittlung von Methoden der Textanalyse. – Selbst dort, wo sich ExegetInnen dieser radikalen Sichtweise nicht anschließen wollen, müßten sie angesichts dieser Herausforderung zumindest dezidiert durchbuchstabieren, warum und mit welcher Begründung sie weiterhin eine gewisse «Objektivität» der Texte annehmen, worin diese besteht und wo sie ihre Grenzen hat.

¹⁰Vgl. z.B. Sonja Strube, «Wegen dieses Wortes ...» Feministische und nicht-feministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30. Münster-Hamburg-London 2000.

¹¹Vgl. Meurer, Fehllesen (Anm. 3), S. 107.

¹²Für dieses vielstimmige Konzert setze ich einen relativ herrschaftsfreien Raum des Dialogs miteinander voraus, innerhalb dessen auch andere Strömungen der Bibelauslegung keine (institutionalisierte) Vorherrschaft übernehmen; einen Raum also, innerhalb dessen es nicht nötig ist, daß die historisch-kritische Exegese ihre traditionelle Rolle als kritisches Korrektiv gegen dogmatische und fundamentalistische Vereinnahmungen wahrnimmt. Im Raum der Erwachsenenbildung, auf den sich meine Erfahrungen und Forschungen beziehen, sehe ich diese Voraussetzung als gegeben an.

¹³Die Entscheidung für einen Dialog «auf Augenhöhe» enthält bei genauerer Betrachtung bereits eine gewisse «implizite Theologie»: Sie bewertet die Kommunikation zwischen biblischem Text und heutiger LeserIn als theologisch gleichwertig mit der exegetischen Rekonstruktion der sich in den biblischen Texten niederschlagenden Ursprungskommunikationen (die zu unterscheiden ist von der Ursprungskommunikation selbst).

tigstellungen beantwortet werden. In einem solchen 'Dialog' der Bibellektüren muß sich die exegetische Wissenschaft dem «anderen» Umgang mit der Bibel stellen, den Menschen an den Tag legen, die ihr als «Lebensbuch» begegnen. Sie muß sich ihrer eigenen Angst vor der «totalen Beliebigkeit» der Lektüren stellen und wird feststellen, daß sie diese mit vielen nichtwissenschaftlichen BibelbeserInnen teilt. Sie muß einen Umgang damit finden, daß stets unterschiedliche Kontexte in das Lesen der Bibel einfließen, auch innerhalb der Grenzen des traditionellen Selbstverständnisses von Exegese. Und sie hat die Möglichkeit, diese

Kontextabhängigkeiten und Subjektivitäten als konstruktive und produktive Chance verstehen zu lernen statt als bedauernswertes Defizit. Angesichts dekonstruktivistischer Herausforderungen und in Verbindung mit empirischer Forschung zeichnet sich so ein erweitertes Selbstverständnis von Exegese als einer alle Dimensionen der Bibel wahrnehmenden Bibelwissenschaft ab, innerhalb dessen das bisherige Selbstverständnis, die bisherigen Methoden und Forschungen – im Hegelschen Sinne – «aufgehoben» sind und somit auch weiterhin ihren Platz, ihre Bedeutung und ihre Berechtigung haben.

Sonja A. Strube, Münster

Geheimnis Gottes und die Freiheit der Menschen

Zum 90. Geburtstag von Edward Schillebeeckx OP (12. November 2004)

