

Schriftenreihe der Universität Passau

FORUM THEOLOGIE FÜR ALLE:

„Christentum als Quelle abendländischen Denkens“

Aspekte einer christlichen Ideengeschichte Europas

Eine Vortragssammlung

herausgegeben von Professor Dr. Hermann Stinglhammer



Schriftenreihe der Universität Passau

FORUM THEOLOGIE FÜR ALLE:

**„Christentum als Quelle abendländischen Denkens“
Aspekte einer christlichen Ideengeschichte Europas**

Eine Vortragssammlung

herausgegeben von Professor Dr. Hermann Stinglhammer

Schriftenreihe der Universität Passau

FORUM THEOLOGIE FÜR ALLE:

**„Christentum als Quelle abendländischen Denkens“
Aspekte einer christlichen Ideengeschichte Europas**

Eine Vortragssammlung

herausgegeben von Professor Dr. Hermann Stinglhammer

© 2012

Schriftenreihe der Universität Passau, Heft Nr. 36

ISSN 1614-3450

Herausgeber:

Der Präsident der Universität Passau

Professor Dr. Burkhard Freitag

Innstraße 41, 94032 Passau

Redaktion:

Patricia Mindl

Abteilung Kommunikation und Marketing

Universität Passau

Druck:

Druckerei Ostler, Passau

Inhalt

Vorwort	9
 <i>Hermann Stinglhammer</i> Die Freiheitslehre des spätmittelalterlichen Nominalismus – die theologische Entdeckung moderner Freiheit	11
 <i>Otto Schwankl</i> Die Bibel als Buch des Abendlandes	19
 <i>Peter Fonk</i> Christentum und modernes Ethos	45
 <i>Isidor Baumgartner</i> Christliche Caritas als Prägekraft europäischer Kultur	57
 <i>Jan-Heiner Tück</i> Mysterium der Wandlung. Zur poetischen Verdichtung der Eucharistietheologie im Hymnus <i>Pange lingua</i>	71
 Die Referenten	89

Vorwort

Es scheint nicht übertrieben, gegenwärtig von einer weit verbreiteten Scham in unserer Kultur in Bezug auf das Christentum zu sprechen, wenn nicht sogar eine Christentumsphobie diagnostiziert werden muss. Nicht nur ist in vielfachen Wirklichkeitsbereichen eine Flucht in das Fremde festzustellen. Auch eine eigenartige Blindheit für die christlichen Wurzeln unserer europäischen Zivilisation kann nicht bestritten werden. So billigt man die Errungenschaften der europäischen Moderne ausschließlich dem humanistischen Erbe der Aufklärung zu, während christlicher Geist weithin mit antimodernen und antihumanen Traditionen identifiziert wird. Dass diese Perspektive in jedem Falle verzerrt ist, wollen die folgenden Beiträge von der Sache her selbst aufzeigen. Sie lernen neu sehen, dass die großen Begriffe unserer Kultur – Freiheit, Individualität, Wohlfahrt und Caritas, Sozialität, Menschenrechte und Gewissensfreiheit – um nur einige wesentliche zu nennen, unmittelbar aus christlichem Geist erwachsen sind, wie er in der Bibel grundgelegt ist. Es ist nicht zu bestreiten, dass Europa sich aus mannigfaltigen Quellen speist. Aber ohne das Christentum wäre es sich selbst gänzlich unverständlich.

Ich danke Herrn Professor Dr. Walter Schweitzer, Präsident a. D., der diese Vorträge, die im Rahmen der Veranstaltungsreihe „Forum Theologie für alle“ im WS 2011/2012 entstanden ist, in die Schriften der Universität Passau aufgenommen hat. Die Aufsätze erscheinen in der Reihenfolge ihres mündlichen Vortrags.

Professor Dr. Hermann Stinglhammer

Passau, im August 2012

Die Freiheitslehre des spätmittelalterlichen Nominalismus – die theologische Entdeckung moderner Freiheit

1. Was meint Nominalismus?

Mein Vorhaben, einen Vortrag über die christlichen Wurzeln moderner Freiheit im Blick auf den Nominalismus des 14. und 15. Jahrhunderts zu halten, bedarf der Begründung. Denn auch dem theologie- und geistesgeschichtlich Kundigen sagt diese Epoche meist nur wenig, wenn überhaupt. Und doch ist sie geistesgeschichtlich hochbrisant, liegen im nominalistischen Denken doch tragende Leitideen für die sich entwickelnde Moderne bereit, von denen wir noch heute zehren. Und die wohl wesentlichste, die das Pathos auch unserer Gegenwart bestimmt, ist die der Freiheit. Diese Perspektive und ihre innere Anatomie will ich im Folgenden ans Licht holen. Vorher aber ist die Epoche des Nominalismus wenigstens kurz zu charakterisieren¹.

Es kommt nicht von ungefähr, dass die Nominalisten sich als „moderni“ bezeichnen. Im Unterschied zu den „antiqui“ – den Alten – wagen sie ein radikal neues Denken in Bezug auf die Wirklichkeit und ihre Erkenntnis. Worin liegt nun aber das Neue und Moderne des Nominalismus? Zunächst im Durchbrechen des metaphysischen Ordnungsdenkens der Scholastik, wonach alle Wirklichkeit Ausdruck einer ewigen Seinsmatrix bildet, in die sich auch alles Erkennen und Tun des Menschen einzufügen hat. In der Konsequenz besagt dies eine bisher unbekannte Wertschätzung des Einzelnen und damit auch die Entdeckung subjektiver Freiheit, deren Charakteristikum es sein wird, die vorgegebenen Ordnungen abzustreifen und sich seine eigene Welt zu gestalten: „Die Aufkündigung der Eingebundenheit rationaler Erkenntnis in die sie bestimmende ontologische Ordnung abgestufter Allgemeinheiten ließ einen neuen Realitätsbegriff entstehen, in dem sich das Subjekt als konstitutive Größe erfuhr.“² Seinen theoretischen Ausdruck fand dieser epochale Umbruch auf dem Feld des sog. Universalienstreites. Bekannten sich die Alten dazu, dass es allgemeine Wirklichkeiten als reale Entitäten vor den einzelnen Dingen gibt (das platonische „universale ante rem“), so behaupten die Modernen beginnend mit Johannes Duns Scotus († 1308) und schließlich mit Wilhelm von Ockham († 1349 in München) als ihrem prominentesten Vertreter, Universalbegriffe seien lediglich (und mit Kant gesprochen) „Formen der Anschauung“, also reine Verstandesbegriffe ohne realen Anhalt in der Wirklichkeit („universalia in mente“). Damit wird die metaphysische Ordnung durchbrochen auf das konkrete Einzelne hin, das allein real ist. Mit dem Wegfallen dieser alles umgreifenden Ordnung wird nun auch das Subjekt frei, von sich aus im Erkennen und Tun die Wirklichkeit neu zu bauen.³ In der Tat beginnt also vor 700

¹ Vgl. dazu den Artikel „Nominalismus“ in LThK³, Bd 7, 894f.

² Jürgen Goldstein: Nominalismus und Moderne. Zur Konstitution neuzeitlicher Subjektivität bei Hans Blumenberg und Wilhelm von Ockham, Freiburg/München 1998, 150.

³ In Bezug auf Ockham stellt Goldstein a.a.O., 151 fest, dass es seine Leistung sei, „das

Jahren jener Bewußtseinswandel, der uns heute mehr denn je prägt im stolzen Gefühl, unsere eigene Welt je neu entwerfen und gestalten zu können.

Es ist nun aufregend, festzustellen, dass dieser Wandel der Perspektive näherhin seinen Ursprung im nominalistischen Gottesgedanken findet. Während die Alten bis herauf zu Thomas von Aquin Gott selbst von seiner ewigen Vernunftordnung bestimmt sahen, erblickten die Modernen darin einen Übergriff der metaphysischen Denkform auf das biblische Gottesbild, die die souveräne Freiheit seines Tuns in Schöpfung, Erlösung und Vollendung denkerisch unterschritt, sofern es Gott von einer vorgegebenen Ordnung her konzipierte. Es war der scharfsinnige Oxforder Magister Wilhelm von Ockham, der diese biblische Sicht auf Gott und seine unableitbare Freiheit in der wechselseitigen Bestimmung der sog. absoluten Freiheit („*potentia Dei absoluta*“) und der sog. geordneten Freiheit („*potentia Dei ordinata*“) zu fassen suchte. Worum geht es in diesen Zusammenhängen? Nach Ockham meint „*potentia absoluta*“ die unbedingte Freiheit Gottes, aus der heraus er nach außen hin tätig werden kann.⁴ „*Potentia ordinata*“ steht dann für diese Freiheit, sofern sie konkrete Wirklichkeiten und ihre entsprechenden Ordnungen setzt. In einer breiten Tradition der Einschätzung dieses Freiheitsverhältnisses wurde mit dem Blick auf eine gleichsam metaphysische Absolutheit des Willens Gottes der Verdacht des theologischen Voluntarismus erhoben. Demnach sind die geschaffenen (Heils-)Ordnungen Ausdruck göttlicher Willkür und Beliebigkeit, die letztlich am Absolutum der göttlichen Freiheit hängen, von der aus sie jederzeit zurückgenommen werden können. Damit aber wäre der Menschen in die äußerste Haltlosigkeit vor Gott gestellt, der ihm letztendlich als der reine *deus absconditus* erscheinen muss. Dies genau ist nun die These, von der her der Philosoph Hans Blumenberg die Genese des Projekts der neuzeitlichen Säkularität begründet.

2. Hans Blumenberg: Neuzeit als Notwehr gegen den nominalistischen Gottesbegriff

In der ideengeschichtlichen Analyse Blumenbergs ist der Nominalismus eine denkerische Sackgasse, sofern er in seinem Voluntarismus theologisch an den Rationalitätserfordernissen des Menschen vorbeidachte. Das ordnungszersetzende Chaos des nominalistischen Gottdenkens ist für ihn so alleinursächlich für die Genese der modernen Säkularität, so dass die „Legitimität der Neuzeit“⁵ behauptet werden kann.⁶

Wie der Titel seiner Monographie bereits signalisiert, will Blumenberg das übliche Verständnis von Säkularisierung entkräften, wonach diese sich aus christlichen

Quellen und Inhalten speist, die unter ihrer Oberfläche in profaner Gestalt fortwirken. Insofern zielt seine Interpretation des Nominalismus, wie er ihn vornehmlich an Wilhelm von Ockham festmacht, darauf ab, dass dessen emphatische Betonung der Freiheit Gottes in der Folge das „*propter homines*“ im Sinne einer stabilisierenden Verortung des Menschen im Kosmos aufgegeben hat. Der Mensch in seiner vitalen Verwiesenheit auf konstante Wissens- und Handlungskoordinaten fällt so nach Blumenberg einer göttlichen Willkür zum Opfer, auf die alles Übrige ohne Rücksicht auf jedes Eigenrecht bezogen ist. In der Summe heißt dies für Blumenberg: „Die nur mit sich selbst beschäftigte und an sich selbst Genüge findende Gottheit muss dort, wo sie in ihrem Willen auf den Menschen bezogen gedacht wird, ihn auf sich selbst hin instrumentalisieren und mediatisieren“⁷; und weiter: „Die Formel schließlich, dass der Schöpfer sein Werk zu keinem anderen Zweck als dem geschaffen habe, seine Macht zu demonstrieren, ließ den Menschen aus der Bestimmung des Weltsinnes ganz herausfallen und näherte sich den die Entwicklung abschließenden voluntaristischen Formeln ... Die Welt als pures Faktum verdinglichter Allmacht, als Demonstration eines unbefragbaren Willens ... bedeutete, dass die Welt zumindest für den Menschen keine zugängliche Ordnung mehr besaß“⁸. Denn aus der Absolutheit des göttlichen Willens ergibt sich eben jene chaotische Beliebigkeit, die jedes Kontinuum an Ordnung zwischen Gott und Mensch unmöglich werden lässt. – Mit Blumenberg gesprochen: „Göttlicher und menschlicher Geist, schöpferisches und erkennendes Prinzip verfahren gleichsam ohne Rücksicht aufeinander“⁹. Darum ist das Projekt der säkularen Moderne als Notwehrreaktion des Menschen zu werten, als humane Selbstbehauptung gegen einen Gott, der dem Menschen keinen festen Stand mehr bietet. Ihren archetypischen Ausgangspunkt erblickt Blumenberg konsequenterweise in Rene Descartes' Erkenntnissubjektivismus. In dessen paradigmatischem „*cogito ergo sum*“ findet der Mensch nun jenseits aller Willkür oder gar eines Lügengottes jenes feste Fundament, von dem her er mittels seiner naturwissenschaftlichen Vernunft von sich aus seine Welt aufbauen kann – das Zeitalter des modernen *homo faber* hebt an. Mit Blumenberg formuliert: „Der Nullpunkt des Ordnungsschwundes und der Ansatzpunkt der Ordnungsbildung sind identisch: das Minimum an ontologischer (seinsmäßiger) Disposition ist zugleich das Maximum an konstruktiver Potentialität“¹⁰. Für Blumenberg ist es so nur folgerichtig, dass diese Abspaltung des säkularen Subjekts auf Nietzsches Willen zur Macht zulaufen kann. In ihm hat der Mensch Gott endgültig überwunden und sich an seine Stelle gesetzt: „Der theologische Absolutismus hat seinen eigenen, ihm unentbehrlichen Atheismus und Anthropotheismus“¹¹. Und mit Nietzsche selbst gesagt heißt dies in Bezug auf die Neuzeit: „Wissenschaft entsteht, wenn die Götter nicht gut gedacht werden“¹². Im Letzten heißt dies für Blumenberg, dass die Neuzeit nicht als illegitimer Raub christlicher Ideen, sondern als ein genuiner Neuanfang, vom Subjekt her zu werten ist.

7 Hans Blumenberg: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/Main 1979, 200.

8 A.a.O., 201.

9 A.a.O., 178.

10 A.a.O., 259.

11 A.a.O., 210.

12 A.a.O., 239.

klassische Wirklichkeitsverständnis seiner Zeit grundlegend transformiert und damit die moderne Bedeutung der Subjektivität mit auf den Weg gebracht zu haben“.

4 Paradigmatisch wird dies sichtbar im schöpfungstheologischen Sprechen von der „*creatio ex nihilo*“, die mit dem „Nichts“ eben jenen ursprünglichen Abgrund der Freiheit Gottes bestimmt.

5 Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt/Main 1966.

6 Vgl. dazu das neue Werk von Charles Taylor: Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt/Main 2010. Hier wird das Phänomen der Säkularisierung von weit größeren Zusammenhängen her einzuholen versucht.

3. Die Gegenthese: Die nominalistische Theologie als Ursprungsmilieu moderner Freiheit

Blumenbergs Nominalismus- und Christentumskritik ist vielfach in Frage gestellt worden. Neben dem Einspruch gegen die Triftigkeit seiner monokausalen Analyse wird ihm vorgeworfen, zugunsten einer Aufwertung der Neuzeit und ihrer autonomen Vernunft die christliche Rationalität des Gottesbegriffes in einer einseitigen und polemischen Weise verkürzt zu haben.¹³ Hier muss vor allem das Verhältnis von „potentia dei absoluta“ und „potentia dei ordinata“ in der Diskussion stehen, sofern Blumenberg seine gesamte Einschätzung von Nominalismus und Neuzeit daran festmacht. Es scheint daher geboten, an Blumenberg vorbei ein Auge auf jenes theologische Freiheitsverhältnis in Gott zu werfen, wie es in der Theologie Ockhams vorliegt. Tatsächlich nährt sich der theologische Impetus des Oxforder Magisters vom lehramtlichen Einspruch gegen einen radikalen (aristotelisch geprägten) Determinismus in der Theologie aus dem lehramtlichen Entscheid des Erzbischofs von Paris im Jahre 1277 gegen die theologische „Geschlossenheit einer kosmischen Ordnung, die weder für die Freiheit Gottes noch des Menschen Raum bot“¹⁴. Vor diesem Hintergrund optiert Ockham in seinem Denken radikal für die Freiheit Gottes, die nun in der Tat den ursprunggebenden Grund aller Wirklichkeit bildet. Von daher bildet die absolute Freiheit Gottes das inhaltliche Vorzeichen für das Verständnis der nominalistischen Theologie. Es gibt also keine metaphysisch-ewigen Ordnungen in Welt und Kosmos, weder in schöpfungstheologischer noch in heilsgeschichtlicher oder in sittlicher Hinsicht. Ohne auf die Texte im Einzelnen einzugehen, zeigt sich aber bei genauer Analyse folgendes Ergebnis¹⁵: Der absolute Wille tritt bei Ockham gerade nicht – im Sinne einer metaphysischen Umkehrung – an die Stelle der Vernunftordnung und ist dieser dann vorgelagert. Dieser Perspektivenwechsel, der das Blumenbergsche Verständnis leitete, musste tatsächlich zu einem Gottesbegriff im Horizont verdinglichter Allmacht führen. Allerdings zeigt sich bei Ockham eine andere Begründungslogik. Seine Freiheit ist absolut, sofern sie ursprünglich und unbenötigt ist. Und sie ist geordnet, sofern sie als diese freie Rationalität in bestimmten Ordnungen „da“ ist. Bei der Dialektik von „absolut“ und „geordnet“ handelt es sich gerade nicht um zwei verschiedene Wirklichkeiten von Freiheit, die sich in gegensätzlicher Weise gegenüber stehen. Vielmehr ist es die eine souveräne (absolute) Freiheit, die sich in kontingenten Ordnungen ausdrückt (ordinate) und sich selbst in ihrer Entschiedenheit bejaht und vollzieht. Insofern ist das Moment der Absolutheit als ihr Apriori auch in jeder kontingenten Ordnung mitgegeben. Für das Verhältnis von potentia absoluta und potentia ordinata in Gott heißt dies in der Sicht Ockhams: Die absolute Freiheit Gottes ist zu charakterisieren als eine, in der Gott von sich aus anfangen kann, Wirklichkeit zu setzen, die Ausdruck seiner freien Rationalität ist. Jede kontingent-

13 Vgl. L. Oeing-Hanhoff, PhJ 76 (428–439), hier: 436.

14 W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1987, 125.

15 Vgl. dazu meine theologiegeschichtliche Monographie: Libertas semper bona, Gottesgedanke und menschliche Freiheit bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zu einer christlichen Legitimität der Neuzeit, Winzer 2006.

heilsgeschichtliche Ordnung ist in dieser Perspektive aber gerade nicht Ausdruck willkürlicher Beliebigkeit im Sinne einer metaphysischen Absolutheit, sondern Ausdruck der Freiheit Gottes, der sich frei und ungenötigt für diese Welt in ihrer Nichtnotwendigkeit entschieden hat. Darin erschließt sich die Freiheit Gottes zugleich in grundlegender Weise als Liebe, die das andere ihrer selbst will. Die nominalistische Freiheitslehre betont also die Autonomie des göttlichen Freiheitsentscheides, nicht aber seine Beliebigkeit. Hier zeigt sich ein freies Wollen, das ganz und gar aus sich selbst heraus anfangen kann, Wirklichkeit zu setzen und sich in ihr als entschiedene Freiheit zu vollziehen. Nicht Willkür lauert hinter dem nominalistischen Gottesbild, sondern eine – nunmehr modern gefasst – subjekthafte Freiheit, die in kreativer Weise Wirklichkeiten bauen kann, in denen sie sich als sie selbst setzt. Im Vorblick auf das neuzeitliche Selbstverständnis des Menschen heißt dies nun, dass der nominalistische Voluntarismus mit der Freiheit Gottes auch die Freiheit des Menschen neu entdeckt¹⁶. In dieser Hinsicht ist deshalb Wilhelm von Ockham zurecht als einer der „Vorväter der Moderne“¹⁷ zu werten. In einem abschließenden Ausblick sollen nun die Spuren dieses Freiheitsparadigmas in der Neuzeit noch kurz angedeutet werden.

4. Spuren des nominalistischen Freiheitsdenkens in der Moderne

4.1 Die neue Dignität autonomer Freiheit

Wie stark diese Freiheitstheologie auf das neuzeitliche Bewusstsein autonomer Freiheit wirkte, lässt sich auf verschiedensten Ebenen nachverfolgen. Zunächst einmal in der unmittelbaren theologischen Rezeption Ockhams selbst, etwa bei dem katholischen Dogmatiker Gabriel Biel, der im 15. Jh. in Tübingen einen gemäßigten Nominalismus vertrat, der einzelne – in der Tat voluntaristischen Extremsätze Ockhams¹⁸ – durch die gemäßigte theologische Tradition ausbalancierte. Aber ganz in der Spur des nominalistischen Freiheitsdenkens findet sich in Biels Sentenzenkommentar¹⁹ die Erlösung des Menschen in der Konformität von göttlicher und menschlicher Freiheit im Gehorsam Jesu Christi dem Willen des Vaters gegenüber zentriert (vgl. III d. 17). Insofern bildet ihr inneres Verstehensprinzip die Willensfreiheit, Ausdruck in der Erörterung, dass der Wille das Prinzip des meritorischen Handelns vor Gott ist „de voluntate, quae est merendi principium“ (ebd.). Damit rückt die Würde subjektiver Autonomie in den Fokus der Erlösungslehre. In seiner eigenen Zustimmung (wenn auch nur mit Hilfe der helfenden Gnade Gottes), kann sich der Mensch zu seinem Heil bestimmen: *seiner* Freiheit in Gott, zu der er von ihm gerufen ist. Wie sehr das Prinzip der Freiheit diese theologische Denkform an der Schwelle zur Neuzeit prägt,

16 Vgl. dazu Hermann Krings, Woher kommt die Moderne, in: ZPhF 41 (1983), 3–18 (Dieser Aufsatz war ein Schlüsseltext für mein eigenes Verstehen des Nominalismus).

17 Vgl. a.a.O., 18.

18 Dazu gehört seine sehr zugespitzte These vom „verdienstlichen Gotteshass“ an der Stelle der Gottesliebe. Allerdings war dies für Ockham nur eine exemplarische Rede im Irrealis, die den Gedanken der absoluten göttlichen Freiheit lediglich illustrieren, nicht aber metaphysisch begründen sollte.

19 Ich zitiere nach Band und Zahl der distinctio und verweise auf meine Schrift, vgl. Anm. 15.

zeigt sich auch darin, dass Freiheit theologisch auch dann noch wertgeschätzt wird, wo sich der Mensch in ihr gegen Gott zum Bösen bestimmt. So findet sich in diesem Zusammenhang bei Biel der geradezu aufregende Satz: „Etiam homo per potentiam peccandi assimilatur Deo, quoniam potentia peccandi est voluntatis libertus, secundum quam libertatem assimilatur Deo, qui liberrimus est“ – „Selbst in der Möglichkeit der Sünde wird der Mensch Gott verähnlicht, der – frei übersetzt – das Prinzip von Freiheit ist, allerdings als die Freiheit im Guten“. (II d. 44, 716). Weil in der Freiheit des Menschen sein Heil liegt, das ihm als Freiheit nur in freier Zustimmung möglich ist, stützt Gott den Akt der Freiheit als solchen, auch wenn er die Wahl des Bösen verwirft. Dennoch gilt aber für Biel: Die selbstbestimmte Freiheit ist immer ein Gut, auch wenn ihr Missbrauch ein Übel ist: „libertas semper bona est, licet abusus malus“ (II d. 44, 712). Es ist beinahe überflüssig, darauf zu verweisen, wie aus dieser Wertschätzung autonomer Freiheit jener emanzipatorischer Schub freigesetzt wird, der die Moderne bis heute ausmacht.