Max Webers Deutung der gegenwärtigen Weltlage als eines «Kampfes der Glaubensmächte» hat in den letzten Jahren an Aktualität gewonnen. Seine Beschreibung leuchtet jedem unmittelbar ein, der bereit ist, die aktuellen politischen und gesellschaftlichen Konflikte und die Debatten, die diese begleiten, zur Kenntnis zu nehmen. Damit rückt die Frage nach den Bedingungen und Voraussetzungen der Verständigung zwischen den verschiedenen Religionen und weltanschaulichen Positionen in den Mittelpunkt des Interesses. In dieser Situation gewinnt eine Fragestellung an Dringlichkeit, auf die Edward Schillebeeckx in seinen theologischen Publikationen immer wieder zu sprechen gekommen ist. Im Schlußteil des zweiten Bandes *Christus und die Christen*, seiner auf eine Trilogie angelegten Christologie, beschreibt er den Ausgangspunkt seiner Überlegungen mit folgenden Worten: «Wenn man den Stand der Wissenschaft und Technik berücksichtigt, sind die Folgen unseres heutigen menschlichen Handelns im Makrobereich der gemeinsamen Interessen aller Menschen zu lokalisieren. Ungeachtet ihrer gruppenspezifischen und -kulturell-ethischen Traditionen werden durch unsere heutige Zivilisation alle Völker und Kulturen mit einer gleichen, allen gemeinsamen ethischen Problematik konfrontiert. Das bedeutet, daß zum erstenmal in der menschlichen Geschichte die Menschheit sich als solche vor die Aufgabe gestellt sieht, *solidarische Verantwortung* für die Konsequenzen ihres Handelns auf sich zu nehmen. Diese internationale, allgemein-menschliche Solidarität erfordert daher universal-gültige, *alle Menschen bindende ethische Normen oder Grundprinzipien*, wenn diese Situation nicht zu einer Farce oder zu einer Weltkatastrophe werden soll. Der Notwendigkeit dieser solidarischen Verantwortung entspricht natürlich die Forderung einer Ethik weltweiter Verantwortung.»¹ E. Schillebeeckx' Situationsanalyse erweist sich für jeden nachdenklichen Zeitgenossen als unstrittig. Sie gewinnt aber an unauslotbarer Brisanz, wenn man zur Kenntnis nimmt, daß das, was im aktuellen «Kampf der Glaubensweisen» zur Disposition steht, nicht nur die Tatsache der Pluralität der Glaubensweisen, sondern gerade die Möglichkeit einer von allen Menschen anerkannten Ethik weltweiter Verantwortung ist. Angesichts dieser Herausforderung hat E. Schillebeeckx während seines langen Lebens der Theologie das intellektuelle Potential und die Bereitschaft zugetraut, einen produktiven Beitrag zum heute geforderten interkulturellen und interreligiösen Dialog leisten zu können.² Mit dieser Aufgabe stand und steht für ihn die Existenz der Theologie überhaupt zur Debatte.

Da für E. Schillebeeckx der Dialog ein Prozeß gegenseitiger Anerkennung und des voneinander Lernens ist, war für ihn die Aus-

einandersetzung mit den positiven wie den negativen Folgen der Wirkungsgeschichte des Christentums nicht nur ein Randthema seiner theologischen Arbeit. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, hat er die Herausforderungen und die Aporien der Moderne, denen sich die traditionelle Theologie verweigerte, oder die sie nur als Gefährdung des christlichen Glaubens verstehen wollte, zum Ausgangspunkt der materialen Behandlung und der methodischen Überlegungen seiner theologischen Arbeiten gemacht: «Der durch die Geschichte und in der Geschichte zu sittlichem Handeln herausgeforderte Mensch ist ja das Subjekt, an das sich die christliche Botschaft hier und jetzt richtet. Der *ethisch herausgeforderte Mensch* ist daher die *Voraussetzung für das Verständnis* der christlichen Glaubensverkündigung.»³

Die Moderne und ihre Aporien

Diese Formulierung E. Schillebeeckx' enthält den Schlüssel zu seiner Auseinandersetzung mit den Herausforderungen und den Aporien der Moderne. Sie ist für ihn deshalb mehr als eine zu überwindende und deshalb zu relativierende Vorstufe für den christlichen Glauben. Vielmehr ordnet er ihr eine bleibende interpretative Funktion für das *theologische* Selbstverständnis zu. Diese Konzeption hat es mit sich gebracht, daß sich bei E. Schillebeeckx die materiale Bearbeitung der christlichen Glaubensgeschichte immer untrennbar mit methodologischen Überlegungen verknüpft hat, wie diese zu erschließen ist.

Die genannte Konstellation hat schon die ersten Forschungsprojekte und theologischen Publikationen von E. Schillebeeckx geprägt. Als junger Student der Theologie innerhalb des Dominikanerordens in Belgien fand er durch seinen Lehrer Dominikus M. De Petter OP (1905-1971) den Zugang zu einer Interpretation der thomanischen Theologie, die sich bewußt im Kontrast zur schulmäßigen Tradition verstand, wie sie sich vor allem im 19. Jahrhundert und dann noch einmal nach den modernistischen Auseinandersetzungen in der katholischen Kirche herausgebildet hatte. Während seiner Studienzeit in Paris nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges wurde er durch seinen Mitbruder Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) mit einer Form der Lektüre der Werke von Thomas von Aquin vertraut, die dessen Schriften historisch d.h. aus dem zeitgeschichtlichen Kontext ihrer Genese zu lesen verstand. Historisch-kritische Forschung und erkenntniskritische Reflexion verbanden sich für ihn nicht nur auf eine zwanglose Weise, sondern er begriff seine Position als eine angemessene Antwort auf die Fragen, die nach dem Modernismustreit offengeblieben waren, wie nämlich das christliche Glau-

¹ E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen*. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Freiburg/Brsg. u.a. 1977, S. 641. Neben *Christus und die Christen* zählen zur christologischen Trilogie als erster Band *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Freiburg/Brsg. u.a. 1975) und als dritter Band *Menschen. Die Geschichte von Gott* (Freiburg/Brsg. u.a. 1990). Vgl. T. Schoof, J. van de Westelaken, Hrsg., *Bibliography 1936-1996 of Edward Schillebeeckx*. Nelissen, Baarn 1997; I. D'hert, *Een spoor voor ons getrokken*. De Jezustrilogie van Edward Schillebeeckx. Nelissen, Baarn 1997.

² Zur Biographie die beiden Interviewbände: E. Schillebeeckx, H. Oosterhuis, P. Hoogeveen, *Gott ist jeden Tag neu*. Ein Gespräch. Mainz 1984; F. Strazzari, Hrsg., *Edward Schillebeeckx im Gespräch*. Einführung von Rosino Gibellini. Luzern 1994; E. Schillebeeckx, *Theologisch testament*. Notarieel nog niet verleden. Nelissen, Baarn 1994; zur Biographie bis zum Jahre 1965 vgl. Erik Borgman, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in his History*. Volume I. A Catholic Theology of Culture (1914-1965). Continuum, London und New York 2003.

³ Ebd. S. 640.

benszeugnis und die theologische Reflexion in ihren historischen Entstehungszusammenhängen zu verstehen seien, ohne dabei die Frage nach ihrer Wahrheit aufzugeben.

Dabei bot ihm einmal D.M. De Petters aus der Phänomenologie Edmund Husserls und Maurice Merleau-Pontys übernommene Grundeinsicht von der intentionalen Struktur des erkennenden Bewußtseins die Möglichkeit, eine «Metaphysik endlicher Erkenntnis» zu entwerfen. Auf der Basis der phänomenologischen Analysen der genannten Philosophen konnte er den im einzelnen Erkenntnisakt erkannten Gegenstand der Erkenntnis als dialektische Beziehung zwischen dem unthematish und dem ausdrücklich Erkannten verstehen. Demnach verdankt sich jeder erkannte Gegenstand gleichzeitig einem impliziten Vorgriff auf die Realität und dessen expliziter, aber nur partieller Erkenntnis in einzelnen Begriffen. Für E. Schillebeeckx ist mit dieser Struktur die Endlichkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt und damit auch der Glaubenserkenntnis gegeben. «Unsere Erkenntnis erreicht Gott deshalb nur in bewußter Unwissenheit (der ganz Andere). Wir wissen, daß Gott gut ist, obwohl der Begriffsinhalt dieser Güte nur eine geschöpfliche Güte ist und sich der göttliche Modus dieser Güte uns entzieht.»⁴ In diesem Zusammenhang findet sich bei E. Schillebeeckx eine an Immanuel Kant erinnernde Formulierung, wenn er feststellt, daß Erfahrung und Begrifflichkeit zusammen die menschliche Wirklichkeitserkenntnis ausmachen.

Glaube und Geschichte

Bezeichnend für die Erklärungskraft des Lösungsansatzes von E. Schillebeeckx ist eine kurze Bemerkung zu Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm⁵, wenn er in einem Beitrag aus dem Jahre 1954 schreibt, R. Bultmanns Auffassung gehe weit über sein eigenes (scl. Schillebeeckx') Problem hinaus, biete aber gleichzeitig durch «ihre radikalisierte Haltung» eine Lösung des Problems, wie das Verhältnis zwischen Erfahrung und Begrifflichkeit zu bestimmen sei. Dann zitiert er zustimmend Bultmanns Unterscheidung zwischen der Darstellungsweise und dem Sinn einer Aussage wie die Unterscheidung zwischen der Daseinsweise der Dinge und der Existenzweise des Menschen. Für Bultmann sei dabei entscheidend, daß das Existentielle, d.h. das den Menschen in seiner Existenz Betreffende nie auf das Objektivierbare, d.h. in Sätzen Aussagbare zurückgeführt werden könne. In R. Bultmanns Position kann E. Schillebeeckx einmal eine analoge Formulierung zu seiner Intuition vom «nicht-begrifflichen» Erkenntnismoment als Grundlage der begrifflichen Erkenntnis konstatieren, auch wenn er Bultmanns Feststellung, dogmatische Formulierungen würden ganz auf die Seite «dinglicher Kategorien des begrifflich Erkennbaren» fallen, und sie seien deshalb unbegreiflich und ohne Inhalt, sich nicht zu eigen machen kann. Vielmehr erlaubt ihm sein Verständnis des Erkenntnisaktes eine Kritik an R. Bultmanns Entmythologisierungsprogramm, insofern er das Produktive von R. Bultmanns Entwurf mit nachvollziehbaren Gründen von dem zu unterscheiden vermag, was er nicht teilen kann. Im Unterschied zu R. Bultmanns Aussage, dogmatische Aussagen seien «unbegreiflich und deshalb ohne Inhalt», kann E. Schillebeeckx in seinem Modell eines «perspektivisch strukturierten» Erkenntnisaktes eine in jedem Einzelfall argumentativ zu ermittelnde Unterscheidung zwischen dem «Sinn» einer dogmatischen Aussage und deren nachgeordneten Aspekten, die durch ihre historisch bedingte «Form» gegeben sind, postulieren und nachweisen. Da dogmatische Aussagen auch den Gesetzen endlicher menschlicher Erkenntnis unterworfen sind,