4.2 Die emanzipatorische Kraft der Freiheit

Weil autonome Freiheit in ihrem formal-unbedingten Freiheitsentscheid allen Setzungen voraus liegt und sich in diesen selbst ergreift, wird sie naturgemäß zur Krisis jeder vorgegebenen Ordnung, wie auch jeder Ordnung, die nicht freiheitlich strukturiert ist. Jede Ordnung kann nur aufgebrochen und durch eine neue ersetzt werden. Mit anderen Worten: Aus dem Freiheitsverständnis nominalistischer Provenienz erklären sich die sozialen Umwälzungen unserer Geschichte, die in unsere freiheitlichen Gesellschafts- und Rechtsordnungen einmündeten. Es wundert nicht, dass Luthers Reformation, die als eine neue Ordnung antrat, die der Freiheit des Evangeliums entspricht und darin doch auch eine soziale Revolution war – und das Paradigma auch für die heraufziehenden politischen und sozialen Umwälzungen der europäischen Geschichte abgeben sollte –, sich aus der nominalistischen Theologie der Freiheit speiste. Wie sehr Luther auch den spekulativen Geist seiner nominalistisch geprägten Ausbildung wie das philosophische Gepräge der Theologie überhaupt ablehnte²⁰, so wurde der neue Freiheitsgedanke in seinem reformatorischen Denken dennoch wirksam. Mit innerer Konsequenz ließ aber die autonome Freiheit des Menschen nicht nur das religiöse Ordnungsschema hinter sich, sondern auch jede vorgängige Seins- und Erkenntnisordnung. Damit zieht jene moderne Form von Wissenschaft herauf, in der der Mensch von sich aus in die Wirklichkeit hineinfragt, um sie nach seinem Maß zu gestalten. Wahrheitsfindung trägt nicht mehr ein passiv-rezeptives Gepräge, sondern nimmt seinen Ausgang vom Subjekt, das sich mit seinen Fragen die Wirklichkeit erobert und unterordnet²¹. Der offene Horizont der Forschung tut sich auf und der invasorische Typ von Wissenschaft, wie wir sie heute kennen, wird geboren.

20 Vgl. seine *Disputatio contra scholasticam theologiam*.

21 Vgl. dazu das „*novum organon*“ von Francis Bacon.

5. Das neuzeitliche Selbstmissverständnis menschlicher Freiheit

Der nominalistischen Reflexion war es eine bleibende Voraussetzung, dass endliche Freiheit in ihrer Selbstbestimmung nicht ohne die unendliche, d. h. göttliche Freiheit zu denken ist, sofern diese ihren Grund und ihr Ziel bildet. Dies galt auch dann noch, als die Autonomie zum herausragenden Würdezeichen des Menschen wurde. Wenn etwa Nikolaus Cusanus den Menschen auf Grund seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung als „*humanus deus*“ apostrophiert²² oder Pico della Mirandola 1496 in seiner berühmten Rede „Über die Würde des Menschen“²³ diese in seiner Freiheit begründet, dann wird sie doch ganz und gar von Gott her gedacht. Dies ändert sich, wo im Vorgang der Säkularisierung die grundlegende Differenz von endlicher und unendlicher Freiheit eingeschmolzen wird und der moderne Mensch den göttlichen Freiheitspol in sich einbirgt. Hier allerdings setzt nun das ein, was Hermann Krings zurecht als das neuzeitliche Selbstmissverständnis menschlicher Freiheit²⁴ bezeichnet. Warum? Es ist wohl wahr, dass auch die endliche Freiheit formal absolut zu denken ist, insofern sie in unbedingter Weise aus sich selbst heraus anfangen kann. Dies besagt ihre grundlegende Analogie zur göttlichen Freiheit, wie sie der Kusaner und Pico mit ihren Apostrophierungen des Menschen gesehen haben. Allerdings greift in der menschlichen Freiheit ein essentieller Unterschied dergestalt, dass diese zwar formal unbedingte, ihrem konkreten Sein nach aber nicht unendlich, sondern eben endlich ist. Dies bedeutet zweierlei. Erstens ist die endliche Freiheit in ihren Setzungen immer schon durch Ordnungen notwendiger Art mitbestimmt: sie ist in ihrer Unbedingtheit daher unausweichlich auch eine bemessene Freiheit. Sie kann daher ihre Setzungen vernünftigerweise nicht ohne die Wirklichkeiten vollziehen, in die sie hineingestellt ist. Diese muss sie als mitkonstitutiv anerkennen, etwa ihre Konstellationen mit anderen Personen oder schlicht die natürliche Ordnung. Ansonsten gerät sie selbst in eine seinsmäßige Unfreiheit, wie etwa an den über uns hereinbrechenden ökologischen und ökonomischen Krisen deutlich wird. Zweitens verkennt eine endliche Freiheit, die sich in ihrer Endlichkeit als absolut im Sinne von unendlich bestimmen will, dass sie von ihrem Grund aus zu einer solchen Selbstergreifung nicht fähig ist. Diese ist nur Gott möglich, der allein als unbedingte Freiheit auch unendlich *ist*. Ihren inneren Selbstwiderspruch kann jene Gestalt neuzeitlicher Freiheit nur dadurch kaschieren, dass sie ihren Handlungsraum durch je neue Beliebigkeiten unter dem Vorzeichen des Superlativs erweitert, in denen sie jedoch orientierungslos, blockiert, leer und also zuletzt unfrei wird. Damit aber sind wir in der Gegenwart des „*anything goes*“ angekommen.

6. Rückblick: Nominalismus als Inspiration und Kritik der Moderne

Wir haben in unserem geistesgeschichtlichen Durchgang einen weiten Weg durchschritten. Zum Einen ist dabei sichtbar geworden, dass das Mittelalter so finster nicht war, wie ihm schon seit der Renaissance gerne unterstellt wurde. Ganz im Gegen-

22 *De coniecturis* II, Kap. 14.

23 Hamburg 1990 (PhB 427).

24 A.a.O., 16.

teil, war das Mittelalter – zumal das Mittelalter der nominalistischen Spätscholastik – hochgradig modern in seinem Denken. So modern, dass es unsere Zivilisation neben vielem anderen, etwa der sich entwickelnden Empirie, mit dem Gedanken autonomer Freiheit inspirierte, der sich in alle ihre Lebensräume hinein entfaltete. Aber zugleich hält der nominalistische Ursprung wesentliche Kritiken bereit, die dem heutigen Freiheitsbewusstsein neu zu sagen sind, weil es sie in dramatischer Weise zu vergessen droht: Menschliche Freiheit ist zwar (formal) unbedingt, aber ihrem Sein nach endlich! Wenn und weil menschliche Freiheit in ihrer Unbedingtheit auf unendliche Freiheit aus ist, kann daher nur Gott das erfüllende Ziel endlicher Freiheit sein. Sie steht in einem größeren Horizont: der theonomen Ordnung ihrer Freiheit. Ihr ist es gegeben und aufgegeben, sich selbst zu dieser Freiheit zu bestimmen: Denn erst in Gott kann der Mensch den Seins-Raum der Freiheit betreten, der der unbedingten Reichweite seiner Freiheit entspricht. Der Mystiker Angelus Silesius sagt es so: „Wer Freiheit liebt, liebt Gott“²⁵.

Professor Dr. Otto Schwankl

Die Bibel als Buch des Abendlandes

1. Ein terminologischer Anweg

Von den drei Hauptwörtern des Titels (den der Vater des Theologischen Forums, *Hermann Stinglhammer*, vorgeschlagen hat) sind die ersten zwei einigermaßen klar und ursprünglich sogar austauschbar. Denn:

a) Die „Bibel“ als Grund-Buch des Christentums, oder: Eine zweiteilige Einheit

Das griechische Wort *biblos* (mit dem Plural *biblia*), das über das lateinische *biblia* zum deutschen Wort *Bibel* geworden ist, bedeutet nichts anderes als „Buch“. Pate gestanden ist für das Wort die phönizische Hafenstadt Byblos (nahe dem heutigen Beirut), der Hauptumschlagplatz für den Papyrus, das antike Buchmaterial¹. „Die Bibel“ ist also einfach „das Buch“, nämlich das herausragende, einzigartige Buch, das „Buch der Bücher“. Literargeschichtlich betrachtet ist es – im katholischen Umfang – eine Sammlung von 73 Schriften (46 plus 27), die über tausend Jahre hin entstanden und zu einer vielstimmig-symphonischen Einheit geworden sind.

Wenn wir von der „Bibel“ sprechen, meinen wir dieses zweiteilige, aus Altem und Neuem Testament bestehende Sammelwerk, das die für den christlichen Glauben „kanonischen“, das heißt maßgeblichen und normativen „Gründungs-Urkunden“ enthält. Sie sind gleichsam das „Grundbuch“ und der literarische Mutterboden des Christentums. So verwundert es nicht, dass im Koran die Christen zusammen mit den Juden oft „die Leute des Buches“ oder „die Schriftbesitzer“ genannt werden (z. B. Sure 3, 113; 4, 153; 98, 1).

b) Inkarnation statt „Inlibration“, oder: Das Christentum ist keine Buchreligion

Die Bibel hat jedoch im Christentum nicht denselben Stellenwert wie der Koran für die Muslime. Anders als der Islam ist das Christentum keine Buchreligion². Während der Gott des Koran zwar das Buch herabgesandt hat (vgl. Sure 2, 4.89.91.185 etc.), aber selbst in völliger Transzendenz, jenseits aller Geschichte verbleibt, tritt der biblische Gott in die Geschichte ein³, nimmt daran teil und teilt sich darin selbst mit, besonders in der Geschichte seines auserwählten Volkes Israel und unüberbietbar in Jesus Christus. Er ist nicht nur das Wort, der göttliche Logos, sondern weit mehr: „der Sohn des lebendigen Gottes“ (Mt 16, 16); und er ist nicht „Buchstabe“ oder „Buch geworden“, sondern Mensch, ja „Fleisch geworden“ (Joh 1, 14), „in allem uns gleich

²⁵ Cherubinischer Wandersmann, Wiesbaden 1949, Sammlung Dietrich, Bd. 64, 43.

¹ Vgl. C. Colpe, Art. Bibel, in: KP 1 (1979) 883–885, 883f; *Th. Söding*, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg i. Br. 1995, 16f.

² Vgl. (auch zum Folgenden) J. Gnllka, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt (Herder spektrum 6218), Freiburg i. Br. (Originalausg. 2004) 2010, 43–48.

³ Vgl. *Th. Söding*, Mehr als ein Buch (s. Anm. 1) 60–67.211–218 u. ö.

außer der Sünde“. Als Christen bekennen wir nicht eine „Inlibration“ (Buchwerdung), wie man das koranische Offenbarungsverständnis gekennzeichnet hat, sondern die „Inkarnation“ des Wortes Gottes. Nur als Zeugnis dieser Bewegung, in der Gott auf uns Menschen zugeht, sind die biblischen Bücher „heilige Schrift“. Sie bezeugen die lebendige, personale Offenbarung Gottes in der Geschichte und sind als solche Zeugnisse unverzichtbar. Insofern ist dieses Buch, wie Adolf Deißmann sagt, „der wertvollste sichtbare Besitz der Christenheit, bis auf den heutigen Tag“⁴.

Anders als Deißmann beziehe ich dieses Urteil aber nicht nur auf das „Buch des Neuen Testaments“, sondern auf die ganze Bibel. „Das Christentum ist ja keine andere Religion gegenüber der Religion Israels, sondern es ist das mit Christus neu-gelesene Alte Testament“⁵. Darum treten die neutestamentlichen Bücher nicht an die Stelle des Alten Testaments; weder verdrängen oder verkürzen sie es, noch werten sie es ab; sie ersetzen es nicht, sondern nehmen es vollständig auf, setzen es fort und bringen es so im erweiterten christlichen Horizont neu zur Geltung. Das Alte Testament hat damit im Neuen Testament (und im Christentum) einen grundlegend anderen Rang als die Bibel im Koran (und im Islam), der „gemäß dem Willen Muhammads an die Stelle der Bibel tritt, genauer: er setzt sie voraus und tritt an ihre Stelle“⁶.

c) Wo liegt / Was ist das Abendland? – oder: Dreierlei „Osten“ und „Westen“

Wenn wir versuchen, die Bibel „als Buch des Abendlandes“ darzustellen, stoßen wir sogleich auf einen Berg von Schwierigkeiten. Sie beginnen schon bei dem ebenso reizvollen wie unklaren Wort „Abendland“. Was ist damit gemeint? Wenn ich das Wort gleichbedeutend mit „Europa“ gebrauche, ist das Problem nur verschoben; denn: Was ist Europa? Das Wort hat, mit Eugen Rosenstock gesagt, eine „eigentümliche Mischbedeutung von Geographie und Geist“⁷. Dementsprechend folgen auf unsere terminologische Annäherung zwei mehr geographisch bestimmte und zwei mehr geist-bezogene Gänge.

Etymologisch geht „Europa“ wahrscheinlich, ebenso wie „Bibel“, auf ein phönizisches Wort zurück, das die gemein-semitische Wurzel für „Abend“ enthält, also die Himmelsrichtung angibt, wo die Sonne untergeht⁸. Demnach ist es nichts anderes als „der Westen“, der Okzident, das Abend-Land. Diese Benennungen setzen aber

alle einen Blickpunkt voraus, der außerhalb dieses Bereiches liegt, und zwar östlich davon. „Europa“ hat also einen paradoxen „Eigennamen“, der nur von einer Außen-Warte her einen Sinn erhält, im Gegenüber zum Osten, zum Orient. Die Grenze zwischen beiden liegt aber nicht fest, sondern lässt sich mindestens dreifach ziehen⁹:

Im Gegenüber zum heute so genannten „Fernen Osten“ ist das Abendland erstens ein Großraum, der religiös auf den Glauben Abrahams Bezug nimmt. Dieser globale Westen umfasst also auch die Welt des Islam. So steht die *Sphäre der drei monotheistischen Religionen* dem nicht-monotheistischen Osten gegenüber, und zusammen mit der Bibel ist darin auch der Koran ein „Buch des Abendlandes“.

In diesem großformatigen Okzident hebt sich – zweitens – ein *christlicher Westen* von einem islamischen Osten ab; und jahrhundertlang, bis in die frühe Neuzeit hinein war der Islam „der eigentliche Gegenspieler Europas“¹⁰.

Aber dieser christlich-westliche Raum ist – drittens – noch einmal unterschiedlich europäisch. Denn sein westlicher Teil steht als *lateinische Christenheit* wiederum dem griechisch-byzantinischen Osten mit der „orthodoxen“ Christenheit gegenüber. Obwohl Byzanz in religiöser Hinsicht eindeutig christlich und in politischer Hinsicht römisch war, hat es sich nie zu „Europa“ gerechnet, sondern stand ihm konkurrierend vis-à-vis. Der Hauptunterschied bestand darin, dass Byzanz mit dem Erbe der griechischen Antike bruchlos verbunden war, während der „europäische“ Westen geographisch am Rande lag und kulturell dem gelehrten und reichen Byzanz unterlegen war. Karl der Große, der „Vater Europas“, ein „Illiterat“, der nicht Griechisch konnte, steht für dieses Gefälle; und Rémi Brague merkt an, dass ein Athener, der nach Paris reist, noch heute sagt, dass er *stin Europi* (nach Europa) fahre¹¹.

Europa ist also „ein variabler Begriff“; „man ist mehr oder weniger europäisch“¹². Das macht es schwer, die Bibel als Buch Europas oder des Abendlandes darzustellen. Wir müssen also unseren Europa- oder Abendland-Begriff einschränken. Das tun wir zunächst so, dass wir den globalen Okzident beiseite lassen, weil wir so die Bibel nicht vom Koran unterscheiden könnten. Das deutsche Wort „Abendland“ unterstützt uns übrigens bei dieser Eingrenzung und gibt uns einen richtungweisenden Wink: Es taucht erstmals 1529 bei Caspar Hedio auf, der, analog zu Luthers „Morgenland“ in Mt 2,1, den Terminus *occidens* zu „Abendland“ verdeutscht¹³. Insofern kann man sagen, dass das „Abendland“ zumindest etymologisch aus der Bibel entstanden ist. In Mt 2,1 kommen *mágoi ex anatólōn* (lat. *Magi ab oriente*), bei Luther: „Weise aus dem

4 A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, Tübingen 1923, 334 (dort auch die folgende Wendung).

5 J. Kard. Ratzinger, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart/München 2000, 127 (vgl. dazu unten 5.b).

6 J. Gnllka, Bibel und Koran (s. Anm. 2) 42.

7 Zitiert nach H. Dickerhof / W. Kluxen, Art. Abendland, in: LThK 31 (1993) 22–24, 22 (Dickerhoff).

8 Vgl. R. Brague, Sohnland Europa, in: P. Koslowski / R. Brague, Vaterland Europa. Europäische und nationale Identität im Konflikt, Wien 1997, 19–40, 23. Das hebräische Wort (*'ereb*) erscheint in der Bibel bereits Gen 1,5.8 etc.: „Und es wurde *Abend* und es wurde Morgen ...“).

9 Vgl. R. Brague, Orient und Okzident. Modelle „römischer“ Christenheit, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1996, 45–65, bes. 45–48; ders., Europa. Eine exzentrische Identität (Edition Pandora 13), Frankfurt/Paris 1993, 10–24; ders., Sohnland Europa (s. Anm. 8) *passim*.

10 J. Ratzinger / Benedikt XVI., Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten (hrsg. von Florian Schuller) (Themen der Kath. Akademie in Bayern), Regensburg 2005, 125.

11 Vgl. R. Brague, Europa (s. Anm. 9) 21.

12 Ebd. 20.

13 Vgl. Dickerhof/Kluxen, Abendland (s. Anm. 7) 22 (Dickerhoff).

Morgenland“ nach Jerusalem, um dem neugeborenen König zu huldigen, dessen Stern sie *en tä anadolä*, bei Luther wieder: „im Morgenland“, gesehen haben.

2. Biblische Geographie I: Lokalität und Universalität

a) Das „Land der Bibel“: Jerusalem und *Erez Israel*

Der Ort, sozusagen der archimedische Punkt, der die Himmelsrichtungen bestimmt, ist in Mt 2 Jerusalem, beziehungsweise das nebenan liegende „Bethlehem in Judäa“, wo der neue König der Juden geboren ist. Mit dieser Fokussierung des Raumes am Anfang seines Buches steht Matthäus ganz in der Spur des Alten Testaments. Jerusalem ist, konkurrenzlos, der Zentralort der alttestamentlichen Bibel; historisch, literarisch und theologisch. Dorthin führen die Wege; dort ist David die Hauptstadt; dort steht seit Salomon der Tempel, die Wohnstatt Gottes bei seinem Volk (vgl. z. B. Ex 15,13.17). Dort entscheidet sich das Schicksal des Gottesvolkes zu Heil oder Unheil. Dorthin pilgert der Wallfahrer mit Liedern der Freude und Sehnsucht (vgl. z. B. Ps 84; Ps 122); und wer in der Ferne weilt, betet, indem er sich hinwendet zum Land, zur Stadt und zum Haus, das Salomon im Namen Gottes gebaut hat (vgl. 1 Kön 8,48; Dan 6,11). Als die biblischen Autoren darangehen, die mündliche Überlieferung zu verschriftlichen, entwickelt sich Jerusalem zum „Mittelpunkt der literarischen Tätigkeit“¹⁴. Die Bücher des Alten Testaments sind mehrheitlich dort entstanden oder wurden dort redigiert.

Für die neutestamentlichen Bücher gilt das nicht in derselben Weise. Immerhin führt uns das literarische Frühstadium der Evangelien, das die historische Forschung rekonstruiert, wiederum in die jüdische Hauptstadt und in das frühere Nordreich Israel. Denn die älteste Passionsgeschichte, das „Evangelium der Urgemeinde“¹⁵, das den Grundstock aller vier Evangelien bildet, ist höchstwahrscheinlich in Jerusalem entstanden; und die sogenannte Logienquelle, die Sammlung von Jesusprüchen und -reden, dürfte ursprünglich aus Galiläa stammen¹⁶. Aber unabhängig davon, wo die Evangelien und die übrigen Schriften des NT verfasst wurden: das grundlegende Geschehen, das sie bezeugen und aus dem sie erwachsen, hat sich „im Land der Juden und in Jerusalem“ ereignet (Apg 10,39). Es ist das Jesus-Geschehen oder das irdische Christus-Ereignis, das in Galiläa beginnt und in Jerusalem nach menschlichem Ermessen tragisch endet, aber „plötzlich und unerwartet“ von Neuem anhebt und sich fortsetzt durch alle Zeiten. Dieses Zentralereignis der ganzen Bibel fasst Paulus formelhaft in einem Vierzeiler zusammen, der den unveräußerlichen Kern des „Evangeliums“, also der christlichen Heilsbotschaft, also auch der christlichen Bibel, enthält: „Christus ist gestorben für unsere Sünden gemäß den Schriften / und er wurde begraben; // und er ist auferweckt worden am dritten Tag gemäß den Schriften / und er erschien dem Kephas, dann den Zwölfen“ (1 Kor 15,3-5).

14 J. Gnilka, Bibel und Koran (s. Anm. 2) 39.

15 Vgl. R. Pesch, Das Evangelium der Urgemeinde (HerBü 748), Freiburg i. Br. 1979 (Titel und *passim*).

16 Vgl. M. Ebner, in: Ders. / S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStB 6), Stuttgart 2008, 101f.

Dieses grundlegende Heilsgeschehen hat sich historisch-geographisch in kurzer Zeit und auf engem Raum zugetragen. Es bestätigt für immer die schon vorchristliche Geographie der Bibel: Durch Jesus, den „Heiligen Gottes“ (Mk 1,24; Joh 6,69), wird Jerusalem vollends zur „heiligen Stadt“, und sein Umland heißt bis heute mit Recht „das Heilige Land“ oder „das Land der Bibel“. Wenn die Bibel sich überhaupt einem Land oder Himmelsstrich zuordnen lässt, dann ist sie zunächst das Buch dieses Landes, „Erez Israel“ (vgl. Mt 2,20.21), das Gott dem Abraham und seinen Nachkommen für immer zugesagt (vgl. Gen 13,14-18) und in dessen Grenzen sich die Jesus-Geschichte abgespielt hat.

b) Der universale Horizont: zentripetal und zentrifugal

Jesus ist aber nach dem Zeugnis der Bibel nicht nur der Hirt des Volkes Israel (vgl. Mt 2,6), der König Israels (Mk 15,32 parr; Joh 1,49), der Retter Israels (Apg 13,23), sondern auch das Licht zur Erleuchtung der Heiden und Heil aller Völker (vgl. Lk 2,32.30f), „das Licht der Welt“ (Joh 8,12), „der Retter der Welt“ (Joh 4,42; 1 Joh 4,14), „der König der Könige und Herr der Herren“ (Offb 19,16), ja „der Erbe von allem“ (Hebr 1,2). Seine Stellung und Wirkung, seine Botschaft und Sendung bleibt nicht lokal, regional und national begrenzt, sondern ist global und universal. Folglich hat auch die Bibel, die insgesamt von Christus Kunde gibt, einen universalen Horizont. Er öffnet sich nicht nur mit der Schöpfungsgeschichte, die den Gesamtkosmos ins Auge fasst, sondern auch sogleich wieder bei der „elitären“ Berufung Abrahams, die den Anfang der Geschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk markiert. Abraham wird herausgerufen aus seiner bisherigen Welt, aus seinem Land, weg von seiner Verwandtschaft, zur Wanderung in ein anderes, zunächst noch unbestimmtes Land, zur Gründung eines neuen, großen Volkes (Gen 12,1–2). Aber sofort weitet sich die Segensverheißung, die mit der Berufung Abrahams einhergeht, ins Universale: „Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (V.2.3); *universae cognationes terrae*, heißt es in der Vulgata. Hier klingt also die „Universalität“ der biblischen Botschaft programmatisch auf und zieht sich dann durch die ganze Bibel. Das Volk Gottes, das aus Abraham hervorgeht, hat durch das Segenswort an den Stammvater einen priesterlichen Rang und Auftrag: als ein „Reich von Priestern“ oder „königliches Priestertum“ den von Gott kommenden Segen an alle Völker zu vermitteln, im Alten wie im Neuen Bund (vgl. Ex 19,6; 1 Petr 2,9).