⁴E. Schillebeeckx, Der Begriff 'Wahrheit', in: ders., Offenbarung und Theologie. (Gesammelte Schriften, Band 1). Mainz 1965, S. 207-224, 218. Vgl. auch ders., Die Funktion des Glaubens im menschlichen Selbstverständnis, in: T.P. Burke, Hrsg., Künftige Aufgaben der Theologie. München 1967, S. 61-85, 79; ders., Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, (Quaestiones disputatae, 78), Freiburg/Brsg. u.a. 1979, S. 73f.; ders., Die Rolle der Geschichte in dem, was das neue Paradigma genannt wird, in: H. Küng, D. Tracy, Hrsg., Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen. Zürich und Gütersloh 1986, S. 75-86, 82f.

⁵Vgl. ebd. S. 219f.

bringen sie die von ihnen intendierte Wahrheit nur unangemessen zum Ausdruck. Und trotzdem können sie Wahrheit für sich in Anspruch nehmen, da jeder menschliche Erkenntnisakt auf das in ihm Erkannte vorgreift.

E. Schillebeeckx hat während seines ganzen Lebens an der Grundintention von der perspektivischen Struktur des Erkenntnisaktes festgehalten, auch wenn er sie immer wieder in neuen Ansätzen reformuliert hat. In diesem Prozeß ständiger Fortschreibung widerspiegeln sich zwei Momente: Auf die Auseinandersetzung mit der kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklung in den Niederlanden der sechziger und siebziger Jahre sowie auf die Wahrnehmung weltkirchlicher Probleme als Theologe auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und als akademischer Lehrer mit einer Ausstrahlung, die über den europäischen Kontinent hinausreichte, hat E. Schillebeeckx auf die Weise reagiert, daß er seine theologischen Überlegungen einem ständigen Revisionsprozeß unterworfen hat. Dieser verband sich mit einer differenzierten Reformulierung seiner methodischen Überlegungen. Dabei erwiesen sich vor allem drei Faktoren als fruchtbar. Hatte er von Anfang an seinen Entwurf einer Metaphysik endlicher Erkenntnis mit phänomenologischen Ansätzen verknüpft, so sensibilisierte ihn diese Konstellation immer wieder für die Analyse lebensweltlicher Strukturen und alltäglicher Lebenspraxis. Dazu kam, daß er, weil er von Anfang an seine systematischen Untersuchungen mit der Verarbeitung historischer Fragestellungen verband, sich immer wieder methodischen Fragen der historischen Wissenschaften und damit der Traditionen der Hermeneutik konfrontiert sah. Dazu gesellte sich auf fast natürliche Weise das Interesse für sprachphilosophische Fragestellungen, denn die Auseinandersetzung mit den phänomenologischen Ansätzen wie der Rückgriff auf hermeneutische Reflexionen rückten Untersuchungen nach den Bedingungen und Möglichkeiten menschlicher Sprache im Verlaufe der Jahre immer mehr in das Zentrum des Interesses.

Indem E. Schillebeeckx sein anfängliches Verständnis des Erkenntnisaktes am Leitfaden sprachlichen Verstehens und sprachlicher Kommunikation reformuliert hat, konnte er gleichzeitig Lösungsansätze für mehrere Probleme entwickeln. Einmal gewann er den notwendigen Spielraum, um bei der Interpretation von Glaubensaussagen und theologischen Texten historische und gesellschaftliche Bedingungen des menschlichen Verstehensprozesses eingehender zu berücksichtigen. Außerdem bot ihm das Modell des sprachlichen Verstehens ein Modell, wie der Prozeß geschichtlicher Überlieferung zu denken sei, nämlich als ein Übersetzungsprozeß, der in jeder Phase nicht nur die vorangegangenen Perioden «wörtlich» wiederholt, sondern in der neuen Situation weiterführend interpretiert. Dabei erschließt sich die Kontinuität geschichtlicher Tradition nur in den Differenzen der jeweils neuen Deutung des Vergangenen. «Die Vergangenheit ist in der Gegenwart auf dem Weg in eine Zukunft, die auf dem Weg über die Gegenwart wieder in die Vergangenheit hinübergleitet: eine Linie, die von Interpretation zu Tun und Neuinterpretation führt. In diesem fließenden Werden, anders gesagt: in der Traditionsentwicklung liegt ein Aspekt von Permanenz, eine dynamische Selbstidentität, die als solche nicht in Worte gefaßt werden kann. In der Neuinterpretation wird die an sich unthematish und nicht thematisierbare objektive Glaubensperspektive dann doch sozusagen auf einem Umweg (mittels des interpretativen Moments des Glaubensaktes) gläubig in etwa ans Licht und zur Sprache gebracht, so daß sie zu einer Kraft für ein auf die Zukunft gerichtetes gläubiges Tun wird.»⁶

Hier taucht im letzten Satz ein Thema auf, das seit den sechziger Jahren die Architektonik von E. Schillebeeckx' Analyse des christlichen Glaubens zunehmend bestimmt hat. Er spricht von der in jeder Neuinterpretation unthematish gegebenen Glaubensperspektive, die zur Kraft für eine christliche Praxis zu werden vermag. Aneignung der Tradition geschieht also nicht nur aus

⁶E. Schillebeeckx, Auf dem Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik, in: ders., Gott – Die Zukunft des Menschen. Mainz 1969, S. 9-48, 43.

einem durch diese Tradition schon vorgeformten Erwartungshorizont, sondern dieser erweist sich im gleichen Moment als ein Vorgriff auf eine durch sie ermöglichte neue Praxis.

Der Vorrang der Praxis

E. Schillebeeckx hat aufgrund dieser Konstellation der menschlichen Praxis zwei Eigenschaften zugeschrieben: Einerseits erschließen sich im Handeln der Menschen neue Einsichten (*Disclosure Source*), andererseits ist die Praxis ein Prüfstein für den Wahrheitsgehalt von Glaubensaussagen (*Critical Test*): «Wir erfahren außerdem nie eine befreiende Wahrheit in einer authentischen Praxis, ohne zugleich die Erschließung dessen wahrzunehmen, was hier und jetzt als wahr erkannt wird. Das sinnerschließende «Disclosure»-Modell der Wahrheit läßt sich nicht von dem «unsinn-erklärenden» transformativen Modell der Wahrheit trennen. Jede Praxis, die menschen-knechtend wirksam ist, wird zwar a-priori als Wahrheitsanwärterin ausgeschlossen; aber andererseits ist sogar «effektive», das heißt tatsächlich befreiende Praxis deshalb noch keine «Wahrheitsnorm». Wenn befreiende Praxis keinen Sinn und keine Wahrheit erschließt, besteht die Gefahr, daß es um eine inhaltlose Emanzipation geht, die, als halbierte Emanzipation, auf die Dauer selbst wieder menschen-knechtend wirksam wird.»⁷

Der letzte Satz enthält einmal ein historisches Urteil, indem E. Schillebeeckx die negativen Folgen der Emanzipationsbewegungen seit der Aufklärung in einem unzureichenden Verständnis von Emanzipation begründet sieht. Darum spricht er auch von «inhaltsloser Emanzipation» und «halbiertes Emanzipation». Gleichzeitig hat der Satz aber auch die Funktion eines Argumentes, indem er aus den negativen Folgen der halbierten Emanzipation darauf schließt, was Emanzipation eigentlich ausmachen sollte. Auf einer materialen Ebene hat E. Schillebeeckx damit das beschrieben, was er an anderen Stellen eine «Kontrasterfahrung» genannt hat. Damit meinte er jenes Moment in den Erfahrungen von Leid und Übel, bei dem der Mensch sich bewußt wird, was ihm in seiner aktuellen Situation versagt bleibt. Insofern erweisen sich das Gute und das Heil als nicht darstellbar: «Das Menschenwürdige, das man sucht, wird erst zu einem universal anerkannten Wert mittels einer negativen Vermittlung, nämlich mittels eines Widerstandes gegen das Inhumane, eines Widerstandes, der auch dann möglich ist, wenn man dieses Menschenwürdige positiv nicht oder nur auf unterschiedliche Weise formulieren kann.»⁸