Der durchgehend gültige universale Auftrag an Israel wie an die Kirche schließt aber nicht aus, dass sich die Gesamtbewegung verändert. Der alttestamentliche Universalismus ist aufs Ganze gesehen „zentripetal“. Israel ist nicht nur für sich selbst und zu seinem eigenen Heil von Gott erwählt, sondern auch zum Heil aller Völker. Aber den Heidenvölkern wird dieses Heil dadurch zuteil, dass sie „herbeikommen“; als einzelne wie die Königin von Saba zum weisen König Salomon (1 Kön 10,1–13) und der aussätzigte Syrer Naaman zum Wunderheiler Elischa (2 Kön 5), oder in hellen Scharen, als Völkerschaften. Wie der Israelit regelmäßig nach Jerusalem pilgert (vgl. Ex 23,17; 34,23f; Dtn 16,16f), um „Gott auf dem Zion zu schauen“ (vgl. Ps 84,8) und sich seiner Huld zu erfreuen, so werden in der Endzeit auch die Heidenvölker mit ihren Schätzen nach Jerusalem kommen, um den Namen des Herrn zu preisen, seine Herrlichkeit zu schauen und sich seiner hilfreichen Weisung zu unterstellen (vgl. Jes 2,1–5; 60,1–22; Mi 4,1–4; Tob 13,13). Die Völkerwallfahrt führt die Heiden

in Jerusalem zusammen und gibt ihnen Anteil am Heil des Gottesvolkes. Aber das Gottesvolk selbst bleibt eine nationale Größe, mit einem eigenen Land und dem Berg Zion in seiner Mitte. Wenn es das Land verlassen und „unter den Völkern zerstreut“ (vgl. Tob 13,3) leben muss, so ist das ein Unglück und eine, wenn auch gerechte, Strafe, die durch die Hoffnung auf Rückkehr erträglich und mit der Rückkehr beendet wird. So ist es folgerichtig, dass im hebräisch-jüdischen Weltbild die alte Metapher vom „Nabel der Welt“, die die Phönizier auf Tyrus und die Griechen auf Delphi beziehen, auf Jerusalem übergeht¹⁷. Das alttestamentlich-apokryphe Jubiläenbuch etwa nennt den Berg Sinai „die Mitte der Wüste“ und den Berg Zion „die Mitte des Nabels der Erde“ (Jub 8,18f). In Ez 38,12 heißt Israels Wohnland „der Nabel der Erde“, und Jerusalem erscheint zuvor (in 5,5) als „Mitte der Völker und der Länder ringsum“.

Im Neuen Testament kommt das Wort „Nabel“ (hebr. *tabur*, griech. *omphalós*) nicht vor, und der Universalismus gewinnt eine andere Gestalt. Zwar klingt auch in den Evangelien das Motiv der Völkerwallfahrt an, besonders im Kommen der „Weisen aus dem Morgenland“ (Mt 2,1-12), aber ihr Ziel ist nicht mehr „der Berg mit dem Haus des Herrn“ wie in Jes 2,2, sondern die Person des neugeborenen Königs. Zwar führt der Weg Jesu in den Evangelien zielstrebig und zwangsläufig nach Jerusalem, aber der Kreuzestod, den Jesus dort erleidet, bringt nicht ihm, sondern gerade dem Tempel, dem altherwürdigen Heiligtum der Heiligen Stadt, das Ende; Jesus aber richtet im unfassbaren österlichen „Mutationssprung“¹⁸ nach drei Tagen den Tempel seines Leibes wieder auf (vgl. Joh 2,19-21) und tritt so als das Heiligtum in Person an die Stelle des alten architektonischen Tempels. Diese Mutation wirkt sich auf vielen Ebenen aus, bis hin zum Gottesglauben, der schon im Neuen Testament trinitarische Formulierungen hervorbringt (vgl. Mt 28,19; 2 Kor 13,13; 1 Kor 12,4-6). Ebenso nimmt das Gottesvolk eine neue Gestalt an: es erweitert sich zu einer übernationalen Gemeinschaft, die nicht mehr aus der natürlichen Geburt (*natio* von *nasci* = *geboren werden*) und aus der Beschneidung hervorgeht, sondern aus der „Geburt von oben“ durch die Taufe (vgl. Joh 3,3.5). Dieses neue Gottesvolk ist ein Volk ohne eigene Sprache und ohne eigenes Land. Es steht nicht neben den anderen Völkern, sondern wächst aus ihnen heraus, lebt unter ihnen und mit ihnen zusammen; es ist eine Gemeinschaft „aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen“, wie der Seher von Patmos sagt (Offb 7,9). Was dieses Volk der „Christen“, wie sie erstmals im syrischen Antiochien genannt werden (Apg 11,26), zusammenhält, ist das Bekenntnis zu und der Glaube an Jesus Christus, also ebendieser einzige Herr Jesus Christus selbst, der die trennende Wand der Feindschaft (zwischen Juden und Heiden) niedergerissen hat und überhaupt die Rassen und Klassen, die Geschlechter und Kulturen zu einer höheren Einheit verbindet (vgl. Gal 3,28).

Wie aber kommen die Menschen zu Christus, vielmehr: wie kommt Christus zu ihnen? Er kommt durch seine Zeugen und Boten, die „in seinem Namen, angefangen

von Jerusalem, allen Völkern“ das Evangelium verkünden (Lk 24,47). In allen vier Evangelien erteilt Jesus am Ende seinen Aposteln diesen Auftrag zur Verkündigung und sendet sie aus: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20,21); „geht hinaus in die ganze Welt und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen“ (Mk 16,15); „geht hin und lehrt (oder: unterrichtet) alle Völker“, lautet der Auftrag bei Matthäus (28,19). Die Evangelien selber sind als Bücher erst dadurch entstanden, dass die Apostel den Auftrag ausgeführt und das Evangelium verkündet haben. Das neue Gottesvolk der Christen hat am Anfang kein eigenes Buch. Die Sendboten Jesu verkünden Christus als den gekreuzigten und auferstandenen Herrn; sie lehren die Hörer „alles, was Jesus ihnen geboten hat“ (Mt 28,20); sie lassen sich vom Heiligen Geist „an alles erinnern, was Jesus ihnen gesagt hat“ (Joh 14,26), und erkennen dabei auch, „dass es so über ihn in der Schrift stand“ (Joh 12,16). Deshalb übernehmen sie von Anfang an die Heilige Schrift Israels, und aus ihrer Verkündigung des Evangeliums erwachsen die neutestamentlichen Schriften, die das Alte Testament erweitern und auf Christus hin neu erhellen. So wird aus der Bibel Israels das Buch der Christenheit, des Volkes aus allen Völkern und Sprachen, und damit auch ein „Buch der Völker“, das an kein Land gebunden ist, sondern die Botschaft von Jesus Christus, dem „Retter der Welt“, zu allen Völkern bringt. Deshalb entspricht es dem Sinn und Programm des Evangeliums, dass unter allen existierenden Büchern die Bibel bisher weitaus am meisten verbreitet, am meisten abgeschrieben, gedruckt und in andere Sprachen übersetzt wurde¹⁹. „Das Evangelium muss allen Völkern verkündet werden“ (Mk 13,10).

c) Bibel und Abendland: Ambivalente Zwischenbilanz

Der bisherige Gang durch die biblische Geographie hinterlässt für unser Thema wahrscheinlich mehr Fragen als Antworten. Inwiefern kann man die Bibel nach dem Gesagten „als Buch des Abendlandes“ bezeichnen? Der Titel ist offenbar nicht falsch, aber er sagt einerseits zu wenig und andererseits zu viel. Zu wenig, weil die Bibel das Buch der ganzen Christenheit, potentiell sogar der ganzen Menschheit ist und folglich nicht nur Europas oder des Abendlandes. Gleichzeitig sagt die Formel „Buch des Abendlandes“ aber auch zu viel, und zwar in mehrfacher Hinsicht.

Zum einen stammt die Bibel nicht aus Europa, ist also nicht dessen Eigentum oder Produkt²⁰. Vielmehr ist sie im Abendland eine „Zugereiste“; und wenn es da ein Abstammungs-Verhältnis gibt, dann hat eher die Bibel Europa hervorgebracht als umgekehrt, so dass man Europa mit Rémi Brague als „Sohnland“ (oder auch Tochterland) der Bibel auffassen könnte²¹.

Dann muss man aber sofort hinzusetzen, dass „Europa“ oder das „Abendland“ nicht aus der Bibel *allein* erwachsen ist. Den Titel „Vater des Abendlandes“ oder „Vater

17 Vgl. B. Wolf, Jerusalem und Rom: Mitte, Nabel – Zentrum, Haupt. Die Metaphern „Umbilicus mundi“ und „Caput mundi“ in den Weltbildern der Antike und des Abendlandes bis in die Zeit der Ebendorfer Weltkarte, Bern 2010, 57–80.

18 Vgl. Ratzinger/Benedikt, Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung, Freiburg i. Br. 2011, 268.

19 Th. Söding, Mehr als ein Buch (s. Anm. 1) 32. Vgl. zur Textgeschichte der Bibel z.B. P.-G. Müller, Einführung in Praktische Bibelarbeit (StKK.NT 20), Stuttgart 1990, 94–123.

20 Vgl. J. Gnlika, Bibel und Koran (s. Anm. 2) 63: „in der östlichen Welt, in der Welt des Orients entstanden“ (als Aussage über Bibel und Koran. Vgl. aber zur Einschränkung unten 3.g [mit Anm. 41]).

21 Vgl. R. Brague, Sohnland Europa (s. Anm. 8), bes. 37–39.

Europas“ haben demgemäß mehrere, und zwar außer- bzw. nachbiblische Gestalten zugesprochen bekommen; so Platon, Vergil und Karl der Große²². Von daher kann die Bibel als *eine* der Quellen Europas, als *eines* der Bücher des Abendlandes gelten, aber nicht als das eine maßgebende Buch.

Was die Überschrift fragwürdig macht, ist schließlich ein geistig-kultureller Trend in der westlichen Welt, der sich seit Beginn der Neuzeit angebahnt und in Schüben verstärkt hat: Die Vernunft emanzipiert sich aus der religiösen Verankerung und damit auch aus der christlichen, in der Bibel grundgelegten Sinnwelt²³. Die säkulare Vernunft setzt sich zunehmend absolut und verdrängt die Religion und mit ihr das christliche, „biblisch verbuchte“ Erbe und Ethos zumindest aus dem öffentlichen Raum. Vielleicht ist das der bisher gravierendste Umbruch oder „Paradigmenwechsel“ in der abendländischen Geschichte, der in etwa mit der Französischen Revolution (1789) konvergiert: Das „Summum bonum“, das höchste Gut ist nicht mehr Gott, sondern entweder die Nation oder (seit 1848) die Weltrevolution, oder der innerweltliche Konsumismus im Sinne des Pauluswortes über die „Feinde des Kreuzes Christi“, dass „ihr Gott der Bauch“ ist (Phil 3,18f). Für den Rang der Bibel im allgemeinen Bewusstsein ergibt sich daraus ein Befund, wie ihn Thomas Söding beschreibt: Die Bibel wird zum „vergessenen, verdrängten, missbrauchten, verworfenen“ Buch²⁴. Wie ihre Bedeutung schwindet, zeigt sich etwa hier in Passau daran, dass seit 2001 von den drei biblischen Lehrstühlen zwei verschwunden sind.

Dem kann man freilich andere, gegenteilige Indizien entgegenhalten, und zwar nicht nur aus der Geschichte, sondern auch aus der Gegenwart; und nicht nur im Raum der Theologie und Kirche, sondern auch jenseits davon. Die Bibel hat das Abendland so stark mitgeprägt, dass man eine Geschichte des Abendlandes als biblische Wirkungsgeschichte konzipieren könnte; sie ist auch heute noch im allgemeinen Geistesleben weithin gegenwärtig und wirksam: in Wissenschaft, Kunst, Musik, Literatur, aber auch in den Zeitungen, in zahllosen Wendungen der Alltagssprache und sogar in der Werbung (zum Beispiel für den Sitzkomfort im VW-Modell Phaeton mit dem Spruch: „Geborgen wie in Abrahams Schoß“: angelehnt an Lk 16,22). Auch wenn der Gebrauch nicht immer angemessen ausfällt: Die „rumorenden Energien“²⁵ der Bibel sind nach wie vor am Werk. Als Kronzeuge könnte z. B. Bert Brecht auftreten, der Freigeist und Bürgerschreck, der (1928) an einer Umfrage der Berliner Frauenzeitschrift „Die Dame“ teilnahm und auf die Vorgabe „Der stärkste Eindruck“ mit einem einzigen, wohlüberlegten und im Milieu der Zeitschrift provozierenden

22 Vgl. Th. Haecker, Vergil. Vater des Abendlandes, München ⁶1948 (Untertitel u.ö.); R. Bague, Orient und Okzident (s. Anm. 9) 48.

23 Vgl. F. Kard. König, Europa auf dem Weg zu sich selbst, in: Ders. / K. Rahner (Hrsg.), Europa – Horizonte der Hoffnung, Graz 1983, 35–59, 51–53; Ratzinger/Benedikt, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 126–128 (auch zum Folgenden); J. Kard. Ratzinger., Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln/Freiburg 1991, 89–93.

24 Vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch (s. Anm. 1) 32.36(-44).

25 Dieser Ausdruck (bezogen auf Gedichte) bei Reiner Kunze, Das weiße Gedicht. Essays, Frankfurt a. M. 1989, 29f.

Satz antwortete: „Sie werden lachen: die Bibel“²⁶. Oder ein „moderner Atheist“ und Marxist wie Milan Machovec, der nicht nur generell feststellt, dass „bekanntlich ... die meisten Menschen schon zweitausend Jahre ihre persönlichsten Emotionen entweder gänzlich oder teilweise mittels biblischer Modelle (erleben)“²⁷; die Bibel kann nach seiner Erfahrung gerade den „neuzeitlichen Atheisten und Agnostiker“ „in ihre Dynamik des Fragens und des Suchens hineinziehen, ihn zu immer anspruchsvollerer Menschlichkeit veranlassen“. Zeugnisse und Bekenntnisse dieser Art ließen sich in beliebiger Zahl heranziehen und auf den Nenner bringen, dass die Bibel im Abendland „ein geachtetes, geschätztes, gefeiertes, zutiefst ernstgenommenes“ und „gelebtes“ Buch ist²⁸.

Der Blick auf die gegenwärtige, „real-existierende“ Verbindung zwischen Bibel und Abendland, zwischen Christentum und Europa, ergibt also einen ambivalenten Befund mit positiven wie negativen Symptomen. Offen bleibt dabei die Frage, welche Qualität und Verbindlichkeit diese Verbindung eigentlich hat: Ist sie eine mehr zufällige, aus Zweckmäßigkeit „hergestellte“ Kooperation, die man folglich je nach den Umständen auch wieder (modisch gesagt) „herunterfahren“ und beenden kann? Oder ist sie sozusagen genetisch vorgegeben und mithin unauflöslich, so dass ihre Auflösung Europa in seinem Wesen verändern würde? Wir müssen also die „Beziehungsklärung“ in diesem Punkt weiterführen, und wir tun es mit einem erneuten Gang durch die biblische, jetzt vorwiegend neutestamentliche Geographie, einschließlich sprachlicher und ethnischer Aspekte.

3. Biblische Geographie II: Der Weg nach Westen

Bereits in den Spätschriften des AT wird die hebräische (und in einigen Passagen aramäische) Sprache von der „Koiné“ des hellenistischen Griechisch abgelöst. Die neutestamentlichen Schriften sind dann allesamt in griechischer Sprache verfasst; und sie tritt vom NT aus nachträglich auch im AT stark in den Vordergrund, weil die neutestamentlichen Autoren ihre Heilige Schrift (also das AT) fast durchgehend in der griechischen Fassung der Septuaginta zitieren. Der semitische Sprachboden wird im NT nicht vergessen, er bleibt sogar außer mit Orten und Namen mit einigen Wendungen und Wörtern direkt gegenwärtig (*Amen; Abba; Effata; talita kum; Eli Eli lema sabachtani; Maranatha* u. a.); aber insgesamt wird mit dem Neuen Testament das Griechische zur führenden Sprache der Bibel, so dass die Verkündigung Jesu überhaupt erst auf Griechisch „zu Buche schlägt“.

26 Vgl. E. Garhammer, Literaten als Bibelleser, in: Ders. / U. Zelinka (Hrsg.), „Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen“. Biblische Spuren in der modernen Literatur (Einblicke 7), Paderborn 2003, 109–119, 110f.

27 M. Machovec, Atheisten lesen die Bibel, in: H. J. Schultz (Hrsg.), Sie werden lachen – die Bibel. Erfahrungen mit dem Buch, Stuttgart 1975, 21–31, 25; die folgenden Zitate ebd. 27.31.

28 Th. Söding, Mehr als ein Buch (s. Anm. 1) 31.32.

a) Der Kreuzestitel Joh 19,20: Die drei Sprachen

An einer zentralen Stelle werden die beiden biblischen Originalsprachen ausdrücklich miteinander genannt; zugleich aber kommt noch eine dritte hinzu und wird in ihre Mitte genommen. Es ist der Kreuzestitel „Jesus von Nazareth, der König der Juden“, den Pilatus laut Joh 19,20 in drei Sprachen anbringen lässt: *Hebraisti, Rhomaisti, Hellänisti*, also: hebräisch, lateinisch und griechisch. (Das Münchener NT übersetzt wörtlich: „hebräisch, romaisch, hellenisch“.) Diese sprachliche Trias enthält ein weit ausgreifendes neutestamentliches, also biblisch-christliches Programm, das ich mit einer Kapitelüberschrift aus dem Paulusbuch von Rainer Riesner den „Weg nach Westen“ nenne²⁹.

Dieses Programm findet sich im NT auf breiterer Spur. Das Johannesevangelium selbst weist den Weg zu den Griechen bereits in Kapitel 12 mit der sogenannten „Hellenenrede“ (12,20–36). Sie antwortet auf die durch Philippus und Andreas (die griechisch-namigen Apostel) vermittelte Bitte von griechischen Festpilgern, die den Wunsch äußern: „Wir möchten Jesus sehen“ (Joh 12,21).

b) Die Konzeption der Apostelgeschichte: Von Jerusalem nach Rom

Vor der Nennung weiterer Einzelstellen verdient die Gesamtkonzeption der Apostelgeschichte Beachtung, die in der kanonischen Anordnung der neutestamentlichen Bücher den Büchern der Geschichte im alttestamentlichen Kanon entspricht. Diese wegweisende „Fundamentalgeschichte“³⁰ des Christentums umfasst im Wesentlichen den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, wobei der „Zielort“ Rom als Hauptstadt des Römischen Reiches zugleich für den *orbis terrae* steht (vgl. Apg 1,8).

c) Die Völkerliste Apg 2,5.7.9–11: universal und westorientiert

Eine bedeutsame Stelle ist die Völkerliste im Pfingstbericht Apg 2 (bei deren Verlesung nicht wenige Lektoren ins Stolpern kommen: „Parther, Meder u. Elamiter ...“). Die genannten Völker und Länder repräsentieren netzartig den Erdkreis in den vier Himmelsrichtungen: von den Parthern weit im Osten über Pontus im Norden und Ägypten im Süden bis zu den Römern im Westen. Sie alle bekommen die Botschaft von „Jesus, dem Nazoräer“ (V.22) zu hören, und zwar in Jerusalem und aus dem Mund von geisterfüllten Galiläern mit Petrus in der Sprecherrolle.

Die anschauliche Szenerie vermittelt drei Hauptaussagen. Erstens: Das Evangelium geht räumlich von Jerusalem aus und personell vom Kreis der Jesusleute, die von Anfang an bei ihm waren. „Das Heil kommt von den Juden“, sagt Johannes im glei-

chen Sinn (4,22). Zweitens: Das Evangelium wird allen Völkern verkündet. Es ist eine universale Botschaft. Das griechische Wort für „universal“ ist *katholikós* (*allgemein, umfassend*), also jenes Wort, das dann seit Ignatius von Antiochien (Smyrner 8,22) zum dritten Attribut der *Una Sancta (Ecclesia)* wird. Drittens: Die Hauptrichtung, wohin sich das Evangelium in der neutestamentlichen Zeit verbreitet, ist die nach Westen.

Nun kann man einwenden, dass der eindeutige Westen in der pfingstlichen Völkerliste nur durch die Römer vertreten ist und dass die bedeutsamen Länder Mazedonien und Griechenland seltsamerweise fehlen, so dass die übrigen drei Himmelsrichtungen mehr zum Zug kommen als der Westen. Das dürfte aber einen speziellen Grund haben: Lukas lehnt sich wahrscheinlich an eine vorgegebene Völkerliste an, nämlich an ein Dokument der Eroberungszüge Alexanders, das von Mazedonien und Griechenland aus generell nach Osten und Süden blickt. Lukas nimmt dieses Dokument in Dienst für eine neue Bewegung, „die sich ebenfalls aber unter anderen Vorzeichen und unter Einsatz anderer Mittel auf den Weg zu der einen Welt macht“³¹. Auch geographisch läuft die Stoßrichtung des neuen, andersartigen „Feldzugs“ umgekehrt zu den Alexander-Invasionen, und sie wird sehr bald auch das Alexander-Stammland „erobert“.

d) Der Hilferuf des Mazedoniers Apg 16,8–10: „Diabasis“ nach Europa

Vor diesem Hintergrund gewinnt eine weitere Schlüssel-Episode der Apostelgeschichte eine zusätzliche Note: In Kapitel 16 erzählt Lukas, dass Paulus und seine Begleiter vom Geist gehindert werden, „in der Asia“ zu missionieren, so dass sie bis zur Westküste durchreisen müssen. Dort aber, in Troas, sieht und hört Paulus in einer nächtlichen Vision einen Mazedonier, der ihm zuruft: „Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!“ *diabás* steht da im griechischen und *transiens* im lateinischen Text: Hier erfolgt die „Diabasis“, der „Transitus“, der Übergang des Evangeliums von Asien nach Europa, und Lukas hat einen Sensus für die Geschichtsträchtigkeit dieses Schrittes: Er folgt einer Offenbarung von oben; und die Missionare erkennen darin, wie Lukas ausdrücklich anmerkt, einen Ruf Gottes.

Damit beginnt die intensive Missionsarbeit des Paulus in Mazedonien und Griechenland, das heißt aber auch: die grundlegende Inkulturation des Evangeliums in die hellenische Geisteswelt. Paulus gründet Gemeinden in Philippi, Thessalonich, Beröa und, *last but not least*, in Korinth. Zwischen Beröa und Korinth aber liegt die große Station Athen, wo Paulus vor stoischen und epikureischen Philosophen auf dem Areopag, also am Spitzenort und vor einem Spitzenpublikum der antiken Bildung, eine große Rede hält, in der die biblische Ausdrucksweise mit der philosophischen verschmilzt, „ohne die heidn[ischen] Inhalte zu übernehmen od[er] d[ie] bibl[ischen] preiszugeben“³². Der Missionserfolg in Athen ist nach Apg 17,34 bescheiden, aber

29 Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT 71), Tübingen 1994, 248(-273); auch schon zuvor: „Der Vorstoß nach Nordwesten“: 234(-248).

30 Vgl. F.J. Schierse, Einleitung in das Neue Testament (LeTh 1), Düsseldorf 1991, 95, der sogar von einer zweibändigen „lukanischen Fundamentaltheologie“ spricht; vgl. U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen 1999, 276: eine „Missionsgeschichte des frühen Christentums“.

31 W. Stenger, Beobachtungen zur sogenannten Völkerliste des Pfingstwunders (Apg 2,7–11), in: Kairos 21 (1979) 206–214, 214 (ebd. *passim* auch zu exegetischen Einzelfragen).

32 A. Weiser, Art. Areopagrede, in: LThK 31 (1993) 954. Zur Exegese (mit literarischen, historischen und theologischen Fragen) vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte, 2. Teilband (Apg

immerhin gegeben. Unabhängig davon und von strittigen Fragen im einzelnen erscheint die Metropole des griechischen Geistes, die freilich in neutestamentlicher Zeit nur noch eine Art „Alt-Heidelberg der Antike“ war³³, als markante Station auf dem Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Und dass Paulus mit seiner Verkündigung dort auf mehr Skepsis als Begeisterung trifft und nur wenig Erfolg hat, lässt sich in gewisser Weise auch für die „geistige Geographie“ Europas positiv auswerten: In der Begegnung zwischen Jerusalem und Athen, zwischen christlichem Evangelium und griechischer Philosophie nehmen die beiden Orte und die beiden europäischen Quellen keinen Schaden. Sie begegnen sich in Freiheit und können einander allmählich bereichern, ohne sich gegenseitig zu überfremden oder zu zerstören.

e) Die Ankunft am Zielort Apg 28,14: „So kamen wir nach Rom“

Das Verhältnis Jerusalems zu Rom sieht auf den ersten Blick anders aus als das zu Athen; denn die heidnischen Römer haben Jerusalem zerstört, so dass vom Heiligtum auf dem Zion bis heute nur noch die Westmauer als Ruine besteht. Und doch haben die Eroberer aus dem Westen die heilige Stadt Jerusalem „auf eine neue Weise in sich auf[genommen]“³⁴.

Die Apostelgeschichte, und das heißt zugleich: die erste, narrative Hälfte des Neuen Testaments, endet bekanntlich mit der Ankunft des Apostels Paulus in Rom. Die Umstände, die ihn dorthin führen, sind ganz anders als geplant; aber der Ort selbst ist genau das Ziel, das er schon lange anvisiert hatte (vgl. Röm 1,10–16; 15,22; Apg 19,21) und das ihm in Jerusalem als Ort seiner künftigen *Martyria*, seines Zeugnisses, kundgetan wurde (vgl. Apg 23,11). Die dramatische Erzählung vom Seesturm und vom Schiffbruch Apg 27, mit dem Zerschellen des Schiffes bei gleichzeitiger Rettung aller Passagiere, ist offen für symbolisch-prophetische Deutungen auf die Kirche und ihre Geschichte³⁵. Aber durch alle Gefahren hindurch wird das Ziel erreicht, das in der Apostelgeschichte Rom heißt.

Lukas weiß auch, dass die Saat des Evangeliums dort schon vor dem Kommen des Völkerapostels aufgegangen ist, und so wird die Paulusgruppe in Puteoli von den „Brüdern“ aus Rom wie zu einem Festzug abgeholt. Dieser Szene geht der ebenso schlichte wie vielsagende Satz voraus: „Und so kamen wir nach Rom“ (28,14). Es bleibt offen, wie weit diese Feststellung ausgreift: ob sie nur auf das letzte Wegstück zu beziehen ist, oder auf die ganze Seereise von Caesarea her (vgl. 27,1), oder auf das ganze Wirken des Paulus, oder auf den Gehalt der Apostelgeschichte, also den ganzen Weg des Evangeliums von Jerusalem über Griechenland nach Rom, vom Osten in den Westen. Die Antwort hängt auch mit dem offenen Subjekt des Satzes zusammen: Welche „Wir-Gruppe“ meldet sich hier zu Wort? Ist es die kleine

Paulusgruppe, zu der auch der Erzähler gehört? Oder ist es der oftmals im Neuen Testament aufklingende³⁶ *pluralis ecclesiasticus*, also die repräsentative Stimme der ganzen Kirche, des neuen Gottesvolkes, das von Jerusalem aufgebrochen ist zu seiner Pilgerschaft auf dem Weg durch die Zeit?

f) Die Person des Paulus: Hebräer, Hellenist, Römer

Joseph Ratzinger nennt das Christentum „die in Jesus Christus vermittelte Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“³⁷. Damit bin ich als Neutestamentler einverstanden, und füge hinzu: Wenn Europa auf dieser Synthese beruht, dann gehört der Heidenapostel Paulus zu den Vätern Europas; denn er vereinigt in seiner Person die beiden Teile der Synthese, ja er *ist* ihre personalisierte Synthese. Tief im Glauben Israels verwurzelt, als „Hebräer von Hebräern“ (Phil 3,5), wächst der Diaspora-Jude aus Tarsus in der griechischen Welt auf; und die Begegnung mit Christus führt ihn über sein Judentum wie über sein Griechentum hinaus auf eine andere Ebene. „Da ist nicht mehr Jude und Grieche“, sondern eine neue Einheit in Christus (Gal 3,28). Der „dreizehnte Zeuge“, der zum Zwölferteil hinzukommt, verkündet das Evangelium Gottes als Evangelium Christi (vgl. Röm 1,1; 15,19) „von Jerusalem aus“ (Röm 15,19) und pflanzt es nach Westen hin zunächst „bis Illyrien“ in den hellenistischen Boden. Aber er hat obendrein einen lateinischen Namen (Paulus = „der Kleine“) sowie das Römische Bürgerrecht³⁸ und beschließt sein Leben als Christuszeuge in Rom. Die Legende erzählt, dass bei der Enthauptung in Tre Fontane der Kopf des Paulus dreimal auf der Erde aufgeschlagen ist und an diesen Stellen drei Quellen entsprungen sind. Man kann diese Legende geradewegs „europäisch“ lesen: In Paulus sprudeln die drei antiken Quellen des Abendlandes auf: das Erbe Jerusalems, Athens und Roms.

Aber auch manche Schattenseiten des künftigen Europa sind in der Vaterschaft des Paulus bereits mitenthalten. „Praktisch gehen doch alle großen Häresien oder verderblichen Einseitigkeiten des Abendlandes auf Paulus zurück“, schreibt Hans Urs von Balthasar, und nennt (unter anderem) auch „die Thesen des Augustinermönches Luther“³⁹. Nicht dass Paulus selber ein Häretiker wäre, aber wenn er aus dem „apostolischen Geviert“ (Petrus / Johannes / Jakobus / Paulus) herausgenommen und isoliert rezipiert wird, sind die Folgen verheerend. Das Neue Testament selbst überliefert einen pastoralen „Stoßseufzer“ des (kanonischen) Petrus über die geniale Weisheit des „geliebten Bruders Paulus“, in der manches „schwer verständlich“ ist und von ungebildeten und ungefestigten Leuten verdreht wird (vgl. 2 Petr 3,15f).

36 Z. B. in Joh 1,14 („wir schauten seine Herrlichkeit“) und an vielen Stellen in den Paulusbriefen, die ein christlich-kirchliches Grundwissen referieren (etwa Röm 2,2; 3,19; 5,3; 6,9; 7,14; 8,22.28).

37 Ratzinger/Benedikt, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 131; vgl. dort auch zum Folgenden.

38 Zur Diskussion dazu vgl. R. Riesner, Frühzeit (s. Anm. 29) 129–139.

39 H. U. v. Balthasar, Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?, Einsiedeln ²1989, 265 (dort auch die „Stoßseufzer“-Bemerkung). Zum „apostolischen Geviert“ vgl. ebd. 254–272.

13–28) (EKK VI/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 127–144; H.-J. Klauck, Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (SBS 167), Stuttgart 1996, 88–111.

33 E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK 3), Göttingen ¹³1961, 456 Anm. 7.

34 Ratzinger/Benedikt, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 131.

35 Vgl. H. U. v. Balthasar, Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus (Kriterien 29), Einsiedeln ²2008, 83.

g) Die Struktur des neutestamentlichen Kanons

Dass im Neuen Testament die Wege nach Westen und viele Wege nach Rom führen, möchte ich schließlich noch an der Struktur des neutestamentlichen Kanons zeigen, also an der Abfolge der Bücher. Die Erzählbücher enden mit der Ankunft des Paulus in Rom (Apg 28). Damit ist zugleich die neutestamentliche Buchmitte erreicht. Die große Gruppe der 21 Briefe beginnt, unmittelbar folgend, mit dem Römerbrief. In der Mitte des NT beschreitet Paulus zweimal den Weg nach Rom: als Erzählfigur in der Apostelgeschichte, als Briefschreiber mit dem Römerbrief. Der französische Philosoph Alain Badiou (der sich übrigens als Atheist „outet“) hebt in seinem Paulusbuch den geistigen Rang des Römerbriefs hervor und bemerkt dazu: Dass diese hochbedeutsame Schrift ausgerechnet nach Rom adressiert ist, „gehört zu jener Art von Zufällen, gegen deren Symbolkraft kein Einspruch möglich ist“⁴⁰. Auf die Gefahr hin, bei manchen unerwünschten Beifall und bei anderen unerwünschte Aversionen zu wecken, sage ich: Wenn das Alte Testament Jerusalemszentriert ist, könnte man im NT eine gewisse Romzentrierung konstatieren. Nicht nur dass die Buchmitte auf Rom ausgerichtet ist und im johanneischen Kreuzestitel das Lateinische in der Mitte steht; die neutestamentlichen Bücher sind größtenteils, von Jerusalem aus gesehen, im Westen verfasst worden, also im hellenistischen Kulturraum; einige von ihnen sicher westlich von Kleinasien (so 1 Thess und Röm in Korinth); einige geben sich literarisch als Bücher aus Rom (2 Tim, die Petrusbriefe) oder/und sind dort tatsächlich entstanden. Möglich ist die Abfassung in Rom bei nicht wenigen Schriften (Mk, Lk, Apg, Past, 1/2 Petr), wahrscheinlich ist sie vor allem für das Markusevangelium⁴¹.

Im ersten Petrusbrief (5,13) erscheint Rom unter dem Decknamen „Babylon“, der negativ besetzt ist: Er bezeichnet weder die dortigen christlichen Gemeinden noch einfach die Reichshauptstadt, sondern, in symbolischer Verdichtung, die gottfremde Welt und die gottfeindliche Weltmacht. So präsentiert besonders das letzte Buch der Bibel, die Johannesapokalypse, „die große Hure Babylon“ (17,5; vgl. 14,8; 16,19; 18,2.10.21). Als das hoffnungs- und heilvolle Gegenbild, zugleich das Zielbild der ganzen Bibel, erscheint aber in den letzten beiden Kapiteln noch einmal die andere Stadt, in der das grundlegende Heilsereignis, die Selbsthingabe des Lammes, geschehen ist: Jerusalem. Es ist jedoch nicht mehr die irdische, geographisch fixierte, sondern die heilige Stadt, das neue Jerusalem, das von Gott her aus dem Himmel herniederkommt, mit idealen Maßen und Materialien; und unversehens wandelt sich dieses visionäre Stadtbild in das Bild einer für den Bräutigam zur Hochzeit geschmückten Braut: der Inbegriff aller Schönheit, der aber nicht nur über das Abendland, sondern über diese Welt als ganze hinausführt. Immerhin kann man fragen, ob nicht eine solche transzendente Perspektive auch zum geistigen Haushalt Europas gehört.

40 A. Badiou, Paulus. Begründung des Universalismus, München 2002, 67.

41 Vgl. M. Ebner, in: Ders. / S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung (s. Anm. 16) 171f.

4. Biblischer Geist und abendländische Neuzeit: Grundlagen und Grenzen

Wenn man das komplexe Gebilde, das wir „Abendland“ oder „Europa“ nennen, charakterisieren will, kann man vier tragende Schichten benennen⁴², nämlich (1.) das griechische Erbe (dem auch der Terminus „Europa“ entstammt), (2.) das biblisch-christliche Erbe, (3.) die lateinische Schicht, die dann im Mittelalter über Jahrhunderte hinweg bestimmend wird; und schließlich (4.) kommt der Geist der Neuzeit hinzu, der das moderne Europa wesentlich mitprägt. Diese Schichten sind zu einem Ganzen verwachsen; und keine lässt sich entfernen, ohne das Ganze zu demolieren. Die einzelnen Anteile, in unserem Fall den biblischen Anteil an diesem Geflecht und „Geschicht“ zu bestimmen, ist nur sehr begrenzt möglich, und die Ansichten gehen weit auseinander. Immerhin hat unser bibel-geographischer Gang (hoffentlich) gezeigt, dass die ersten drei Schichten für den Bibliker wahrnehmbar, also im biblischen Text direkt präsent sind, wenn auch mit einem deutlichen Gefälle vom christlichen über das griechische bis zum römisch-lateinischen Element.

Komplizierter liegt der Fall für den Bibliker mit der neuzeitlichen Schicht des Abendlandes. Sie kann im Bibeltext naturgemäß nicht direkt präsent sein, sonst wäre sie nicht „neuzeitlich“. So können wir nur versuchen, einige Merkmale oder Leitmotive zu benennen, die als typisch neuzeitlich gelten, und sie gleichsam biblisch zu beleuchten.

a) Naturwissenschaft und Technik

Ein anerkanntes Kennzeichen der Neuzeit ist der naturwissenschaftliche Zugriff auf die Welt und die damit verbundene rasante technische Entwicklung. Das Christentum und namentlich die *Catholica* stehen bei vielen im Verdacht, dem naturwissenschaftlichen Forschen feindlich gegenüberzustehen und so den technischen Fortschritt zu hemmen. Als Schlagworte dienen z. B. der Fall Galilei oder die neueste Embryonenforschung und Gen-Technik. Bei genauerem Hinsehen ergibt sich aber ein anderes, differenziertes Bild: In der Bibel ist eine technikfeindliche Haltung nicht grundgelegt, eher das Gegenteil. Der Physiker (und Philosoph) Carl Friedrich von Weizsäcker berichtet aus seiner Jugend, wie er in der biblischen Schöpfungsgeschichte den „Vorklang der Rationalität“ gefunden hat⁴³; denn anders als in babylonischen Weltentstehungsmythen sind die Gestirne nach der Bibel keine Gottheiten, sondern fungieren als „Leuchten“ (vgl. Gen 1,14–18; Ps 136,7–9) am hohen Gewölbe des Lebensraumes, den Gott in technischer Manier „plant und realisiert ...“, wie man ein Haus entwirft und einrichtet“⁴⁴.

42 In Anlehnung an Ratzinger/Benedikt, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 129–133.

43 C. F. v. Weizsäcker, Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewußtsein, in: H. J. Schultz (Hrsg.); Sie werden lachen – die Bibel (s. Anm. 27) 13–20, 17. Vgl. zum ganzen Abschnitt außerdem F. Kard. König, Europa (s. Anm. 23) 35–37; Ch. Schönborn, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 42f.

44 E. Zenger, Das Buch Genesis (1,1 – 9,29), in: Ders. (Hrsg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 15–32, 18; vgl. dort

Der Mensch aber, den Gott in diesen Lebensraum stellt, erhält sogleich den Auftrag, als Ebenbild und Stellvertreter Gottes die Erde „mit quasi-königlicher Autorität“ zu regieren, sie zu bevölkern und sich untertan zu machen (vgl. Gen 1,28). Daraus erwächst eine Sonderstellung des Menschen, die eine naturwissenschaftlich-technische Forschung und Entwicklung regelrecht antreibt, und zwar so sehr, dass manche genau hier den Grund sehen für die neuzeitlichen Auswüchse des Fortschritts, für die Ausbeutung unseres Planeten und die schon geschehenen und noch drohenden Verwüstungen und Katastrophen. So ist für Eugen Drewermann „[d]er tödliche Fortschritt“, die „Zerstörung der Erde und des Menschen“, ein direktes „Erbe des Christentums“ und daher der Bibel⁴⁵, die „zum ersten Mal den Menschen radikal aus der Natur herausgelöst und sich mit äußerster Schärfe gegen die mythische Vergöttlichung der Welt gerichtet hat“, die mit ihrer „vollkommenen Anthropozentrik“ und mit ihrer „Naturfremdheit, ja Naturfeindschaft ... gegenüber Pflanzen und Tieren ringsum wie gegenüber dem ‚Animalischen‘ in der menschlichen Psyche“ eine weitreichend schädliche Wirkungsgeschichte heraufbeschworen hat. Daher besteht nach Drewermann „wenig Grund, die anthropozentrische Einseitigkeit des biblischen Weltbildes auch in der Gegenwart noch beizubehalten oder zu verteidigen“.

Ich bestreite nicht, dass die tödlichen Gefahren des Fortschritts, die Drewermann als Menetekel schildert, wirklich bestehen; auch nicht, dass die Wirkungsgeschichte der Bibel dunkle und schädliche Nebenwirkungen mitführt. Aber ich bestreite, dass Drewermann die Hauptaussage der biblischen Anthropologie angemessen wiedergibt, oder, mit dem Zweiten Vatikanum gesagt, dass er die Heilige Schrift hier in dem Geist auslegt, in dem sie geschrieben wurde (vgl. DV 12). Die Einseitigkeit, die er der Bibel anlastet, liegt hier mehr beim Ausleger als im Text. Was Drewermann zurecht kritisiert und anklagt sind Auswüchse, mit denen der Mensch seinen Schöpfungsauftrag nicht gottgemäß wahrnimmt, sondern gottwidrig verfehlt. Statt das ihm verliehene Haus treu zu verwalten und den Garten der Erde „zu bebauen und zu hüten“ (vgl. Gen 2,15), greift er eigenmächtig über die vom Schöpfer gesetzte Grenze (vgl. Gen 2,16) hinaus nach der verbotenen Frucht (vgl. Gen 3,6). Diesen eigenmächtigen Übergriff leistet sich der Mensch tausendfach. Er bringt am Ende die beschämende Erkenntnis, dass er „nackt“ ist (vgl. Gen 3,7) – so wie es vielen, aber lange noch nicht allen nach Tschernobyl und Fukushima mit der Kernenergie erkennbar wurde. Die Anthropozentrik der Bibel ist von vornherein der „Theozentrik“ zu- und untergeordnet. Wenn man sie davon löst, entfaltet sie freilich eine prometheische und satanische Wirkung. Das entspricht aber nicht dem Gesamtzeugnis der Schrift, in das jede Einzelstelle eingebettet ist. Sie davon zu lösen, nenne ich eine „unkatholische“ Haltung, weil sie das Einzelne über das Umfassende stellt.

b) Menschenwürde/Menschenrechte und Demokratie

Was Drewermann als einseitige Anthropozentrik kritisiert, lässt sich im Kontext der Bibel und der Neuzeit auch anders verstehen: als biblische Begründung der

Menschenwürde und der Menschenrechte, mit denen dann wiederum die Idee der Demokratie verbunden ist, inklusive der allgemeinen, freien und gleichen Wahlen. Zwar lassen sich solche Prinzipien nicht direkt aus der Bibel ableiten; die Demokratie als politische Ordnung ist vielleicht stärker griechisch als biblisch, und die Vorbehalte von Seiten der Kirche reichen bis in die jüngste Vergangenheit (in den orthodoxen Kirchen bis in die Gegenwart). Aber der katholische Entdecker der Demokratie im 20. Jahrhundert, Jacques Maritain, hat mit Recht auf eine Kraft hingewiesen, die gleichsam unterirdisch oder auf Seitenwegen am Werk ist; er nennt sie „le travail obscur de l'inspiration évangélique“, das „verborgene Wirken der Inspiration des Evangeliums“, hier näherhin die „Botschaft von der ... ‚gleichen Würde‘ aller Menschen“⁴⁶. Sie ist grundgelegt in der Gott-Ebenbildlichkeit des Menschen gemäß Gen 1,26f, die für Mann und Frau gleichermaßen gilt und so auch die „Gleichwürdigkeit“, die biblische „Gleichstellung“ der Geschlechter begründet. Sie entfaltet sich dann z. B. im Dekalog (mit dem Tötungsverbot etc.) und in der Bergpredigt (mit dem Gebot der Feindesliebe), am höchsten aber in der Menschwerdung des Gottessohnes, die das christliche Menschenbild einzigartig macht⁴⁷.

Zur Demokratie noch eine einschränkende Ergänzung: Obwohl Maritain, der „katholische Universalist“⁴⁸, die Demokratie biblisch fundiert sieht, stellt er andererseits klar, dass die Christenheit nicht auf die Demokratie angewiesen ist: „Unter jeder politischen Ordnung, unter jeder politischen Fahne [kann] man ... ein guter Christ sein“. Aber „die Demokratie [ist] ihrerseits angewiesen auf das Christentum ... als Ressource ‚bürgerlicher Freundschaft‘ (*amitié civique*)“, als *eine* Wurzel staatlichen Gemeinsinns, als „Ferment der Demokratie“⁴⁹. Anders gesagt: Die Demokratie kann aus sich allein heraus nicht bestehen, sondern nur, wenn normative Vorgaben für alle vorhanden sind, die aus dem Naturrecht oder aus der göttlichen Offenbarung kommen. Bei Platon ist das die *eunomia* (*Eunomie*), das „gute Gesetz“, die verlässliche Rechtsordnung, die nicht von wechselnden Mehrheiten abhängt⁵⁰. Als Bibliker sehe ich etwa im Dekalog (den Zehn Geboten) eine solche „eunomische Essenz“⁵¹. Für sie trifft das strenge Wort von Reinhold Schneider zu, dass Gottes Gesetz absolut gilt und „einer Abstimmung gar nicht unterworfen werden [kann]“⁵².

46 Zitiert nach: O. Kallscheuer, Gottes Wort und Volkes Stimme. Glaube Macht Politik, Frankfurt a. M. 1994, 69f (dort Belege in den Anm. 60–74 S. 184–186).

47 Vgl. R. Brague, Europa 103; J. Gnifka, Bibel und Koran 138f. Im Koran findet sich dieses theologische Fundament der Menschenwürde (die Gottebenbildlichkeit) übrigens nicht (und erst recht nicht das Zeugnis von der Menschwerdung).

48 So O. Kallscheuer, Gottes Wort (s. Anm. 46) 186 Anm. 74.

49 Ebd. 71.72.

50 Vgl. Ratzinger/Benedikt, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 130 (mit Anm. 12 S. 208).

51 Ex 20,1–17 und Dtn 5,6–21. Das erste Gebot wäre dabei etwa allgemein als „Verantwortung vor Gott“ zu verstehen; gemäß der Präambel des deutschen Grundgesetzes.

52 R. Schneider, Kein Ausweichen mehr. Texte zu Fragen der Zeit (hrsg. v. P. Modler), Freiburg i. Br. 1989, 124.

(18f) auch zum Folgenden (zitierte Wendung: 18).

45 Vgl. E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg ⁶1990; die folgenden Zitate ebd. 189f.190.193.

c) Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit

Mit dem gerade Gesagten ist indirekt auch die Gewissensfreiheit angesprochen, die im neuzeitlichen Europa als gültiges Prinzip anerkannt ist und auch einen höheren Rang beanspruchen kann als das Mehrheitsprinzip. Mehrheit ist keine Garantie für Wahrheit; und wenn jemand einen Mehrheitsbeschluss oder den Befehl einer legitimen Autorität in seinem Gewissen als gegen die Wahrheit stehend erkennt, kann und darf er sich ihm nicht unterwerfen. „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29), sagt Petrus vor dem Hohen Rat, dessen Verbot, die Christusbotschaft zu verkünden, die Apostel nicht befolgen. Auf dieses Wort hat sich z. B. der selige Franz Jägerstätter bei seiner Verweigerung des Waffendienstes unter Hitler berufen und ist für diese Gewissensentscheidung in den Tod gegangen. Das moderne Prinzip der Gewissensfreiheit hat eine feste biblische Basis.

Im Einzelnen wirft der Begriff des Gewissens und der Gewissensfreiheit allerdings viele Fragen auf, denen wir nicht nachgehen können⁵³. Wenn man das Gewissen, gemäß einem derzeit starken Trend, gleichsetzt mit der subjektiven inneren Überzeugung eines Menschen, schützt es jedenfalls vor einem Irrtum ebenso wenig wie ein Mehrheitsbeschluss; es wird dann vielmehr zum „Schutzmantel der Subjektivität“⁵⁴, in dem sich der einzelne vor unbequemen Ansprüchen verbergen und von der anstrengenden Wahrheitssuche dispensieren kann. Ein solcher Gewissensbegriff, der dem Geist des Liberalismus entspringt, ist nicht nur unbiblisch, sondern auch für die Gesellschaft und die staatliche Ordnung destruktiv, weil er die für alle geltenden Gemeinschaftswerte unterminiert. Der Missbrauch der Gewissensfreiheit hebt aber den rechten Gebrauch und die Geltung des Grundsatzes selber nicht auf.

Im Prinzip der Gewissensfreiheit ist logischerweise auch die Religionsfreiheit mitgesetzt, bis hin zu ihrer unentschiedenen und sogar negativen Option, dem religiösen Agnostizismus und dem dezidierten Atheismus. Otto Kallscheuer zitiert den italienischen Dichter Giacomo Leopardi (frühes 19. Jh.) mit der Aussage, „dass die christliche Religion selber in großem Maße die Quelle des Atheismus oder ... der religiösen Ungläubigkeit war“. Das geistige Großereignis der Neuzeit, die Aufklärung, ist demnach prinzipiell kein Abfall von der Christenheit, „sondern ihre Konsequenz“. Kallscheuer erweitert die Diagnose noch und stellt generell fest, dass „die freiheitsoffene, zukunftsüchtige, marktwirtschaftlich verfasste und wissenschaftsgläubige Moderne des Westens eine natürliche Tochter der jüdisch-christlichen Heilsbotschaft“ – also der Bibel – ist⁵⁵. Tatsächlich ist die Aufklärung nicht zuletzt aus der protestantischen Bibelkritik erwachsen, die den Charakter der Bibel als „Heilige Schrift“ weithin ad acta legt und sie den übrigen literarischen und historischen Zeugnissen gleichstellt; dem entspricht es, dass sich der vorrangige Ort der Bibelauslegung von

der Kirche in den säkularen Hörsaal verlagert⁵⁶. Statt *extra ecclesiam nulla salus* („außerhalb der Kirche kein Heil“) gilt seit der Aufklärung das Motto *extra scientiam nulla salus*, „jenseits der Wissenschaft gibt es keine Plausibilität mehr“⁵⁷, wobei „Wissenschaft“ im Sinn der Aufklärung als streng rationales Verfahren verstanden wird. In diesem Prozess „[hat] der Siegeszug des Rationalismus ... längst die *auctoritas* von Gottes Wort überflügelt“.