Darin aber ermöglicht es den Menschen eine Erfahrung der Wirklichkeit, über die sie sich nur auf indirekte Weise, aber deshalb nicht weniger überzeugend verständigen können. «Es besteht unter den Menschen eine kritische Solidarität gegenüber der bedrohten «Humanität». Man kann hier nicht von einem vagen Humanitätsideal sprechen. Das gesuchte Humanum ist gerade etwas, über das man offensichtlich nicht verfügen kann.»⁹ Neben dem Moment der Wahrnehmung des (nicht beschreibbaren) Ausständigen des Guten und des Heils zeigen die «Kontrasterfahrungen» noch eine praktische Dimension, weil in ihnen nicht nur der Unterschied zwischen theoretischem Erkennen und praktischem Wissen deutlich wird, sondern weil sie die Menschen dazu zu bewegen vermögen, sich für die Veränderung der eigenen Situation und der anderer einzusetzen. Ihre Verbindlichkeit liegt in ihrem appellativen Charakter, der das solidarische Handeln der Menschen miteinander einfordert. E. Schillebeeckx kann darum von jenen historischen Erfahrungen, in denen das Leiden der Menschen festgehalten wird, sagen, sie besäßen eine eigenständige Autorität. Gerade weil sie nur in Geschichten gegenwärtig sind, bleibt die Arbeit an der Neuinterpretation der Tradition ein unverzichtbares Moment des Glaubensverständnisses.

⁷ E. Schillebeeckx, Vorwort, in: Tadahito Iwashima, *Menschheitsgeschichte und Heilerfahrung. Die Theologie von Edward Schillebeeckx als methodisch reflektierte Soteriologie*. Düsseldorf 1982, S. 17f.

⁸ E. Schillebeeckx, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*. Mainz 1971, S. 97.

⁹ Ebd. S. 97.

Auf der Grundlage dieser methodischen Voraussetzung hat E. Schillebeeckx in seiner dreibändigen *Christologie* die biblischen Überlieferungen, die christliche Glaubenstradition und die Geschichte der Theologie durchgearbeitet. Was ihm dabei als normativer Gehalt der Verkündigung und des Lebensweges Jesu von Nazareth erkennbar wurde, und was er in diesen Büchern in zahlreichen Detailanalysen formulierte, läßt sich als den Weg beschreiben, der zum von Gott geschenkten Heil für alle Menschen führt. Dabei ist dieser Weg nicht ein für allemal erkennbar und gegeben, sondern verlangt nach je neuer Interpretation: «Wir werden hier einerseits mit der schwierigen, fast paradoxen Vorstellung von dem einzigartigen, unbeschreiblich besonderen Verhältnis Jesu zu Gott konfrontiert und andererseits mit der Tatsache, daß er als geschichtliche Erscheinung ein «kontingenter», begrenzter Vorgang ist, der andere Wege zu Gott nicht verschließen oder negieren und somit auch die Ethik nicht exklusiv für sich annekieren kann. Letzteres impliziert auch, daß wir Theologie nicht auf eine Christologie reduzieren dürfen: Es gibt Fragen und auch religiöse Probleme, die außerhalb des christologischen Bereichs liegen.»¹⁰ Als Resümee einer umfangreichen Darstellung der Christologie artikulieren diese Sätze nicht nur die historische Bedingtheit der christlichen Tradition, sondern markieren noch einmal den Ort, an dem eine Verständigung zwischen den verschiedenen Religionen stattfinden kann.

Nikolaus Klein

¹⁰ E. Schillebeeckx, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg/Brsg. u.a. 1990, S. 32; vgl. E. Schillebeeckx, *Universalité unique d'une figure religieuse historique nommée Jésus de Nazareth*, in: *Laval théologique et philosophique* 50 (1994) 2, S. 265-281; ders., *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens. Ritualisation de moments religieux dans la vie courante*, in: ders., *L'économie sacramentelle du salut. Réflexion théologique sur la doctrine sacramentaire de saint Thomas, à la lumière de la tradition et de la problématique sacramentelle contemporaine*. (Studia Friburgensia, 95). Fribourg 2004, S. 545-573, 567f. (deutsch: *Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben*, in: A. Holderegger, J.-P. Wils, Hrsg., *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Festgabe für Dietmar Mieth zum sechzigsten Geburtstag. Freiburg (Schweiz) und Freiburg/Brsg. u.a. 2001, S. 309-339, 332). *L'économie sacramentelle du salut* ist die französische Erstveröffentlichung des grundlegenden Werkes *De sacramentele Heils-economie* (Anvers 1952), mit dem E. Schillebeeckx zu Beginn der fünfziger Jahre bekannt geworden ist. Das (angeführte) Schlußkapitel *Vers une redécouverte des sacrements chrétiens* stammt aus dem Jahr 2000 und ist die Grundskizze einer Sakramententheologie, an der E. Schillebeeckx im Augenblick arbeitet.