Was das für den Rang und das Schicksal der Bibel weiterhin bedeutet, lässt sich noch nicht absehen. Einstweilen kann man immerhin sagen, dass sie bisher nicht abgedankt hat und nach meiner Überzeugung auch nicht abdanken wird. Im günstigen Fall wird sie dazu verhelfen, das Übermaß mancher Entwicklungen des modernen Westens, die sie selbst mit angestoßen hat, nicht nur zu erkennen, sondern auf ein gedeihliches Maß zu bringen. Das gilt auch für das letzte Merkmal des Abendlandes, das wir noch ins Auge fassen.

d) Relative Trennung von Geistlichem und Weltlichem

Zu den Kennzeichen der Neuzeit gehört die zunehmende und inzwischen im Abendland weithin verwirklichte „Trennung von Glaube und Gesetz“⁵⁸, von Religion und Politik, von Geistlichem und Weltlichem, folglich auch von Kirche und Staat. Dieses Prinzip hat wiederum biblische Wurzeln und kommt im Neuen Testament klar zur Sprache. Eine Schlüsselstelle ist die Antwort Jesu auf die Frage der Pharisäer, ob es erlaubt ist, dem Kaiser Steuer zu zahlen. Das ist für den frommen Juden eine schmerzliche Zwickmühle, weil Israel das Volk Gottes ist und Jerusalem daher „die Stadt des großen Königs“ (Ps 48,3), dem auch das ganze Land gehört (vgl. Lev 25,23). Der römische Kaiser aber hat *Erez Israel* seinem Reich einverleibt; damit verdunkelt und verdrängt er das Königtum Gottes über sein Volk. Bekanntlich lässt sich Jesus eine Steuermünze zeigen, die das Bild des Kaisers trägt, und gibt den Fragenden, die ja faktisch sowieso längst das Kaisergeld benutzen, den lapidaren Bescheid: „Gebt also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,17 parr).

Das klingt auf Anhieb wie eine Fifty-fifty-Aufteilung (nach dem Motto „Jedem die Hälfte“); aber damit wäre der Sinn des Wortes verkannt. Denn Gott steht nicht auf derselben Ebene wie der Kaiser, und sein Reich beginnt nicht dort, wo das Römerreich oder sonst ein Kaiser- und Königreich endet. „Mir gehört die ganze Erde“, sagt Gott (z. B. Ex 19,6), und die Psalmen preisen ihn als König aller Völker (z. B. Ps 47). Also untersteht auch der Kaiser mit seinem Reich dem Königtum Gottes. Aber damit ist das Reich und Amt des Kaisers nicht abgeschafft, sondern im Gegenteil letztlich

53 Vgl. dazu den Beitrag von P. Fonk in diesem Band.

54 J. Kard. Ratzinger, Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen (Herder spektrum 5592), Freiburg i. Br. 2005, 104; zum ganzen Problem vgl. ebd. 100–122.

55 O. Kallscheuer, Gottes Wort (s. Anm. 46) 16. Zum Folgenden vgl. ebd. 14.

56 Vgl. zum ganzen Komplex M. Reiser, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (WUNT 217), Tübingen 2007 (besonders die Einführung und die Beiträge Nr. 2, 8 und 11).

57 O. Kallscheuer, Gottes Wort (s. Anm. 46) 17; vgl. dort auch zum Folgenden (mit Zitat).

58 Ratzinger/Benedikt, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 132; zum Folgenden vgl. ebd. 132f; H. Schlier, Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament, in: Ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. 1956, 1–16.

begründet. Wie dem Menschen von der Schöpfung her, so ist auch dem Kaiser, das heißt dem Staat, sein Bereich zugewiesen, den er im Auftrag Gottes zu verwalten und zu besorgen hat. Insoweit kann er von allen den schuldigen Gehorsam verlangen, wie Paulus im Römerbrief (13,1–7) nachdrücklich klarstellt, und das Erheben der Steuer gehört nach Mk 12 offensichtlich zu seiner legitimen Kompetenz (vgl. GS 75). In dieser Zuständigkeit kann und muss der Staat auch das Schwert führen (vgl. Röm 13,4), das heißt: die bürgerliche Rechtsordnung, das geordnete Zusammenleben der Menschen mit zwingenden Maßnahmen und notfalls mit Strafen sichern.

Diese neutestamentliche Anerkennung des Staates setzt ihm aber zugleich eine Grenze. Der Kaiser ist nicht Gott, der Staat nicht die oberste Lebensmacht; die Menschen sind als Bürger nicht dessen Eigentum, über das er willkürlich verfügen kann. Wenn er es dennoch tut, missbraucht er seine Macht und verfehlt sein Wesen. Dann entartet er zu jenem dämonischen Gebilde, das die Johannesapokalypse zeichnet und das sich im 20. Jahrhundert unter Hitler wie unter Stalin ausgetobt hat. Der totale, totalitäre Staat setzt sich an die Stelle Gottes. Diese Versuchung und Gefahr lauert immer, weil sie nur die politische Spielart der Urversuchung des Menschen ist, sich zum Gott (und damit gegen Gott) zu erheben. Sie ist aber dort am größten, wo die Unterscheidung von Gott und Kaiser, von Religion und Politik, nicht durchgehalten wird. Sie wurde im byzantinischen Reich weniger durchgehalten als im lateinisch-westlichen, „europäischen“ Kaiserreich; und sie wird im orthodoxen Osten bis heute weniger klar durchgehalten als im römisch-katholischen Westen.

Vor allem aber wird diese Trennung im Islam seit eh und je kaum vollzogen; und es bleibt fraglich, ob sie sich überhaupt vollziehen lässt, ohne an die Wurzel des Islam zu rühren⁵⁹. Denn Mohammed, der Prophet Allahs und Übermittler des Koran, ist nicht nur ein religiöser Prediger, sondern zugleich ein politischer Führer; noch mehr: ein Stratege und Feldherr, der mit seinen Truppen in die Schlacht zieht und mit dem Schwert kämpft. Seit der Hidschra, dem Ortswechsel Mohammeds von Mekka nach Medina (622), wird aus dem Islam eine (zugleich) politische Bewegung, die sich auch im Koran niederschlägt⁶⁰. Daraus erwachsen große Probleme; und soweit ich sehe, ist der Koran in dieser Hinsicht von der Bibel weit entfernt. Es dürfte kaum möglich sein, das neuzeitliche Prinzip der Gewissensfreiheit und vor allem der Religionsfreiheit aus dem Koran abzuleiten, und schwierig, es mit der Gesamtbotschaft des Koran auch nur in Einklang zu bringen. Von daher sehe ich nicht, dass sich der Koran als Buch des Abendlandes eignen könnte. Zwar sagt auch die Bibel, dass Jesus ein „König“ ist, aber ebenso klar setzt Jesus vor Pilatus, dem Vertreter des Kaisers und Träger des Schwertes, hinzu: „Mein Reich (mein Königtum) ist nicht von dieser Welt“ (Joh 18,36). Dieses Wort wäre im Munde Mohammeds undenkbar. Jesus greift nicht zum Schwert. Er stirbt in völliger Ohnmacht, und zwar nicht als Besiegter im äußeren

59 Vgl. *Ratzinger/Benedikt*, Grundsatz-Reden (s. Anm. 10) 125f. Anders z. B. S. *Balič*, Art. Staat 2. Islamisch, in: *Lexikon religiöser Grundbegriffe* (hrsg. v. A.Th. Khoury), Wiesbaden 2007, 1007–1009.

60 Vgl. *M. Gabriel*, Islam und Terrorismus. Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und die Ziele des Dschihad lehrt, Gräfelting ³2005, 93f (u.ö.); *J. Gnllka*, Bibel und Koran (s. Anm. 2) 25–27.

Kampf, sondern in der willentlichen Annahme des ungerechten Urteils (vgl. 1 Petr 3,18), und demonstriert so seine Königsmacht in unfassbar paradoxer Gestalt⁶¹.

5. Biblischer Geist und „römische Haltung“ oder: Die exzentrische Identität Europas

Die Überschrift über den fünften Teil ist wahrscheinlich zunächst rätselhaft, und es bleibt abzuwarten, ob ich mich verständlich machen kann. Der Grundgedanke stützt sich auf Rémi Brague, dessen Buch „Europa“ den Untertitel trägt: „Eine exzentrische Identität“. Damit ist gemeint, dass die Quellen Europas *außerhalb* Europas liegen (in Jerusalem und Athen); und Europa (im engeren Sinn) kann seine Identität nur bewahren und je neu verwirklichen, indem es zu seinen Quellen geht und aus ihnen schöpft. Die Quellen selber bleiben außereuropäisch. Das spezifisch Europäische besteht in der Art und Weise, wie Europa aus den Quellen schöpft. Darum schlägt Brague vor, die Identität Europas weniger statisch als vielmehr dynamisch aufzufassen: Was Europas Eigenart ausmacht, ist vor allem eine Bewegung, ein Prozess, nämlich die Aneignung seiner Quellen⁶².

a) Die „römische Haltung“: Zweitrangigkeit und Lernbereitschaft

Das Paradebeispiel für diesen Prozess der Aneignung sind für Brague die Römer, als sie vom 3. Jahrhundert vor Christus an mit der griechischen Kultur in Berührung kamen. Sie haben die griechisch-hellenistische Welt, inklusive das Judenland, nach und nach erobert, waren also militärisch überlegen. Aber geistig-kulturell waren sie den Griechen unterlegen, waren ungehobelte Bauern und Soldaten, die (wörtlich und übertragen) den Geruch von Mist und Leder verströmten; eben keine Hellenen, sondern „Barbaren“. Die Römer haben nun diesen kulturellen Rückstand nicht geleugnet und arrogant überspielt, sondern realistisch anerkannt und so aus der Not eine Tugend gemacht: Sie waren sich nicht zu gut, bei den Griechen, zum Teil auch bei den Juden, in die Schule zu gehen und von ihnen zu lernen. So kommt der griechische Geist nach Rom; er zieht dort ebenso erfolgreich ein wie die römischen Truppen in die hellenistischen Städte; und Marc Aurel, der Philosoph auf dem römischen Kaiserthron, hat seine stoischen Selbstbetrachtungen in griechischer Sprache geschrieben. Diese Lernbereitschaft der Römer, die das hellenische Erbe nicht zerstört, sondern offen aufnimmt, nennt Brague die „römische Haltung“, die für Europa mustergültig und wesentlich bleibt.

b) Die christlich-biblische Haltung: Verwurzelt im Alten Testament

In der christlichen Bibel findet sich zu dieser „römischen Haltung“ eine grundlegende, für das Christentum wesentliche Parallele, nämlich die Aufnahme des Alten Testaments und seine Anerkennung als Heilige Schrift. Das Neue Testament ist ihr zweiter Teil, der den ersten fortsetzt, vertieft, erweitert, erfüllt, aber nicht ersetzt oder verdrängt. Die Heilige Schrift Israels und die darin bezeugte Geschichte des

61 Vgl. *R. Brague*, Orient und Okzident (s. Anm. 9) 61–64.

62 Vgl. *R. Brague*, Europa (s. Anm. 9) *passim*; *ders.*, Sohnland (s. Anm. 8), bes. 28f; zum Folgenden vgl. ebd. 29f.

Bundesvolkes Israel bleibt für das Christentum gültig. Das Christentum ist dem Volk Israel gegenüber zweitrangig und insofern auch unterlegen. Israel ist der edle Ölbaum, in den die wilden Zweige, das heißt die Christen aus den Heidenvölkern (zu denen auch wir gehören) eingepropft, von dem sie also getragen und veredelt werden; „denn nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“, schreibt Paulus den Christen ins Stammbuch (Röm 11,18)⁶³. „Der Messias, den die Christen verkünden, ist nicht irgendein ‚göttlicher Mensch‘, sondern der Messias Israels“⁶⁴, dem die alttestamentlichen Schriften den Weg bereiten (vgl. z.B. Jes 7,14 LXX und Mt 1,22f; Jes 42,1–4 und Mt 12,15–21).

Dieses innerbiblische Verhältnis des NT zum AT ist wiederum modellhaft für das Verhältnis des Abendlandes oder Europas zu seinen identitätsstiftenden Quellen. Es ist eine Position der „Zweitrangigkeit“, aus der sich eine respektvolle, lernbereite Haltung ergibt, die sich der „Quelle“ und „Wurzel“ nicht entzieht, sondern ihr verpflichtet bleibt.

c) Die marcionitische Versuchung und der kulturelle Auftrag des Abendlandes

Die Geschichte der Bibelauslegung zeigt, dass diese „römische Haltung“ keineswegs selbstverständlich ist. Das Verhältnis des Christentums zum Alten Testament ist ein permanent glimmender, zeitweise glühend heißer Konflikt. Der Versuch, das Alte Testament abzustoßen, oder die mildere Form, nämlich es abzuwerten, läuft als roter Faden durch die Zeiten, von der frühesten Kanongeschichte bis in unsere Tage. Die radikale Lösung hat im 2. Jahrhundert der gnostische Sektenführer Marcion verfochten⁶⁵. Er hat den neutestamentlichen Gott der Liebe gegen den bösen Schöpfergott des AT, einen Demiurgen und Pfuscher, ausgespielt und hat eine christliche Bibel geschaffen, die nur elf Schriften enthielt: zehn Paulusbriefe, die Marcion aber von angeblich unreinen jüdischen Resten säuberte, und das Evangelium nach Lukas, der als Mitarbeiter des Paulus galt, dessen Buch Marcion aber ebenfalls nach seiner Auffassung frisierte. Die alttestamentlichen Bücher sind nur für die Juden Heilige Schrift, nicht aber für die Christen.

Die marcionitische Versuchung lebt in der Kirche auf vielerlei Weise fort⁶⁶, bis herauf zum liberalen Protestantismus im 20. Jahrhundert mit einem Statement Adolf von Harnacks: „das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu kon-

servieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“⁶⁷. Meistens tritt der marcionitische Geist indes weniger deutlich und in allerhand Verkleidungen, oft vermutlich auch unbewusst auf, wie etwa bei Eugen Drewermann, aber z. B. auch bei Heiner Geißler in seinem Buch „Was Jesus heute sagen würde“⁶⁸.

Der Marcionismus erweist sich in seinem Kern als die der „römischen Haltung“ entgegengesetzte Grundeinstellung, die nicht nur den Umfang der Bibel betrifft, sondern auch andere Gebiete. Man könnte sie, im ursprünglichen Sinn des Wortes, auch unkatholisch und antikatholisch nennen, weil sie das Umfassende, Ganze, nicht akzeptiert. Ihr Impetus ist ein Überlegenheitsdünkel, der das „Alte“ und Vorgegebene verachtet und das Eigene, Neue, den Quellen überordnet, von denen es selber herkommt. Die *Una Sancta* (die Großkirche) hat die marcionitische Verengung und Verabsolutierung immer abgewehrt. Sie hat das Alte Testament als Heilige Schrift beibehalten; sie hat vier Evangelien kanonisiert und nicht nur eines; desgleichen von den Apostelbriefen nicht nur die paulinischen, sondern auch die sogenannten katholischen, wobei drei der vier Verfassernamen von Paulus selbst in Gal 2,9 genannt werden, nämlich die jüdischen Apostel Jakobus, Petrus und Johannes: die drei „Säulen“, die dem Paulus beim Apostelkonzil „die Hand der Gemeinschaft gereicht“ haben und nun im neutestamentlichen Kanon den Dialog mit Paulus für immer fortsetzen⁶⁹.

Wenn die „römische Haltung“, die sich analog im Kanon der zweiteiligen christlichen Bibel zeigt, zur Identität Europas gehört, dann ist der Marcionismus nicht nur unbiblisch und antibiblisch, sondern zugleich un- und anti-europäisch; ein gefährlicher Widerpart zum Geist des Abendlandes, der in vielen Bereichen am Werk ist und sowohl das Christentum als auch die exzentrische Identität Europas gefährdet.

Die Entmythisierung oder Entsakralisierung der Naturkräfte in der Bibel – man könnte vielleicht auch sagen: die biblische Aufklärung –, die schon in Gen 1 beginnt, hat die rational-wissenschaftliche Erforschung und den technischen Gebrauch der Natur legitimiert und gefördert. Wenn sich aber Wissenschaft und Technik vom biblischen Gottesglauben völlig ablösen, dann wird aus der biblisch legitimen Technologie ein „technischer Marcionismus“, der mit dem Postulat auftritt, „die Welt noch einmal

63 Vgl. F. Mußner, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg i. Br. 1987; Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApS 152) (hrsg. v. Sekretariat der DBK), Bonn 2001.

64 R. Brague, Sohnland Europa (s. Anm. 8) 31.

65 Vgl. A. v. Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Grundlegung der Geschichte der katholischen Kirche (TU 45), Leipzig ²1924; M. Ebner, in: Ders. / S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung (s. Anm. 16) 25–28.39–41; K. Wegenast, Art. Markion, in: KP 3 (1079) 1039.

66 Vgl. R. Brague, Europa (s. Anm. 9) 55–57.144–149.

67 A.v.Harnack, Marcion (s. Anm. 65) 217 (im Original gesperrt; zitiert auch bei R. Brague, Europa [s. Anm. 9] 55f).

68 H. Geißler, Was würde Jesus heute sagen? Die politische Botschaft des Evangeliums, Berlin ³2003. Vgl. z. B. die Feststellung, die Bergpredigt Jesu sei „ein Angriff ... auf das Gesetz des Moses“ (37), oder die Charakterisierung „der jüdischen Männer“ (83: sie „waren offenbar alle kleine Sonnenkönige“).

69 Vgl. M. Ebner, in: Ders. / S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung (s. Anm. 16) 30f. Auch auf Hebr und Jud könnte von daher ein Licht fallen: Judas ist der „Bruder des Jakobus“ (und so, wie dieser, ein „Herrenbruder“). Der Hebräerbrief wurde bisweilen dem Barnabas zugeschrieben (als Möglichkeit erwogen z. B. von O. Knoch, Begegnung wird Zeugnis. Werden und Wesen des Neuen Testaments [Bibl. Basis Bücher 6], Stuttgart ²1987, 201). Wenn er, so betrachtet, bei den Paulinen steht, findet sich in den zwei neutestamentlichen Briefgruppen direkt die Konstellation des Apostelkonvents nach Gal 2: Paulus und Barnabas auf der einen, Jakobus, Petrus und Johannes auf der anderen Seite.

neu zu erschaffen⁷⁰. In seinem Gefolge wird auch der menschliche Körper zu einer Maschine, die mit genetischen Mitteln planmäßig umgebaut wird. Demgegenüber plädiert Rémi Brague einleuchtend für eine „dritte Romanität“, nämlich für den römischen Respekt gegenüber der Natur, so wie zuvor gegenüber dem religiösen jüdischen und dem kulturellen griechischen Erbe.

Neben dem technischen greift in der Moderne ein „historischer Marcionismus“ um sich⁷¹. Sein Wesen ist der Bruch mit der Tradition, der Vergangenheit, „von der angenommen wird, sie habe uns nichts mehr zu sagen“. Diese Grundhaltung hat die Achtundsechziger-Bewegung zuinnerst beseelt (oder ent-seelt), und sie geht nach wie vor kräftig um; unter anderem in manchen Optionen und Strategien zu kirchlichen Reformen. (Auch im Theologen-Memorandum „Kirche 2011“ schlägt diese Einstellung meines Erachtens unverkennbar durch.)

Zwar kann man einwenden, dass doch die historische Betrachtung (gerade in der Exegese) seit der Aufklärung kräftig floriert. Aber das geschieht weithin so, dass die „Gegenstände“ der Betrachtung, also auch und speziell die Bibeltexte, nicht gegenwärtig, sondern eben „historisiert“, also nur als Vergangenes behandelt werden. Die biblische Geschichte jedoch, alttestamentlich wie neutestamentlich, „ist keine Vergangenheit, von der man sich entfernen könnte, sondern ein beständiges Fundament“⁷², eine bleibende Wurzel und eine unerschöpfliche Quelle. Wenn das Abendland meint, im Namen der Moderne das biblische Erbe ablegen zu können oder zu müssen und es als bloße Vergangenheit betrachtet, dann entzieht es sich selber den Boden, gräbt sich das Wasser ab und kappt seine eigene Wurzel⁷³. Dann würde Europa seine „exzentrische Identität“ und seine „römische Haltung“ preisgeben, und das würde heißen: auch sein Potential zur „Entbarbarisierung“, also gerade jenes Merkmal einer globalen Humanität, mit dem Europa die übrigen Kontinente beschenken kann, weil es ein universaler Wert ist.

„Damit Europa sich selbst treu bleibt“, müssen nicht alle seine Bewohner bekennende „oder gar praktizierende Christen sein“⁷⁴. Aber das Christentum muss darin Salz und Licht und Sauerteig sein. Nur dann kann Europa seiner kulturellen Aufgabe gerecht werden. Sie besteht, mit Rémi Brague gesagt, darin, „wieder römisch im geschilderten Sinne zu werden“, und das heißt: „Europa muss sich sowohl seines Wertes als auch seiner Unwürdigkeit bewusst werden. Seines Wertes gegenüber der inneren und äußeren Barbarei, die es unter Kontrolle zu bringen hat; seiner Unwürdigkeit

dem gegenüber, dessen Bote und Diener es nur ist“. Es bleibt offen, ob Brague hier einfachhin Gott meint, oder Jesus Christus als sein menschengewordenes Wort, oder das christliche Evangelium. Auf jeden Fall ist das Gemeinte in der christlichen Bibel bleibend niedergelegt. In diesem Sinn ist uns die Bibel als Buch des Abendlandes gegeben und aufgegeben.

70 R. Brague, Europa (s. Anm. 9) 148f (Zitat 148), mit aufschlussreichen Hinweisen auf Spinoza und Schopenhauer, bei denen diese moderne Weltsicht explizit mit dem biblischen Marcionismus zusammengeht. Zum Folgenden vgl. ebd. 152f.

71 Vgl. ebd. 146–148.149–151; das folgende Zitat 146.

72 Ebd. 151.

73 Vgl. F. Kard. König, Europa (s. Anm. 23) 44: Europa sei „trotz aller Spannungen und Gegensätze“ (zwischen den getrennten Konfessionen) „eine geistige Einheit“ und ein Kontinent, „der seine Wurzeln hat in einer gemeinsamen Geschichte und ... im Evangelium Christi“ (zum ganzen Komplex ebd. *passim.*, bes. 43–51.54–57).

74 R. Brague, Europa (s. Anm. 9) 154. Das folgende Zitat ebd. 155.

Christentum und modernes Ethos

1. Der Fall Daschner

Im Dezember 2004 fand in Frankfurt der so genannte Folterprozess gegen den ehemaligen Polizeivizepräsidenten Wolfgang Daschner und den Kriminalhauptkommissar Ortwin Ennigkeit statt. Er spaltete die bundesdeutsche Öffentlichkeit, jedenfalls insofern sie der Debatte um Fragen der Rechtsstaatlichkeit und Ethik ein grundsätzliches Interesse entgegenbrachte, in zwei Lager.¹

Die beiden Kriminalbeamten waren angeklagt, dem seinerzeit mutmaßlichen Entführer des Bankierssohns Jakob von Metzler, dem Jura-Studenten Magnus Gäfgen, nie gekannte Schmerzen angedroht zu haben, wollte er nicht den Aufenthaltsort des Kindes verraten. Daraufhin gab Gäfgen das Versteck des längst toten Kindes preis. Der Entführer war damit als Mörder entlarvt. Nach anfänglichem Leugnen gab Gäfgen schließlich zu, den Tod des Jungen von vornherein einkalkuliert zu haben.

In der Verurteilung des Kindesmörders und der Bewertung seiner Tat war sich das Gericht in den wesentlichen Punkten einig. Magnus Gäfgen, dem die Richter Mord, erpresserischen Menschenraub sowie die besonders schwer wiegenden Mordmerkmale Habgier, Heimtücke und Verdeckung einer besonders schweren Straftat testierten, wird keinesfalls nach 15 Jahren auf Bewährung entlassen werden. Er wird auch niemals als Jurist tätig sein können, obwohl er in der Haft das erste juristische Staatsexamen abgelegt hat.

Weitaus weniger eindeutig fiel die Beurteilung des Polizeivizepräsidenten Wolfgang Daschner und des mitangeklagten Kriminalbeamten aus, der die Vernehmung führte und die Schmerzandrohung auf Anweisung seines Vorgesetzten aussprach. Die Öffentlichkeit äußerte mehrheitlich Verständnis für das Vorgehen Daschners, und nicht wenige Befragte bekannten unumwunden, an seiner Stelle genauso gehandelt zu haben. Der hessische CDU-Bundestagsabgeordnete Jürgen Gehb etwa stellte die Frage: „Was für ein Aufschrei wäre durch die Republik gegangen, wenn das Entführungsoffer nur deshalb zum Beispiel erstickt, verdurstet oder verhungert wäre, weil es die ermittelnden Beamten unterlassen hätten, Druck auf den tatverdächtigen Entführer auszuüben, das Versteck des Kindes preiszugeben, um dessen Leben zu retten?“² Richtig an dieser Feststellung des Unionspolitikers ist, dass die Polizeibeamten zum Zeitpunkt des Verhörs den 11-jährigen Bankierssohn noch am Leben glaubten und subjektiv der Meinung waren, in einem dramatischen Wettlauf mit der Zeit zu stehen. So liegt aus seiner Sicht die Schlussfolgerung nahe, Daschner

¹ Sabine Rückert, Die Legende vom Helden Daschner, in: DIE ZEIT 25.11.2004; Volker Erb, Nicht Folter, sondern Nothilfe, in: DIE ZEIT 09.12.2004 bilden in ihren Stellungnahmen repräsentativ die Polarisierung innerhalb der Bevölkerung ab.

² J. Gehb, Metzler-Mord: Diskussion um rechtliche Ausnahmen vom Folterverbot, in: DIE WELT 20.02.2004.

und der mitbeteiligte Vernehmungsbeamte hätten sich in einer Situation befunden, die sie geradezu zwingend vor die Notwendigkeit gestellt hätte, die Rechtsgüter zweier Menschen gegeneinander abzuwägen: einerseits das Leben des entführten Kindes, das in seinem Versteck qualvoll zu sterben drohte, andererseits die körperliche Unversehrtheit eines dringend Tatverdächtigen.

Von dieser Situationsanalyse geht eine große suggestive Kraft aus, die es schwer macht, sich ihr gegenüber zu verschließen. Sie könnte sich aber als trojanisches Pferd erweisen, das gefährvolle Konsequenzen in sich birgt. Ein Politiker, der diese nicht bedenkt, begibt sich in die Gefahr, das Vertrauen in die Wirksamkeit demokratischer Grundsätze zu zerstören. Jürgen Gehb ist nämlich dezidiert der Meinung, dass es der Rechtsstaat sehr wohl zulasse, ein Menschenrecht einem anderen Menschenrecht vorzuziehen. Aus seiner Sicht basiert sogar der gesamte Rechtsstaat auf einer solchen Rechtsgüterabwägung.

Diese Argumentation ist nicht ungefährlich. Wer ihr folgt, muss auch ihre Konsequenzen mittragen wollen. Sie legitimieren nämlich unvermeidlich die Grundsatzfrage, die sich sofort im Anschluss stellt: Wie weit will man im Notfall gehen? Noch drastischer formuliert: Wie viel Folter verträgt der Rechtsstaat noch? Was wäre beispielsweise im Fall schweigender Terroristen noch zulässig: Das von Daschner vorgeschlagene Überdehnen des Daumens bei Gäfgen, das Brechen der Glieder, gar die Tötung eines Terroristen?

Wenn man die Diskussion solcher Folderszenarien, bei denen die Menschenrechte schweigender Terroristen relativiert werden, ernsthaft zu rechtfertigen versucht, wird man allerdings vor die Frage gestellt, welche Folgen man dann zu erwarten hätte. Anders gefragt: Wenn es tatsächlich Ausnahmen vom Verbot der Folter geben könnte, wie müssten dann jene Fälle beschaffen sein, die nach wie vor keine Ausnahme rechtfertigen?

Über die Antwort muss man nicht lange nachsinnen, weil kein solcher Fall mehr übrig bliebe. Das ist im Wesentlichen die Argumentation, auf der das so genannte Dambruchargument aufbaut. Es wurde auch von denen aufgegriffen, die das Vorgehen der Frankfurter Kriminalbeamten verurteilten und deren Bestrafung forderten. Das Folterverbot gilt absolut – oder es gilt gar nicht. Der Direktor der Kriminologischen Zentralstelle von Bund und Ländern, Prof. Dr. Rudolf Egg, warnte deshalb davor, rechtliche Ausnahmen von einem generellen Folterverbot zuzulassen. Nur so, erklärte Egg in einem Zeitungsinterview, könne man nachhaltig verhindern, dass gewaltsamen Verhörmethoden Tor und Tür geöffnet wird und wir damit auf eine gefährliche Rutschbahn geraten.³

Dieser Position schloss sich auch die Staatsanwaltschaft des Frankfurter Landgerichts an, als sie bereits zu Beginn des Verfahrens gegen Gäfgen auch die Ermittlungen gegen Wolfgang Daschner einleitete. Der Vorwurf lautete auf Aussageerpressung unter Androhung der Folter. Damit machte sich die Staatsanwaltschaft eine Rechtsauffassung zueigen, die hinter dem Dambruchargument bzw. seiner Variante, dem Argument der Rutschbahn oder schiefen Ebene (slippery slope), steht.

3 R. Egg, Art.: Metzler-Mord: Diskussion um rechtliche Ausnahmen vom Folterverbot, in: DIE WELT 20. 02. 2004.

Das Folterverbot gilt absolut, und jeder Versuch, eine polizeiliche Eingriffsbefugnis zu schaffen, die in bestimmten Situationen die Ermächtigung zu Misshandlungen von Festgenommenen einräumen würde, müsste vom Bundesverfassungsgericht sofort im Ansatz erstickt werden.

Das strikte Nein zur Folter kann sich auf das Grundgesetz, die Europäische Menschenrechtskonvention und die Anti-Folterkonvention der Vereinten Nationen berufen. Tatsächlich reicht die Diskussion um die strikte Ausnahmslosigkeit des Verbots bestimmter Handlungen sehr viel weiter zurück. Will man nicht bis auf Aristoteles zurückgehen, der bereits in seiner Nikomachischen Ethik⁴ die Ansicht vertrat, es gebe eine zahlenmäßig zwar kleine, aber allgemein verpflichtende Gruppe von Handlungen, die unter allen Umständen schlecht und daher niemals zu rechtfertigen seien, kann man maßgebliche Ansätze für die Frage nach der Existenz sittlicher Absoluta bereits in der Diskussion zwischen zwei Theologen des Mittelalters – Petrus Abaelardus und Petrus Lombardus – aufspüren.⁵ Es ging zwischen ihnen um nichts Geringeres als die Frage, ob es, wie man im modernen Sprachgebrauch sagt, unbedingte Unterlassungspflichten gebe, das heißt Handlungen, die ausnahmslos verboten seien, und zwar unabhängig von allen Umständen und jeder denkbaren Intention des Handelnden. Diese Überlegungen besitzen – wie die Debatte um die Ausnahmslosigkeit des Folterverbots zeigt – bis heute hohe Aktualität. Obwohl es nach wie vor keine vollständige und umfassende Auflistung aller Handlungen gibt, die „in sich schlecht“ und deshalb ausnahmslos verboten sind, hat das Zweite Vatikanische Konzil in der „Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“ (Gaudium et spes) einen repräsentativen Überblick gegeben und damit einen recht konkreten Eindruck vermittelt, welche Handlungen in diese Kategorie gehören. Es sind Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie sowie alle Handlungen, welche die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzen. Dazu zählt das Konzil Verstümmelung, körperliche und seelische Folter und den Versuch, psychischen Zwang auszuüben. Es folgen als weitere ausnahmslos verwerfliche Handlungen unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Prostitution sowie Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen (GS 27).

Bei all diesen Handlungen, die das Zweite Vatikanische Konzil den unbedingten Unterlassungspflichten zurechnet und daher kategorisch ablehnt, fällt ein gemeinsames Wesensmerkmal ins Auge. In allen Fällen sind Vollzüge gegeben, welche die unhintergehbaren Mindestbedingungen humaner Existenz in Frage stellen. Sie verstoßen gegen fundamentale Menschenrechte. Da die Gewährleistung der Menschenrechte für eine menschenwürdige Existenz unverzichtbar ist, sind diese unveräußerlich und absolut unantastbar. In keinem Falle kann ihre Verletzung gerechtfertigt werden, auch nicht durch den Nutzen, den andere davon haben könnten. Die Menschenrechte sind also ein Ensemble vorstaatlicher Rechte, die allen konkreten Gesetzen immer schon voraus und zugrunde liegen. Sie sind gewissermaßen ein Recht vor dem Recht, an dem sich geltende Gesetze immer wieder messen und

4 NE 1107 a 5–20

5 Vgl. P. Fonk, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer u. a. 2004, 94–99.

kritisch überprüfen lassen müssen.⁶ Nur aus diesem Grunde ist es beispielsweise möglich, Kriegsverbrecher vor ein internationales Gericht zu stellen, selbst wenn sie nachweislich nicht gegen geltendes nationales Recht in ihrem eigenen Land verstoßen haben sollten.

Zu den ältesten uns bekannten Menschenrechten gehören die Freiheitsrechte, das heißt das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf Selbstbestimmung und freie Entfaltung der Persönlichkeit. Folter, Vergewaltigung und die Tötung Unschuldiger verstoßen eindeutig gegen Menschenrechte und zählen deshalb zu den Paradigmen für in sich schlechte Handlungen. Sie bezeichnen unbedingte Unterlassungspflichten, da jede Zuwiderhandlung Rechte eines anderen Menschen berührt, die durch nichts aufgewogen werden können. Jeder Versuch, sie zu relativieren, greift den unaufgebbaren Schutzraum an, der um der Möglichkeit der freien Selbstbestimmung eines jeden Menschen willen unbedingt zu achten ist. Unter die moralische Ächtung der Folter fällt nicht nur die körperliche, sondern genauso die seelische Folter. Dazu zählen auch die bloße Androhung von Gewalt, medikamentöse Persönlichkeitsmanipulation, Schlafentzug und andere Methoden, die geeignet sind, das Selbstbestimmungsrecht eines Menschen zu zerstören, selbst wenn sie keine physischen Schmerzen verursachen und nicht zum Tode führen. Kein noch so hoch stehender Nutzen, den ein Dritter davon hätte, kann es jemals rechtfertigen, einem Menschen die demütigende Erfahrung des Ausgeliefertseins, die Ausnutzung seiner Angst und die Erniedrigung seiner Würde zuzumuten.⁷

Wollte man die ethische Argumentation zum „Frankfurter Folterfall“ nur bis zu diesem Punkte entfalten, hätte man mit dem Hinweis auf die Menschenrechte des Entführers und Kindesmörders Magnus Gäfgen jeder weiteren Überlegung eine kategorische Absage erteilt und die Diskussion wäre zu Ende. Sie ist es aber nicht.

Man hätte den Täter zum Opfer gemacht und die Belange des eigentlichen Opfers, des in kalter Berechnung ermordeten 11-jährigen Jungen, aus dem Blick verloren. Das Menschenrecht auf Leben und körperliche Unversehrtheit gilt ja keineswegs nur für den Straftäter Magnus Gäfgen, sondern es gilt in demselben umfassenden Sinn für Jakob von Metzler. Da er selber seine fundamentalen Rechtsansprüche nicht artikulieren konnte, musste ein anderer advokatorisch sein Menschenrecht auf Leben vertreten. In diesem Fall fiel der heikle Auftrag dem Polizeivizepräsidenten Wolfgang Daschner zu. Zum Zeitpunkt der Vernehmung musste er davon ausgehen, dass Jakob von Metzler am Leben sei und noch gerettet werden könne. Gäfgen aber erweckte bei der Vernehmung den Eindruck, durch beharrliches Schweigen die Aufklärung verzögern und den Tod des Kindes zumindest billigend in Kauf nehmen zu wollen.

Die Situation entspricht dem Musterfall eines Dilemmas. Einerseits besteht das kategorische Verbot, die Menschenrechte des Täters gegen die Menschenrechte des Opfers abzuwägen, andererseits wäre beim Verzicht auf massive Intervention in

6 Vgl. P. Fonk, Recht und Moral in der seelsorglichen Praxis, in: Ders./H. Pree, Theologie und Seelsorge in einer zukunftsfähigen Kirche, Passau 2000, 31–49, 35f.

7 Vgl. P. Fonk, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer u. a. 2004, 106f.

Form von Gewaltandrohung der ermittelnde Polizeivizepräsident am Tode des Jungen mitbeteiligt gewesen. Egal für welche Möglichkeit er sich entschieden hätte – Wolfgang Daschner wäre vor seinem eigenen Gewissen in jedem Fall schuldig geworden. Mit seiner individuellen Gewissensentscheidung hat er gegen geltendes Recht verstoßen. In diesem Punkte kommen katholische Moraltheologie und deutsches Strafrecht resp. Strafprozessordnung zu demselben Ergebnis. Eine Abwägung zwischen den Menschenrechten eines Kindes und eines Erwachsenen, aber auch zwischen denen eines Opfers und eines Täters kann es und darf es niemals geben. Das ist nicht immer leicht zu akzeptieren und kann einen Menschen in Konflikte stürzen, die ihn an die Grenze seiner moralischen Belastbarkeit führen. Er tut in diesem Fall das, was er in seinem Gewissen noch am ehesten meint verantworten zu können.

Diesem Umstand trug das Frankfurter Landgericht am 20. Dezember 2004 durch die Milde seines Urteils Rechnung. Daschner und der mitangeklagte Kriminalbeamte Ennigkeit wurden jeweils zu einer Geldstrafe verurteilt, die aber nur unter Vorbehalt verhängt wurde. Wenn sie innerhalb der ausgesetzten Bewährungszeit von einem Jahr nicht straffällig werden, gelten sie nicht als vorbestraft. Sie werden allerdings nicht mehr an ihren früheren Arbeitsplätzen tätig sein können.

Nicht wenigen Kritikern ging dieser Urteilsspruch nicht weit genug. Sie hätten sich einen Freispruch des Polizeivizepräsidenten gewünscht. In einem derart emotionsgeladenen Fall ist dieser Wunsch zwar verständlich, aber nicht erfüllbar. Er entbehrt jeder Rechtsgrundlage. Das Gericht hat aber gut daran getan, die individuelle Gewissensnot des Angeklagten Wolfgang Daschner entsprechend zu würdigen. Er konnte es nicht verantworten, dass ein geldgieriger und skrupelloser Kindesentführer den Schutz des Gesetzes missbrauchen wollte und das Leben eines Kindes aufs Spiel setzte. Aus seiner Sicht bestand das moralisch vorrangige Ziel in der Rettung des Kindes, dem alle anderen Rechtsgüter untergeordnet werden mussten. Das Motiv seines Vorgehens war zweifellos ehrenwert. Trotzdem darf die Folter, sei es auch nur deren Androhung, in deutschen Polizeistuben keine legale Methode des Verhörs werden. Der abschließende Urteilsspruch: schuldig, aber straffrei, trägt beiden Seiten Rechnung. Er berücksichtigt die Gewissenslage des Einzelnen in einer Extremsituation und vermeidet somit, eine unheilvolle Alternative zwischen Legalität und Moralität herauf zu beschwören. Damit erkennt die Recht sprechende Instanz auch an, dass es Fälle gibt, die durch allgemeine normative Regelungen nicht mehr zufrieden stellend abgedeckt werden können.

Das Urteil macht deutlich, dass der Rechtsstaat die Gewissensnot eines Einzelnen und daraus resultierende Gewissensentscheide respektiert, ohne von der Würde des Menschen, selbst des Straftäters, jemals Abstriche zu machen.

2. Die Gewissenslehre des Thomas von Aquin – ein Meilenstein in der Geschichte von Recht und Ethik

Es ist allerdings kaum vorstellbar, dass ein solches Urteil ohne die lange gedankliche Vorarbeit der katholischen Moraltheologie zum Thema „Gewissen“ in dieser Form zustande gekommen wäre. Der Respekt vor der Entscheidung eines Menschen,

der seinem Gewissen folgt, die Anerkennung seiner Dignität, ist allerdings scharf zu unterscheiden von der ethischen Beurteilung seines objektiven Handelns. Warum diese Differenzierung berechtigt ist, lässt am besten ein Blick in die Geschichte der Moralthologie erkennen.

Ein theologischer Meilenstein ist die Gewissenslehre des Thomas von Aquin, in der jene Unterscheidung der zwei Bewusstseins Ebenen entfaltet wurde, die bis heute den Stoff für eine nicht endende Diskussion liefert. Im Unterschied zu Augustinus, der die Vorstellung vertrat, im Gewissen spreche Gott selbst unmittelbar zum Menschen, mit anderen Worten, das Gewissen sei praktisch identisch mit der Stimme Gottes, verstand Thomas das Gewissen als eine natürliche Anlage im Menschen. Er knüpfte mit seiner Gewissenslehre wieder an die Position des Apostels Paulus an, wie dieser sie in Röm 2,15 vortrug. Dort definierte Paulus das Gewissen als ein Anthropologikum, als die allen Menschen gemeinsame Verbindlichkeitsinstanz des Ethischen.

Thomas von Aquin baute in der christlichen Theologie die paulinischen Ansätze weiter aus und entfaltete eine systematische Gewissenslehre, deren Bedeutung bis heute geblieben ist. Zugleich trug er entscheidend zur Klärung einer Kontroverse bei, die schon eine lange Vorgeschichte hatte. Inhaltlich ging es dabei um die Frage, in welchem Maße das Gewissen den einzelnen in seiner Entscheidung bindet, selbst wenn es irrt⁸. Der bereits genannte Peter Abaelard hatte zu diesem Problem eine radikal subjektivistische Lehrmeinung entwickelt; denn er ging soweit zu behaupten, die Henker Christi sowie die Verfolger des Stephanus seien aufgrund ihrer Unwissenheit frei von Schuld geblieben, sie hätten erst dann wirklich gesündigt, wenn sie den Herrn und seine Jünger nicht getötet hätten, obwohl es ihnen ihr Gewissen befohl. Diese Beispiele provozierten die religiösen Gefühle der Zeitgenossen auf das heftigste, so dass die Gegenreaktion, die Betonung des streng objektivistischen Gesetzesstandpunkts, nicht lange auf sich warten ließ. Petrus Lombardus vertrat die strikte Gegenposition und lehrte, im Konfliktfall müsse das Gewissen grundsätzlich und immer dem Gesetz weichen. Er schreckte nicht einmal davor zurück, Zweifelnden den Ungehorsam gegen ihr eigenes Gewissen anzuraten.

Dieser Auffassung widersprach Thomas von Aquin mit Entschiedenheit. Sein Urteil bestimmt bis heute die ausdrückliche Lehre der Moralthologie: Der Grundsatz, dass das Gewissen letztverpflichtende Instanz ist, ist auch dann gültig, wenn sich ein Mensch aus einem Irrtum heraus entscheidet, aber zutiefst überzeugt ist, gerade so und nicht anders handeln zu müssen. In jedem Fall ist es also sittlich gut, seinem Gewissen zu folgen, während es umgekehrt immer böse ist, gegen sein Gewissen zu handeln. Thomas von Aquin bemerkte dazu: "Jede Entscheidung, die von der überzeugten Erkenntnis abweicht, gleichgültig ob diese richtig oder irrig ist, ist immer sittlich böse."⁹

Die Auskunft des Aquinaten ist also unmissverständlich und eindeutig: Das Gewissen – auch das irrende – bindet den Einzelnen immer und unbedingt. Es sündigt vielmehr der, der *gegen* sein Gewissen handelt, auch wenn er, objektiv betrachtet, das sittlich

Richtige tut.¹⁰ Er selbst hätte sich nämlich entschieden, das aus seiner Sicht Böse zu tun und das aus seiner Sicht Gute zu vermeiden.

Es ist überflüssig zu betonen, dass hiermit nicht ein willkürlich und nach eigenem Gutdünken urteilendes Gewissen gutgeheißen wird, sondern nur eine solche Gewissensentscheidung als gut anerkannt wird, die nach sorgfältiger Prüfung getroffen wurde. Nur in diesem Falle, wenn trotz eigener und fremder Korrekturversuche der Einzelne bei seiner von der Norm abweichenden Überzeugung bleibt, ist es berechtigt, von einem unüberwindbar irrenden Gewissen zu sprechen, das den Menschen von jeder Schuld freispricht.

Damit stellt sich natürlich die Frage, wie denn überhaupt der Mensch in einer Gewissensentscheidung irren kann. Thomas von Aquin hat eine zur Klärung dieser Frage äußerst hilfreiche Antwort gegeben, indem er grundsätzlich zwischen zwei Ebenen des Gewissens unterschied: 1. Das Gewissen als *natürliche Anlage* (das *Urgewissen*, lat. synderesis); 2. Das Gewissen im *konkreten Urteil* bzw. der Gewissensspruch (das *Situationsgewissen*, lat. conscientia).¹¹

Die Berechtigung dieser Unterscheidung leuchtet unmittelbar ein, wenn man die Funktionen des Gewissens im Alltagsleben beschreiben will. Jeder Mensch sieht sich immer wieder vor Entscheidungen gestellt, in denen er sich nicht nur zwischen nützlichen oder schädlichen, vorteilhaften oder nachteiligen Möglichkeiten entscheiden muss, sondern grundsätzlich vor die Wahl zwischen Gut und Böse gestellt wird. In dieser Situation meldet sich das Gewissen als eine Stimme, die dazu auffordert, sich hier und jetzt für das geforderte Gute zu entscheiden. Diese innere Stimme existiert in jedem Menschen. Sie ist Teil seiner selbst.

Allerdings genügt es nicht, wenn das Gewissen auf der Ebene des *Urgewissens* nur prinzipiell um die grundsätzliche und unaufhebbare Differenz zwischen Gut und Böse weiß. In der konkreten Entscheidungssituation muss darüber hinaus auf einer zweiten Ebene nämlich auch die Frage beantwortet werden, welche Handlungsmöglichkeit nun tatsächlich die richtige ist, um das Gute zu verwirklichen. Hier tritt das Gewissen in seinem konkreten Urteil als Situationsgewissen auf den Plan, in dem die Vernunft die verschiedenen Alternativen, die sich dem Handelnden bieten, ihrem Urteil unterwirft. Falls es auf die Zukunft bezogen ist und ein noch vorausliegendes Handeln betrifft, kann es entweder die Form eines zuratenden oder abratenden Gewissensurteils annehmen. Falls es sich jedoch auf die Vergangenheit und ein bereits begangenes Handeln richtet, nimmt es dagegen die Form eines billigenden oder missbilligenden (anklagenden) Gewissensurteils an.

Auf dieser Ebene kann es nun auch zu Irrtümern kommen. Kurz gesagt: Während das Urgewissen (Gewissensanlage) unfehlbar und absolut verbindlich ist, ist das Situationsgewissen (Gewissensspruch) möglicherweise fehlbar und kann irren, weil es mit Hilfe der Vernunft das allgemeine Prinzip (das Gute tun, das Böse lassen) auf den Einzelfall anwendet. Ungeachtet dessen gilt der Grundsatz, dass jemand

8 Vgl. P. Fonk, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer u. a. 2004, 94–99.

9 Thomas v. Aquin, Summa theologica, II/I, Quaestio 19, Art. 5.

10 De veritate 17,4: „Quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem Dei non observandi; unde moraliter peccat.“

11 P. Fonk, Das Gewissen. Was es ist – wie es wirkt – wie weit es bindet, Kevelaer u. a. 2004, 115.

auch dann, wenn er auf der zweiten Ebene unwissentlich irrt, in seinem Gewissen aufgrund der ersten Ebene unbedingt verpflichtet ist, das zu tun, was er persönlich als gut erkannt hat – sei es objektiv richtig oder falsch¹².