Der dritte Moses

Zu einer neuen Biographie von Moses Mendelssohn

Er kann als einer der originellsten Außenseiter der deutschen Philosophie bezeichnet werden. Außenseiter ist er schon, weil er Jude war, ein jedoch schon zu Lebzeiten weithin anerkannter und berühmter Philosoph, der nach seinen eigenen Aussagen nie an einer Universität studiert oder gelehrt hat. Nicht weniger erstaunlich ist, daß dieser Buchhalter und Seidenfabrikant – nach *Immanuel Kants* Zeugnis der letzte achtbare Vertreter der alten Metaphysik im Geiste *Christian von Wolffs* – durch seine Schriften das moderne Judentum begründet hat. Dies ist jedenfalls die überzeugende Hauptthese der ebenso umfänglichen wie faszinierenden Biographie, die ihm *Dominique Bourel* widmet¹, und die zweifelsohne alle älteren Versuche einer Darstellung des Lebensgangs dieses 1729 in Dessau geborenen und 1785 in Berlin verstorbenen Gelehrten eigener Prägung in den Schatten stellt. Diese Biographie des aufgeklärten Juden beeindruckt zuerst durch ihre außergewöhnliche Vollständigkeit und ihren dokumentarischen Reichtum. Als Beispiel dafür kann auf die lehrreichen Seiten verwiesen werden, wo der Autor die soziale und gesellschaftliche Situation der Juden in Berlin im letzten Viertel des 18. Jahrhunderts, das Verlagswesen während der Aufklärung

¹ Moses Mendelssohn, *La naissance du judaïsme moderne*. Gallimard, Paris 2004, 642 Seiten.

oder das Universitätsstudium jüdischer Studenten darlegt und erklärt. Vorbildlich ist auch die ebenso präzise wie ausführliche Darstellung der Hauptwerke Moses Mendelssohns (1729-1786), von den «Philosophischen Gesprächen» (1755) bis zur Verteidigung *Gotthold Ephraim Lessings*, seinem letzten Werk (1786). Wenn wir dies bedenken, so wird deutlich, daß der Reichtum und die Eigenart von Bourel's Studie mit der Zuordnung zur Kategorie der Biographie nur unzureichend erfaßt werden. Mendelssohns Leben und Werke werden zwar in einer chronologischen Abfolge erörtert, aber das Schrifttum wird vorbildlich kontextualisiert unter Berücksichtigung nicht bloß intellektueller, sondern ebenfalls signifikanter sozialer und historischer Gegebenheiten. Der Nachweis dieser historischen Vernetzung der Schriften Mendelssohns erweist sich als besonders aufschlußreich bezüglich der erstmals 1783 erschienenen Schrift «Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum». Obschon Mendelssohns Werk durch das Buch «Über die bürgerliche Verbesserung der Juden» von *Christian Wilhelm von Dohm* (1781), wo erstmals auf der Grundlage einer Gleichheit aller Menschen von seiten eines Christen konkrete Maßnahmen zur Stellung der Juden in Deutschland vorgetragen werden, vorbereitet wurde und Mendelssohn selber in seinem wichtigen Vorwort zu der deutschen Übersetzung von *Rabbi Menasse ben Isaia's* «Rettung der Juden» von 1656 zentrale Gedanken antizipiert hatte, darf «Jerusalem», dieses ausführliche Plädoyer für Toleranz, als «Charta des modernen Judentums» betrachtet werden, worin eine Philosophie des Judentums entwickelt wird, die bis zu *Franz Rosenzweigs* «Stern der Erlösung» wirksam war. Niemand hat die Bedeutung dieses Werkes treffender zusammengefaßt als Immanuel Kant in einem Brief von 16. August 1783, wobei er unter anderem die Notwendigkeit einer unbegrenzten Gewissensfreiheit hervorhebt: «Ich halte dieses Buch vor die Verkündigung einer grossen, obzwar langsam bevorstehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreyheit zu vereinigen gewusst, dass man ihr gar nicht zugetrauet hätte und dergleichen ich keine andere rühmen kann.»