Die Irrtumsmöglichkeit des Gewissens bezieht Thomas also nur auf die einzelnen Anwendungsvorgänge, in denen sich sein Urteil auf die Frage richtet, welche von zwei oder mehreren zur Wahl stehenden Handlungsmöglichkeiten das in diesem Fall zu tuende Gute oder das zu vermeidende Böse sei.

Der Irrtum kann verschiedene Ursachen haben. Oft lassen sie sich durch wohlmeinende Korrektur oder Belehrung beheben. Was aber, wenn dieser Fall nicht eintritt, wenn trotz aller Korrekturversuche, trotz eigenen oder fremden Bemühens der Einzelne von seiner abweichenden Gewissensorientierung nicht loskommt? Gibt in dieser Situation, die dem klassischen Fall des unüberwindlich aber schuldlos irrenden Gewissens entspricht, das Gesetz oder das Gewissen den Ausschlag?

Im Fall Daschner fiel die Entscheidung eindeutig aus: Der Frankfurter Polizeivizepräsident hatte sich entschieden, seinem Gewissen zu folgen – in Kenntnis der Rechtslage und in vollem Bewusstsein, damit gegen eine geltende Rechtsnorm zu verstoßen. Für diesen Fall hat die katholische Moraltheologie den – zugeben nicht besonders glücklichen – Begriff des *unüberwindbar irrenden Gewissens* gebildet. Es handelt sich also nicht um einen *Tatsachenirrtum* (error facti), sondern um eine *bewusst normabweichende Entscheidung* (error iuris), für die der Betreffende dann freilich auch die Konsequenzen auf sich zu nehmen bereit sein muss.

Thomas begibt sich in seiner Gewissenslehre auf eine Gratwanderung. Der Absturz in den neuzeitlichen Subjektivismus, die Preisgabe allgemein tragender und verbindlicher Wertüberzeugungen, scheint sich anzukündigen. Dass es nicht dazu kommt, ist vor allem der scharfen Unterscheidung zu verdanken, die Thomas selbst vornimmt, um dieser Gefahr nicht zu erliegen.

In S. theol. I-II q 19 a 5 legt er sich das Problem vor, ob man auch dem irrenden Gewissen folgen müsse¹³. Diese Frage hat er mit Ja beantwortet. Der Einzelne muss seinem Gewissen folgen und bleibt dabei frei von Sünde.

Der von den Deutschen Bischöfen herausgegebene „Katholische Erwachsenen-Katechismus“ greift diese Überlegungen, die auf dem Boden der langen moral-theologischen Tradition weiterentwickelt wurden, wieder auf und fasst sie aus der Perspektive unserer Zeit noch einmal zusammen:

„In seiner Verpflichtung, sich zu dem zu entscheiden, was er hier und jetzt als verbindlich erkannt hat, kann der Mensch nicht irren. ... Einen Irrtum kann es allerdings darüber geben, ob das, was einer als hier und jetzt verpflichtend erkannt hat, der Gesamtwirklichkeit entspricht. Da das Gewissen in der konkreten Situation oft nicht in der Lage ist, sein Urteil immer neu zu überprüfen, ist es richtig, dem jeweiligen Gewissensspruch zu folgen, selbst wenn in der Erkenntnis ein Irrtum vorliegt. Auch der im Gewissen Irrende steht vor Gott. Mehr als das redliche Suchen nach Wahrheit

und Einsicht und mehr als das gewissenhafte Urteil über das, was hier und jetzt als persönlich verbindlich eingesehen wird, kann nicht erreicht werden. Daher behält auch das unüberwindbar irrende Gewissen seine Würde“¹⁴.

Allerdings greifen diese Worte nur das Ergebnis der ersten Frage auf, mit der sich Thomas auseinandergesetzt hat.

Denn in Art. 6 derselben Quaestio formuliert er dazu die weitere Frage, ob es genüge, seinem Gewissen zu folgen, um sittlich gut zu handeln.

Hier aber lautet die Antwort des Aquinaten: Nein.

Weil das Gewissen irren kann, ist die Handlung, die dem Gewissensurteil folgt, nicht eo ipso schon gut¹⁵.

Dieser differenzierten Unterscheidung ist das Frankfurter OLG der Sache nach in vollem Umfang gefolgt: Respekt vor der Gewissenentscheidung Wolfgang Daschners, zugleich eine scharfe Missbilligung der Rettungsfolter als Methode zur Erzwingung eines Geständnisses.

Deshalb kommt auch eine staatliche Rechtsordnung, die das Gewissen achtet und seine Unverletzlichkeit garantiert, nicht daran vorbei, die unüberschreitbaren Grenzen der Gewissensbetätigung abzustecken. Die einprägsame Kurzformel, mit der das Bundesverfassungsgericht die Freiheit der Kunst definiert hat, trifft auch für die Gewissensfreiheit zu: Sie gilt zwar *vorbehaltlos*, aber nicht *schrankenlos*. Die Grenzen sind dort erreicht, wo die elementaren und letzten Zwecke des modernen Staates unmittelbar bedroht sind: der innere Frieden, der Bestand des Staates und die Möglichkeit seiner Sicherung nach außen, die Sicherung von Leben und Freiheit der Person, die unbedingt zu schützenden Rechte der Einzelnen. Wer vom Staat unbedingte Achtung der Gewissensfreiheit verlangt, muss auch seinerseits die Rechte und die Freiheit der anderen respektieren.

In dieselbe Richtung weisen auch die einschlägigen Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils, das einerseits die Freiheit der Gewissensentscheidung mit lehramtlicher Autorität bekräftigt¹⁶, andererseits aber auch mit aller Deutlichkeit feststellt, dass die Berufung auf Freiheit und Gewissensfreiheit an Grenzen stößt. Diese sind dann erreicht, wenn beispielsweise sittliche Grundwerte in Frage gestellt werden oder die freiheitlich-demokratische Verfassungsordnung bedroht wird; allgemein gesagt: wenn jemand in die Rechte anderer eingreift oder ihnen gar Schaden zufügt. So verdeutlicht der 2. Band des Katholischen ErwachsenenKatechismus noch einmal die Lehre der Kirche in dieser Frage:

„Eindeutig gemeinschaftszerstörende Handlungen haben mit dem Recht auf Gewissensfreiheit nichts zu tun. Für Terrorismus, Mord, Abtreibung, Raub und

¹² Vgl. S. Ernst/Ä. Engel, Grundkurs christliche Ethik. Werkbuch für Schule, Gemeinde und Erwachsenenbildung, München 1998, 83.

¹³ Ebd.: „... ,utrum conscientia errans obliget.“

¹⁴ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer ErwachsenenKatechismus Bd. 2, Leben aus dem Glauben, Bonn 1995, 131.

¹⁵ S. theol. I-II q 19 a 6: „Sed ad hoc quod sit bonum, requiritur quod utroque modo sit bonum.“

¹⁶ Vgl. Vaticanum II, Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ Nr. 16, 17 u. 50.

Diebstahl, Kindesmisshandlung, Vergewaltigung, Folterung und Rauschgifthandel kann es keine Berufung auf die Gewissensfreiheit geben.“¹⁷

Kurz: Als objektiver Rechtfertigungsgrund kann die Berufung auf das Gewissen dann nicht mehr gelten, wenn fundamentale Menschenrechte oder die den Menschenrechten zugrunde liegende Menschenwürde als Bedingung ihrer Möglichkeit zur Disposition gestellt werden.

3. Menschenwürde – ein voraussetzungsreicher und zugleich transzendenzoffener Begriff

Mit der Menschenwürde ist ein letzter entscheidender Begriff ins Spiel gebracht. Denn in der Verkündung des Urteils im Verfahren gegen Daschner und Ennigkeit zitierte die Richterin den wichtigsten Satz des bundesdeutschen Grundgesetzes: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen, ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ (Art. 1 GG). Eindringlich erinnerte sie an die Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes unter dem Eindruck der damals gerade erst beendeten Gräueltaten des Nationalsozialismus. Eine Lehre aus diesem Kapitel deutscher Geschichte müssten Polizei und Justiz für immer im Gedächtnis bewahren: Niemals mehr soll es wie bei den Nazis vorkommen, dass Menschen nur als Träger von Wissen betrachtet werden, das der Staat gewaltsam aus ihnen heraus pressen darf.

Aus der Sicht einer Rechtslogik ist es die Menschenwürde, welche Menschenrechte und Grundrechte erst begründet. Sie setzt dem Staat eine Schranke, die noch über die Grundrechte hinaus reicht, und ist ihrerseits vor jeder staatlichen Disposition geschützt. Die Würdenorm enthält das Menschenbild der Verfassung, demzufolge der Mensch Person ist. Sie enthält weiterhin die Grundvoraussetzung der freiheitlichen Ordnung, dass, anders als in totalitären Systemen, der Staat für den Menschen da ist. Es fällt aber auf, dass das Begriffsumfeld der Menschenwürde gekennzeichnet ist durch Begriffe, die allesamt mit der Vorsilbe „un-“ beginnen: unantastbar, unteilbar, unverwundbar.¹⁸ Gleichzeitig tritt der Begriff der Menschenwürde mit einem absoluten Anspruch auf. Was allerdings offen bleibt ist die Frage, woher pluralistische, postmetaphysische Gesellschaften das Absolute nehmen sollen, ohne es von woanders her zu stehlen, milder gesagt: zu erborgen? Angesichts der tiefen Verunsicherung des heutigen Menschen über das, was er ist und wie er sein soll, die Jürgen Habermas als typisches Phänomen der säkularisierten Gesellschaften diagnostiziert, drängt sich doch die Vermutung auf, dass die Berufung auf die Würde des Menschen von den religiös bestimmten Grundlagen unserer Kultur zehrt, gleichgültig, ob dies eingestanden wird oder nicht.

Ein Streifzug durch die Geschichte des Begriffs zeigt stoische und christliche, humanistische und aufklärerische Bestimmungen von Menschenwürde. Auf den ersten Blick

17 Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), *Katholischer Erwachsenenkatechismus* Bd. 2, *Leben aus dem Glauben*, Bonn 1995, 143.

18 Vgl. H. Ottmann, *Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglos anerkannten Begriff*, in: J. Beaufort/P. Prechtl, *Rationalität und Prärationalität* (FS Alfred Schöpfl) Würzburg 1998, 167–181, 168.

scheinen diese gar nicht so unterschiedlich zu sein. Das Bundesverfassungsgericht war der Meinung, man könne sich allein auf eine dieser Bestimmungen von Menschenwürde, nämlich die kantische, stützen. „Was einen Preis hat“, so die vermutlich einflussreichste Definition von Menschenwürde, die Kant in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ entwickelte, „an dessen Stelle kann etwas anderes, ein Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“¹⁹

Der Jurist Günter Dürig, der mit seiner führenden Kommentierung des Grundgesetzes – zusammen mit Roman Herzog und Theodor Maunz – prägenden Einfluss auf das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland gewann, hat unter Berufung auf das von Kant ausgesprochene Instrumentalisierungsverbot²⁰ die so genannte Objektformel gebildet, die auch in die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts eingegangen ist. Die Objektformel „füllt den Begriff der Menschenwürde von der Verletzung her mit Inhalt.“²¹ Diese werde verletzt, „wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.“²² Anders formuliert schützt Art. 1 Abs. 1 GG den Menschen davor, „dass er durch den Staat oder durch seine Mitbürger als bloßes Objekt, das unter vollständiger Verfügung eines anderen Menschen steht, als Nummer eines Kollektivs, als Rädchen im Räderwerk behandelt und dass ihm damit jede eigene geistig-moralische oder gar physische Existenz genommen wird.“²³

Eingefleischte Kantianer mag diese Kantexegese erfreuen. Alle Nicht-Kantianer aber beschleicht der Verdacht, die Moralphilosophie des Königsbergers bleibe in wesentlichen Punkten zu abstrakt, formal oder für beliebige Inhalte offen.²⁴ Es ist in der Tat schwierig, Kant zum Kirchenvater in Fragen der Menschenwürde erheben zu wollen. Fatalerweise war Kant nämlich ein dezidierter Verfechter der Todesstrafe und hätte vermutlich keine Bedenken gehabt, die Hinrichtung Magnus Gäfens zum Zweck der Abschreckung oder als Sühne für das Leben Jakob von Metzlers zu empfehlen.

Der Schwachpunkt der kantischen Auffassung von Menschenwürde liegt nämlich darin, dass sie an Autonomie, Selbstbewusstsein, Moralität und Vernunft, kurz: an Leistungen des Menschen zurückgebunden bleibt. Wenn Würde aber auf Leistungen oder auch nur auf die Potenz, solche Leistungen zu erbringen, gegründet wird, kommt sie nicht allen Menschen in gleicher Weise zu. Es gäbe dann eine Menschenwürde erster, zweiter und auch dritter Stufe. Unschwer ist zu erkennen, auf welcher Stufe der Würdeskala dann beispielsweise ein geistig behinderter Mensch oder gar ein

19 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), AA IV, 434.

20 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS), AA Bd. IV, 429: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

21 M. Herdegen, in: Th. Maunz/ G. Dürig (Hg.): *Grundgesetz*, 53. Aufl. 2009, Art. 1 Abs. 1 Rn. 33.

22 G. Dürig, in: Th. Maunz/Ders. *Grundgesetz*, 1958, Art. 1 Rn. 28, 34.

23 Ch. Starck, in: H. von Mangoldt/F. Klein/Ders. (Hg.), *Das Bonner Grundgesetz*, 4. Aufl. 1999, Art. 1 Abs. 1 Rn. 16.

24 H. Dreier, in: Ders. (Hg.), *Grundgesetz-Kommentar*, 2. Aufl. 2004, Art. 1 Rn. 53.

Schwerverbrecher stünde. Eine Würde, die niemals zur Disposition gestellt werden kann und prinzipiell jedem Zugriff entzogen bleibt, lässt sich nur als eine dem Menschen verliehene Würde denken. Wenn aber Menschenwürde nur eine von anderen Menschen oder der Gesellschaft zuerkannte Würde wäre, gibt es keinen plausiblen Grund, warum sie nicht auch verwirkt oder von anderen wieder aberkannt werden könnte.

Um die absolute Unantastbarkeit der Menschenwürde sicher zu stellen, bleibt kein anderer Weg als der einer theologischen oder metaphysischen Argumentation. Menschenwürde ohne Transzendenz ist ein Begriff, den man nicht denken kann.²⁵

Dieses Verständnis passt durchaus in den Kontext pluralistischer demokratischer Gesellschaften. Mehr noch: er ist sogar unverzichtbar, wenn man die Fundamente des demokratischen Verfassungsstaates vor Aushöhlung schützen will. Die Funktion des Menschenwürdeartikels in Art. 1 des Grundgesetzes steht demnach in Analogie zu den Anrufungen Gottes in den Präambeln. Die Erfahrungen des Dritten Reiches waren für die Väter des Grundgesetzes entscheidender Anlass, die Selbstbeschränkung des Verfassungsgebers nachhaltig zu bekunden. Der Verfassungsgeber ist eben nicht höchster Souverän und unumschränkte Allmacht, sondern bekennt sich zu den Grenzen menschlicher Macht und Entscheidung. In dieser Sicht können sich auch die Vielzahl der Konfessionen und Weltanschauungen in unserer Gesellschaft noch wieder finden.

Versteht man den Begriff der Menschenwürde so, dann bringt er auch zum Ausdruck, dass der Mensch ein Wesen ist, das vor sich selber geschützt werden muss. Wer der Meinung ist, Menschenwürde in diesem Sinne enthalte ein Zuviel an Anspruch für säkularisierte Gesellschaften, wird es schwer haben, einen Schutzraum der Humanität aufzuzeigen, der prinzipiell die Autonomie und Verfügungsgewalt der Subjekte übersteigt. Wo das Fenster zur Transzendenz verschlossen wird, löst sich der Begriff der Menschenwürde auf. Menschenwürde ist aber auch in dem noch zu sehen, was die spezifische Unvollkommenheit des Menschen ausmacht. Sie darf auch die Bereiche der Schuld und des Versagens nicht ausblenden. Deshalb umfasst sie sowohl die Opfer als auch die Täter. Ein solcher Begriff von Menschenwürde aber ist ohne seinen Transzendenzbezug nicht zu haben.

Hier ist die theologische Ethik gefordert. Sie weiß um die Gratwanderung zwischen der Respektierung normabweichender Gewissensentscheidungen im Einzelfall und der Legitimation einer niemals gut zu heißenden machiavellistischen Erfolgsmoral. Erst der theologische Rückgriff auf den Ursprungsort der Menschenwürde, der sie im Spannungsfeld von Schöpfung, Sünde und Erlösung deutet, kann den Menschen auf dieser Gratwanderung vor dem Absturz in die Unmenschlichkeit bewahren. Vielleicht bezieht das „alte Europa“ größere Lebenskraft aus seinen christlichen Wurzeln, als manche behaupten oder zu ratifizieren bereit sind. Das Urteil gegen Wolfgang Daschner deutet zumindest darauf hin.

25 Vgl. H. Ottmann, Die Würde des Menschen. Fragen zu einem fraglos anerkannten Begriff, in: J. Beaufort/P. Prechtl, Rationalität und Prärationalität (FS Alfred Schöpf) Würzburg 1998, 167–181, 176–179.

Professor Dr. Isidor Baumgartner

Christliche Caritas als Prägekraft europäischer Kultur

1. Das Christentum – Wurzel oder Fremdkörper der europäischen Kultur?

Bekanntlich ist der langwierige Weg zu einer europäischen Verfassung vorerst gescheitert. Damit wurde auch die Kontroverse hinfällig, ob die Präambel des Verfassungstextes explizit einen Bezug zur christlichen Tradition und ihrem Gottesbild als einer fundamentalen Wurzel europäischer Kultur und Identität enthalten soll.¹ Als Argumente für die Ablehnung wurden damals u. a. ins Feld geführt, Europa sei heute multireligiös, seine demokratische Kultur basiere auf Vernunft und Aufklärung. Diese hätten gerade gegen das Christentum erkämpft werden müssen. Sind Europa und seine heutige Kultur, so ist zu fragen, entgegen der nicht nur in konservativen Kreisen gepflegten Weltanschauung, doch nicht auf den drei Hügeln von Akropolis, Capitol und Golgotha erbaut? Muss das Christentum, weil angeblich unaufgeklärt und irrational, gar als europäischer Fremdkörper angesehen werden? Die Kontroverse um den Gottesbezug in der Präambel der europäischen Verfassung machte deutlich, dass mit dem politischen Projekt Europa die Frage nach seinen Wurzeln, seiner Geschichte, seiner Identität und Zukunft zur Diskussion steht. Ohne hier einer exklusiv christlichen Deutungshoheit das Wort zu sprechen, erscheint es angesichts der ideologisch imprägnierten Geschichtshermeneutik, das Christentum sei eher ein Fremdkörper² als eine Wurzel im aufgeklärten Europa, angebracht, an die starke christliche Signatur zu erinnern, die der europäischen Kultur innewohnt. Eine solche Signatur verbindet sich mit der Caritas, als dem Wesenskern christlicher Praxis. Was damit gemeint ist, gilt es näher zu klären.

2. Die handlungsleitende Logik christlicher Caritas

Caritas, so kann man definieren, bildet die Tatsprache des Evangeliums und bezeichnet eine Praxis von Christen in der Nachfolge Jesu, die auf das Mensch-sein-können des ausgegrenzten und gefährdeten Anderen zielt. Solche Praxis geschieht sowohl als unmittelbares Helfen (Barmherzigkeit) als auch im gesellschaftspolitischen Eintreten für menschenwürdige Lebensbedingungen (Gerechtigkeit). Solche Caritas gilt als Zeichen der Nähe Gottes und ist grundlegend und wesentlich für die Verwirklichung des Christlichen. Spezifische Handlungslogiken, die aus den biblischen Vorgaben und den Erfahrungen von 2000 Jahren Christentumsgeschichte inspiriert sind, kennzeichnen gute Caritas, deren Prägekraft für die europäische Kultur man eigentlich nicht ernsthaft bestreiten kann. Zu erinnern ist hier an Leitlinien, die –

1 Hingewiesen wird im nicht in Kraft getretenen „Vertrag über eine Verfassung für Europa“ (2004) auf das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas, aus dem sich die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte entwickelt haben“.

2 Vgl. dazu: Schönborn, Christoph, Fremdkörper oder Wurzel? Das Christentum und seine Bedeutung für Europa, in: IKaZ 40 (2011), 366–380.

wenn auch oft überlagert, verschüttet und vergessen – doch der europäischen Kultur latent und manifest bis zum heutigen Tag eingeschrieben sind.

(1) Die Person ist heilig!

Der Wert der Person hat im christlichen Reflexionshorizont einen sakralen Charakter. Die zeitlose Bildsprache im Buch Genesis spricht davon, dass der Mensch göttlichen Atem und das Bild Gottes an sich trage. Unabhängig davon, ob man den christlichen Plausibilitätsrahmen teilt, wird man anerkennen, dass sich kaum größer vom Menschen denken lässt und dass diese sakrale Zuschreibung, der Mensch ist Gottes Bild, eine Basis bietet, Menschenwürde zu begründen. „Der Mensch muss uns heilig sein!“, so der Tenor weit über den religiösen Raum hinaus³. Daraufhin, und nicht zuerst und allein auf einzelne menschliche Fähigkeiten und Funktionen hin, orientiert sich das Helfen der Caritas. Es zielt darauf, den Anderen in seiner elementaren Sakralität und „Heiligkeit“, in seiner Würde als Person anzuerkennen, gerade dann, wenn sie missachtet, vergessen und mit Füßen getreten wird. Dieses Bild vom Menschen und die darin verankerte Praxis der Solidarität und Gerechtigkeit hat die christliche Caritas der europäischen Kultur immer wieder angeboten, das bietet sie ihr auch heute an.

(2) Alle Menschen sind gleichwertig!

Die zweite Leitlinie schließt daran an. Sie universalisiert den Gedanken der Sakralität der Person: Alle Menschen haben als gleichwertig zu gelten! Diese Maxime, auch wenn sie im Laufe der Geschichte immer wieder dem Vergessen und der Deformation abgerungen werden musste, entfaltete bereits in den Anfängen des Christentums eine enorme Anziehungskraft. Es waren nicht die prunkvollen Gottesdienste, die hochfliegenden theologischen Gedankengebäude, die dem Christentum den Zutritt in die antike Gesellschaft eröffneten. Dies bewirkten die Suppenküchen, die Armenspeisungen und vor allem die gelebte Überzeugung von der Gleichwertigkeit aller Menschen und damit von der Einheit der Menschheit. Was Paulus behauptete, übte offensichtlich eine ungeheure Faszination auf die Ausgebeuteten und Versklavten aus: Unter Christen, so sagt er, „gibt es nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde oder Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles in allen“ (Kol 3, 10–11). Max Horkheimer sah in dieser Überzeugung von der Einheit der Menschheit einen der bedeutsamsten Beiträge der jüdisch-christlichen Tradition für die Entwicklung der europäischen Kultur.⁴

(3) Person vor Institution!

Eine dritte Leitlinie ist kennzeichnend für die christliche Caritas: Person vor Institution! Im wegweisenden Text „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils⁵ heißt es dazu prägnant: „Wurzelgrund ..., Träger und Ziel aller gesellschaftlichen

Institutionen ist und muss ... sein die menschliche Person ...“ Hier wird eine ganz klare Zuordnung vorgenommen: Der Mensch hat Vorrang vor der Institution. Er darf niemals für Zwecke der Institution geopfert, niemals Mittel zum Zweck und damit zum Objekt gemacht werden. Hier trifft sich die christliche Logik mit dem Kantschen kategorischen Imperativ. Ziel aller sozialen Organisationen, Einrichtungen und Systeme wie Staat, Kirche, Kommune, Schule, Universität, Gewerkschaften, Verbände, Betriebe, Institutionen wie Wirtschaft, Gesundheits-, Sozial-, und Bildungswesen sind nicht sie selbst, auch nicht der ökonomische Gewinn oder die öffentliche Medienpräsenz, auch nicht der gesellschaftliche Nutzen, sondern einzig und allein, dass Menschen sich in ihrer Personalität entfalten können. Die eigentliche Qualitätsfrage jeder Institution, jeder Regierung oder Kirchenleitung lautet von daher: Wie dienen sie dem Menschen? Tragen sie zu seinem Personsein in Freiheit und Würde bei?