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail *Redaktion*: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Homepage: www.orientierung.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2005:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 50.- / Studierende Euro 38.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 87-573105-7

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Bekehrstreit

Bourel behandelt selbstverständlich eingehend die nicht gelungene Aufnahme Mendelssohns in die Berliner Akademie oder die Bedeutung der Bibelübersetzungen, aber es sind vor allem zwei Aspekte des beschriebenen Lebensgangs, die aus intellektueller Perspektive von ganz besonderer Bedeutung sind, nämlich die Verteidigung Lessings gegen die 1783 von *Friedrich Heinrich Jacobi* erhobene Anklage des Spinozismus und Atheismus, in deren Zusammenhang auch das systematisch bedeutsamste Werk, die «Morgenstunden», zu lesen ist² sowie der sog. Bekehrstreit. Bekanntlich hat der Zürcher Prädikant *Johann Kaspar Lavater* (1741-1791) seine Übersetzung der Schrift «Untersuchungen der Beweise für das Christentum» des Genfer Gelehrten *Charles Bonnet* mit einer sehr eigentümlichen Widmung an Mendelssohn versehen. Der Übersetzer fordert darin nämlich Mendelssohn auf, entweder die Schrift von Bonnet öffentlich zu widerlegen, oder «zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe, Redlichkeit Sie thun heisse; – was Socrates gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen, und unwiderleglich gefunden hätte». Völlig zu Recht folgt Bourel in der Auslegung dieser taktlosen Einladung zu einer Bekehrung, die unter vielen Zeitgenossen berechtigte Empörung hervorgerufen hat, der abschwächenden Deutung von *Gisela Luginbühl-Weber* nicht.³ Das unglückselige Vorhaben Lavaters ist in der Tat weit mehr als ein peinliches Mißgeschick. Trotz der einwandfreien Rekonstruktion der ganzen Affäre, hat Bourel m.E. nicht alle aufschlußreichen Bezüge zu Lessings «Nathan der Weise» aufgeschlüsselt. Wer nämlich das berühmte Theaterstück vor dem Hintergrund dieser Episode im geistigen Leben Deutschlands liest, kann die Anspielungen nicht überhören, beispielsweise in folgenden Versen: «Sind Christ und Jude eher Christ und Jude/ Als Mensch? Ah! Wenn ich einen mehr in Euch/ Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch/ Zu heissen!» (1310-1313). Diese Sätze sind m.E. durchaus im Geiste der Antwort, die Mendelssohn Lavater gegeben hat.

Jude, Deutscher, Philosoph

Am geistigen Profil, das Bourel in seinem hervorragend dokumentierten Werk von Mendelssohn entwirft, stechen vor allem drei zentrale Aspekte hervor. Der aufgeklärte Philosoph war ein dezidierter Vorkämpfer religiöser und interreligiöser Toleranz, die dem anderen das Recht auf seine andere Religion zugesteht. Er war des weiteren zutiefst davon überzeugt, daß es möglich sei, zugleich *Jude und Deutscher* zu sein, und er hat damit erstmals einen neuen Typus des Intellektuellen geprägt. Schließlich basiert sein ganzes Werk auf der Überzeugung, daß *Vernunft und Religion* vereinbar sind, und daß nur diese angestrebte Versöhnung eine Verrohung der Religion verhindert. Mendelssohn steht hier, wie Bourel zu Recht betont, ganz in der Tradition von *Moses Maimonides* (1135-1204), dessen «Führer der Unschlüssigen» in anderer gesellschaftlicher und intellektueller Situation eine ähnliche Herausforderung zu bewältigen versuchte wie der «dritte Moses». Jedenfalls vergegenwärtigt diese Biographie einen Denker, der eine «trostvolle Aufklärung»⁴ verkörpert, da sie bei aller Begeisterung für die befreiende Kraft der emanzipatorischen Vernunft zugleich um deren Grenzen weiß: «Wer selbst erfahren hat, wie schwer es ist die Wahrheit zu finden, und sich davon zu überzeugen, dass man sie gefunden habe, der ist allezeit geneigter gegen diejenigen tolerant zu seyn, die anders denken, als er.» (Brief an Kant vom 25.12.1770) *Ruedi Imbach, Paris*

²Vgl. *Morgenstunden* oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Der Briefwechsel Mendelssohn-Kant, hrsg. von Dominique Bourel. (Reclam 9941), Stuttgart 1979.

³Vgl. dazu die von G. Luginbühl-Weber besorgte Edition: *Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Bennelle. Briefe 1768-1770*. Ein Forschungsbeitrag zur Aufklärung in der Schweiz. Bern 1997.

⁴So lautet der Titel einer wichtigen Aufsatzsammlung von Alexander Altmann, *Die trostvolle Aufklärung. Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssohns*. Stuttgart 1982.