Henri Boulad formuliert diesen Grundsatz der Caritas prägnant auf die Kirche hin:

„Vergessen wir die Hauptsache nicht!

Das Ziel ist der Mensch!

Das Ziel der Religion ist nicht die Religion.

Das Ziel des Evangeliums ist nicht das Evangelium.

Das Ziel des Christentums ist nicht das Christentum.

Das Ziel der Kirche ist nicht die Kirche.

(Das Ziel der Caritas ist nicht die Caritas.)

Das Ziel ist der Mensch,

der seit der Inkarnation geheiligte Mensch.“⁶

Dass man bei der Vertuschung der Fälle von sexuellem Missbrauch in der Kirche das öffentliche Ansehen der Kirche vor das Leid der Opfer stellte, macht sie caritas-theologisch deshalb so skandalös, weil man hier diese fundamentale christliche Handlungsnorm – „Person vor Institution!“ – sträflich missachtet hat.

(4) Zum Menschsein gehört Mitverantwortung für den Anderen durch solidarisches Helfen!

Bei dieser Leitlinie geht es mit den Worten der Bibel um „Barmherzigkeit“. Der deutsche Leib nahe Begriff „Herz“ hat im griechischen Text eine Entsprechung. Im Gleichnis vom „barmherzigen“ Samariter (Lk 10,25–37) und vom „barmherzigen“ Vater (Lk 15,11–32, die Jesu Praxis widerspiegeln, taucht beide Male die Verbform „εσπλαγνίσθη“ auf. Sie kommt vom Substantiv „τά σπλάγνα – die Eingeweide“. Barmherzigkeit bedeutet also zunächst ein Wahrnehmen und Handeln „aus dem Bauch heraus“, weil einem die Not des Anderen „an die Nieren geht“ und „in die Magengrube schlägt“.

- Christliches Helfen meint folglich ein spontanes Helfen ohne Wenn und Aber, ohne Eigeninteressen, Hintergedanken und Vorbedingungen, Ausdruck elementarer, instinktiver Mitmenschlichkeit. Da soll nichts bewiesen, niemand für

³ Vgl. Joas, Hans, Der Mensch muss uns heilig sein, in: Die Zeit 52/2010 (22.12.2010), 49f.

⁴ Vgl. Schönborn, Christoph, Fremdkörper oder Wurzel? Das Christentum und seine Bedeutung für Europa, in: IKaZ 40 (2011), 366–380, hier: 371.

⁵ Zweites Vatikanisches Konzil: Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute – Gaudium et spes (GS), zit. nach Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert, Kleines Konzilskompodium, Freiburg i. Br. 1966, 423–552, Art. 25.

⁶ Boulad, Henri, Mystische Erfahrung und soziales Engagement, Salzburg 1997, 117.

übergeordnete Zwecke vereinnahmt werden. Solches Helfen zielt nicht auf Bekehrung oder Rekrutierung von konformen Kirchenmitgliedern, sondern will Menschsein in Würde ermöglichen und sonst nichts.

- Christliches Helfen kennt keinen hoffnungslosen Fall. Solange man nur ein Leben im biologischen Sinne vor Augen hat und Hilfe nur mit dem begründen will, was biologisch funktional ist und medizinisch Wirkung zeitigt, werden einem schnell die Argumente ausgehen, warum man Menschen mit unheilbarer Erkrankung beistehen soll und warum es einen Sozialstaat braucht, der sich ökonomisch nicht rechnet.⁷
- Christliches Helfen deklariert eine von ökonomischen und kommerziellen Interessen freie Zone. Es geschieht gratis und ohne Rechnung.
- Christliches Helfen trägt subsidiäre Züge. Als Hilfe zur Selbsthilfe respektiert es die Bedürftigkeit, aber auch die Eigenverantwortung und Potentiale der Selbstsorge des Anderen.
- Christliches Helfen kann nur in symmetrischer Beziehungskultur auf gleicher Augenhöhe erfolgen. Nimmt man den heiligen Martin als Prototyp des diakonischen Helfers, dann müsste er – bildlich gesprochen – „vom hohen Ross“ heruntersteigen, absatteln und sich in „gleichstufiger“ Beziehung dem Bettler zuwenden. Bezeichnender Weise kennt die ursprüngliche Legende, wie sie Sulpicius Severus (396/97)⁸ im vierten Jahrhundert erzählt, kein Pferd. Auf's „hohe Ross“ kam der Heilige erst in der Ikonografie der späteren Jahrhunderte.⁹

(5) Die Mitverantwortung für den Anderen erfordert das Eintreten für menschenwürdige, gerechte Verhältnisse!

In Jesu heilend-befreiender Praxis fällt immer wieder die Verschränkung auf, wie in der Zuwendung zum konkreten Menschen in Armut und Bedrängnis zugleich jene angefragt werden, die für die krankmachenden Verhältnisse und entwürdigenden Strukturen mitverantwortlich sind. Jesus sieht seine Aufgabe darin, der Gerechtigkeit Gottes, dass jeder Mensch mit gleicher Würde begabt ist, zum Durchbruch zu verhelfen. Kirche und Christentum mussten dies in der Geschichte und müssen dies bis zum heutigen Tag mühsam lernen, auch in der Hinsicht, dass ihr Platz nicht an der Seite der Mächtigen, sondern der Armen ist.

⁷ Vgl. Theißen, Gerd, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Schäfer, Gerhard K. / Strohm, Theodor (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg 1998, 3. Aufl., 376–401, hier: 393.

⁸ Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Gerlinde Huber-Rebenich, Stuttgart 2010.

⁹ Vgl. Fürst, Walter, Gott begegnen im bedürftigen Menschen. Stilwandel und Sinnverlust christlicher Nächstenliebe – veranschaulicht an den ikonographischen Metamorphosen der Mantelteilung des Martin von Tours, in: Haslbeck, Barbara / Günter, Jörn (Hg.), *Wer hilft, wird ein anderer*. FS Isidor Baumgartner. Berlin 2006, 55–62.

(6) Option für die Armen!

Die aus dem Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und den Basisgemeinden stammende Losung der „Option für die Armen“ aktualisiert den biblischen Impuls der Gerechtigkeit in unsere Zeit. Im Gemeinsamen Wort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ aus dem Jahr 1997 heißt es dazu: „In der Perspektive einer christlichen Ethik muss darum alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt. Dabei zielt die biblische Option für die Armen darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen. Sie hält an, die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstandes leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben. Sie lenkt den Blick auf die Empfindungen der Menschen, auf Kränkungen und Demütigungen von Benachteiligten, auf das Unzumutbare, das Menschenunwürdige, auf strukturelle Ungerechtigkeit.“¹⁰

Die Option für die Armen und das Prinzip der Gerechtigkeit betreffen in unseren Breiten auch die Fragen nach einem menschenwürdigen Sozialstaat und einem sozialen Europa.

(7) Im Helfen und im Eintreten für Gerechtigkeit berühren sich Himmel und Erde!

Alles christliche Handeln, zumal die Option für den Anderen, wie sie in der Caritas leitend ist, erschöpft sich nicht in sich selbst. Es verweist zeichenhaft-symbolisch auf die große Option Gottes für den Menschen, ist Symbol, Sakrament für die nahe kommende und in die Zukunft hineinreichende, Hoffnung gebende Wirklichkeit Gottes selbst.

3. Caritas-Spuren in der europäischen Kulturgeschichte

Wie für alle Institutionen ist auch für die christliche Caritas die entscheidende Frage, wie das große Leitbild und seine Ideale in die Tat umgesetzt werden. Ist Caritas in der Geschichte der Kirche wirklich zur Tatsprache des Evangeliums, zum „fünften Evangelium“ geworden? Ob man diese Frage bejahen kann, hängt von zwei entscheidenden Kriterien ab, die der christlichen Caritas auf ihrem Weg zu den Menschen der jeweiligen Zeit von Anfang an mitgegeben sind. Sie finden sich beide im Kernsatz der sog. „Gerichtsrede“ (Mt 25,31–45), der als eine „Magna Charta“ der christlichen Caritas über die Jahrhunderte hinweg gilt: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 40).

Zum einen begegnet hier die zeichenhafte und sakramentale Dimension von Caritas, dass sie ein „Anders-Ort“ der Gottese Erfahrung und Christusbegegnung ist, ja im Armen sich Christus selbst offenbart, dem ich zum Nächsten werden soll. Diese

¹⁰ „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ – Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn 1997, 44f. Nr. 107.

„theologische“ Logik unterscheidet Caritas von sozialer Dienstleistung und stellt sie mit Gottesdienst und Liturgie auf eine Stufe.

Zum anderen kommt es hierbei auf das Verb „tun“ an, das zweimal in diesem Kernsatz vorkommt. Es unterstreicht, dass Caritas eine Angelegenheit der Tat und nicht der Lehre, der „Orthopraxis“ und nicht der „Orthodoxie“, also des rechten Tuns ist. Hinzukommt: Im griechischen Wortlaut steht hier der Begriff „ποιεῖν“. Er bezeichnet im Gegensatz zu „πράττειν“ („Praxis“) das kreative Tun, mit Phantasie und Inspiration neue Wege gehen, den Auftrag des Evangeliums der konkreten Person, ihrer Situation und Notlage angemessen, immer wieder neu verwirklichen.¹¹ Dieses Wort ermutigt, die je eigene, hier und jetzt geforderte Gestalt von Caritas zu suchen. Es gibt also nicht die ein für alle Mal passende, ultimative Form von Caritas. Sie braucht die je individuelle Begegnung von Person zu Person, aber auch den institutionellen Paradigmenwechsel, wenn bestimmte Formen der Verwirklichung sich überlebt haben und den gewandelten Lebenslagen und ihren Kontexten nicht mehr gerecht werden.

Es verwundert deshalb nicht, dass im Laufe ihrer Geschichte Caritas immer wieder neue Ausformungen erfahren hat, die durch die Nöte der jeweiligen Zeit gefordert und von deren Strukturen geprägt waren. Man erkannte, dass der diakonischen Praxis vom Evangelium her ein waches Gespür für die sich ändernden Verhältnisse von Armut und Bedrängnis und die Bereitschaft zu je neuen Wegen aufgegeben ist. Exemplarisch sei an einige solcher „poietischen“ Aufbrüche, an Paradigmenwechsel in der europäischen Caritas- und Kulturgeschichte, die häufig mit charismatischen Gründerpersönlichkeiten verbunden sind, erinnert:

- Eine syrische Kirchenordnung („Testamentum Domini“) aus dem fünften Jahrhundert bestimmte, dass der Diakon der wichtigste Ratgeber des Bischofs sein sollte. Zugleich habe neben dem Kirchengebäude immer auch ein Hospiz zu stehen, wo die Fremden beherbergt und Arme versorgt werden. Gottesdienst und Caritas gehören hier untrennbar zusammen.¹² Dies wurde nicht nur konzeptionell prägend, sondern hinterließ städtebauliche Spuren. Christliche Spitäler gehörten über Jahrhunderte hinweg zu jeder europäischen Stadt. Besonders eindrucksvoll ist es heute noch im sog. „Hotel Dieu“ im burgundischen Beaune zu bestaunen, wo der Krankensaal zum Kirchenraum gestaltet ist.
- Franz von Assisi ist zu vergegenwärtigen, der in der Begegnung mit einem Aussätzigen seine Bekehrung erfährt. Er wurde zum Begründer einer Armutsbewegung, deren Mitte das gelebte Evangelium in der Solidarität mit den Armen war.
- Elisabeth von Thüringen, mit ihren ungarischen Wurzeln eine europäische Lichtgestalt der Caritas, stellte ihr kurzes Leben – sie starb im Alter von 24 Jahren – ganz in den Dienst an den Armen.

11 Vgl. Baumgartner, Isidor, Auf der Suche nach einer überzeugenden Form der kirchlichen Diakonie, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg u. a. 2002, 221–234, hier: 222.

12 Vgl. Zerfaß, Rolf, Wenn Gott aufscheint in unseren Taten, in: Zulehner, Paul M., Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987, 95–106.

- Bartolomé de Las Casas (1484–1566) fand seinen Platz im neu entdeckten Amerika an der Seite der versklavten Indios und forderte ihre Menschenwürde und -rechte am spanischen Königshof ein.
- Johannes von Gott gründete im 16. Jahrhundert in Granada den Pflegeorden der „barmherzigen Brüder“, die in ihren Einrichtungen seine bis heute modernen Qualitätsgrundsätze umsetzten wie: „Jeder wird aufgenommen, ob Christ, Muslim oder Jude!“
- Vinzenz von Paul (1581–1660) und Luise von Marillac (1591–1660)¹³ sammelten Männer und Frauen um sich, die Kranke, Findel- und Waisenkinder, Greise und Geistesranke betreuten. Sie sprachen von den Kranken als ihren „Damen und Herren Kranken“.
- Der Augsburger Kaplan Dominikus Ringeisen (1834–1904) errichtete im säkularisierten Prämonstratenserstift Ursberg eine „Versorgungs- und Heilanstalt“ für Menschen mit Behinderungen, weil er die unerträglichen Zustände, in denen sie dahinvegetierten, nicht mehr mit ansehen konnte. Er führte einhart, bislang nicht praktizierte, aus dem Geist der christlichen Diakonie inspirierte Leitlinien ein: „Für unsere Kinder ist das Beste gut genug!“ „Zuerst kommt der Dienst an den Armen, dann der Gottesdienst!“ „Wer beschult werden kann, wird beschult!“ „Wer arbeiten kann, soll arbeiten!“¹⁴
- Im Zusammenhang der sozialen Frage des 18. und 19. Jahrhunderts formierte sich angesichts des bislang nicht gekannten Elends der Arbeitslosigkeit und Armut eine katholische Sozialbewegung, die sich der verbreiteten Proletarisierung der Industriearbeiterschaft stellte. Neue caritative Orden entstanden, in Elisabeth- und Vinzenzvereinen suchte man die Not zu lindern.
- 1848, als Karl Marx und Friedrich Engels ihr Kommunistisches Manifest veröffentlichten, trat Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) in seinen Mainzer Adventspredigten für die Sozialpflichtigkeit des Privateigentums ein.¹⁵
- Mit der Enzyklika „Rerum novarum“ (1891) eröffnete Papst Leo XIII. eine bis zum heutigen Tag herausragende kirchliche Sozialverkündigung, die neben dem unmittelbaren caritativen Helfen der Christen die Sorge um menschenwürdige, gerechte Verhältnisse in Europa und in der Welt in den Mittelpunkt rückte.
- Gleichzeitig wirkte im „Caritas-Frühling“ an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auch Lorenz Werthmann, ein Freiburger Priester. Er führte 1897 die bis dahin weitgehend unverbundenen katholischen Caritasvereine in Deutschland zusammen und gründete den Deutschen Caritasverband mit dem Ziel, Kräfte zu bündeln und noch wirkungsvoller vor allem den in den großen Städten der Verelendung preisgegebenen Menschen zu helfen.

13 Vgl. Häusler, Veronika, Mutig von Augenblick zu Augenblick. Louise von Marillac als Lebensbegleiterin, St. Ottilien 2010.

14 Vgl. Baumgartner, Isidor / Landersdorfer Anton (Hg.), Jeder Mensch ist kostbar. Dominikus Ringeisen (1835–1904) – ein Anwalt des Lebens, Passau 2004.

15 Er wurde vor ziemlich genau 200 Jahren, am 25. Dezember 1811 geboren und starb am 13. Juli 1877 in Burghausen.

4. Deformationen der Caritas in der europäischen Kulturgeschichte

Leider war und ist die Kirche nicht immer Caritaskirche, waren und sind die Christen nicht immer „Caritastäter“. Auch Versagen und Vergessen von Caritas sind der europäischen Kultur in erschreckender Weise eingeschrieben:

- Schon der Übergang des Christentums von der Minderheitsposition in eine Staatsreligion war Folge der Schlacht an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312, wo Christus und das Kreuz als blutiges Streitsymbol erhalten mussten, das Krieg und Tötung legitimierte und die Friedensbotschaft des Mannes am Kreuz in ihr Gegenteil verkehrte.¹⁶
- Mission ging oft genug einher mit Versklavung, Ausbeutung und Tötung.
- Die Inquisition brachte, um der vermeintlichen Wahrheit willen, tausende Menschen grausam zu Tode. Wie erschreckend, ja schizophoren verwoben die Hochkultur und die Abgründe der Caritas nicht selten waren, ist etwa ablesbar an einem Konrad von Magdeburg, der als Beichtvater und Seelenführer der hl. Elisabeth fungierte und zugleich mehrere hundert Ketzer der Inquisition und dem Scheiterhaufen überantwortete.
- Die Kreuzzüge entwickelten sich zu verheerenden Raubzügen mit Brandschatzung, Mord und Totschlag gegenüber Juden, Muslimen und orthodoxen Christen.
- Hexenverbrennungen waren Mord an wehrlosen, missliebigen Frauen.¹⁷
- Der Streit um den rechten christlichen Glauben wurde zum Auslöser jahrzehntelanger Religionskriege in Europa, bei der alle caritativen Prinzipien des Mannes aus Nazareth mit Füßen getreten wurden.
- Christlicher Antisemitismus lieferte einen fürchterlichen Nährboden für Judenpogrome bis hin zum Holocaust.
- Gegen alle Logik des Evangeliums versäumten es die Kirchen, in den komplexen Konfliktsituationen der französischen Revolution und der Aufklärung zum Mitgestalter des modernen Menschenrechtsdenkens zu werden, stattdessen verschanzte man sich 150 Jahre in anti-emanzipatorischen Positionen.¹⁸
- Es waren Christen auf beiden Seiten, die das 20. Jahrhundert mit zwei Weltkriegen, Genoziden aus rassistischem Ressentiment oder politischem Kalkül, mit Millionen Opfern zum finstersten Europas und der Menschheitsgeschichte machten.

16 Siehe dazu: Ries, Markus, Gewaltbereites Sprechen und Handeln im Namen Jesu Christi. Ein Blick in die Kirchengeschichte, in: zur debatte 6 (2003), 10–11.

17 Siehe u. a. Gruber, Hans-Günter, Hexenverfolgung und Inquisition. Zeit- und kirchengeschichtliche Verstehenszusammenhänge, in: Münchner Theologische Zeitschrift 41 (1990), 157–172.

18 Vgl. Heimbach-Steins, Marianne, Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche, in: Dies. (Hg.), Christliche Sozialethik, Regensburg 2004, Bd. 1, 165–186, hier: 181.

Und dennoch, auch in Anbetracht der monströsen Gewaltverstrickung und der Deformation des Christlichen, darf man nicht seine bedeutsamen Traditionen und Zeugnisse der Gewaltlosigkeit übersehen, die sich etwa mit der Armutsbewegung eines Franz von Assisi oder mit einem Maximilian Kolbe verbinden.

Neben dem sprachlos machenden „mysterium iniquitatis“ (Geheimnis des Bösen) und seiner blutigen Spur in der Christentumsgeschichte nimmt sich das innerkirchliche Vergessen der Caritas geradezu harmlos aus, hat aber doch letztlich zu der immer wieder erschreckenden Caritasferne der Christenheit beigetragen. Deshalb reicht es nicht, wenn in kirchlichen Verlautbarungen etwa im Zusammenhang des christlichen Antisemitismus, aber auch jüngst bei den Fällen von sexuellem Missbrauch und ihrer Vertuschung vom Versagen einzelner (Söhne und Töchter der Kirche) die Rede ist. Hier ist ein Bekenntnis zur Schuldverstrickung und Verantwortung der Kirche, des kirchlichen Systems insgesamt, seiner Strukturen und Logiken erforderlich.

Fragt man nach dem strukturellen Vergessen der Caritas¹⁹ heute, dann könnte man eine lange Liste aufzählen. Exemplarisch sei verwiesen auf drei Indizien:

Ein *sakramentalistisches Leitbild* erklärt den Zugang zum Heil nur über die Sakramente und setzt deshalb pastoral vorrangig auf Verkirchlichung und Sakramentenspendung. Caritas scheint dabei irrelevant.

Die ausschließliche Konzentration der Pastoral auf die *Gemeinde* (Kommunialismus) marginalisiert die Sorge um die Person in Not und Bedrängnis.

Wenn Sakramentalismus und Kommunialismus vorherrschen, kommt in der christlichen Praxis die Caritas zu kurz. Sie wird an die verbandlich organisierte Caritas und ihre Facheinrichtungen delegiert, und in den Gemeinden macht sich *Diakonievergessenheit* breit.

Die Diakonie-Vergessenheit der Pastoral spiegelt sich wider in der Diakonie-Vergessenheit der Theologie. Ihre Disziplinen sind auf Verkündigung, Liturgie und Gemeindeleitung bezogen. Caritaspraxis in Pastoral und Verband wird kaum reflektiert. Zum Ausdruck kommt die strukturelle Diakonievergessenheit der Theologie nicht zuletzt in der Tatsache, dass es bislang – von wenigen Ausnahmen abgesehen – keine nennenswerte Präsenz von Caritaswissenschaft in der Theologie gibt.

5. Caritas und Diakonie als Wegbereiter der europäischen Sozialstaatsmodelle

Zurück zur Caritas als Prägekraft der europäischen Kultur! Der kontrovers diskutierten These ist nachzugehen, ob und wie der moderne Sozialstaat deutscher und europäischer Prägung sich auch den Einflüssen christlicher Diakonie- und Caritastradition verdankt. Plakativ lässt sich die Entwicklung zum heutigen Sozialstaat²⁰ wie folgt skizzieren:

19 Vgl. Baumgartner, Isidor, Leitbilder, Grunddienste und Qualitätskriterien kirchlicher Praxis, in: Konferenz der bayerischen Pastoraltheologen (Hg.), Christliches Handeln. Kirchesein in der Welt von heute, München 2004, 55–78, hier: 62.

20 Vgl. zum Folgenden: Gabriel, Karl, Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen und Perspektiven, Berlin 2007, insbesondere 59–79.

In den alteuropäischen christentümlichen Gesellschaften spielten Glaube und Kirche die soziokulturell dominante Rolle. Sie wurden nicht in einem Gegensatz zu nicht-kirchlichen oder profanen Einrichtungen, als mit einer spezifischen Funktion versehen, wahrgenommen. Der Fürst, der Kaufmann, der Handwerker, der Bauer und die Dienstmagd verrichteten ihre Aufgabe als gottgewollten Auftrag, im Kontext der kirchlich-religiösen Einheitskultur, an ihrem von der sakralen ständischen Ordnung her vorgesehenen Platz. Ganz selbstverständlich entwickelte sich hier eine vielfältige kirchliche Wohltätigkeit in Form von Armenspeisungen, Hospizen, Hospitälern, Armenhäusern, getragen von Orden, Bruderschaften, Zünften, Pfarreien, Klöstern, Bischofssitzen, aber auch von Gutsherren, wohlhabenden Stadtbürgern oder Stiftungen.

Dieses traditionelle Muster der Caritas verlor jedoch im Zusammenhang der Modernisierungsschübe der Neuzeit (Industrialisierung, Kapitalisierung, Technisierung, Erosion der traditionellen Wertmuster und Lebensformen, Individualisierung, Pluralisierung) immer mehr an Bedeutung. Spätestens mit dem Durchbruch der industrie-kapitalistischen Moderne und der damit einhergehenden Pauperisierung und Proletarisierung weiten Teile der Bevölkerung, war die alte christentümliche Gesellschaft nicht mehr in der Lage, die allgemeine soziale Wohlfahrt zu sichern.

Als Alternativen der Wohlfahrtspflege entwickeln sich in den industrialisierten Ländern „je nach politischem Kräfteverhältnis von traditionalem Adel, liberalem Besitzbürgertum, sozialistischer Arbeiterschaft und kirchlich-konfessionellen Milieus und Traditionen“²¹ unterschiedliche Formen der sozialen Sicherung. Es kommt zur konfliktreichen Trennung und Differenzierung von Kirche und Staat, Politik, Religion, Wirtschaft und Öffentlichkeit, in deren Folge Wohlfahrtspflege neu auszuhandeln war. Zwei neue Akteure mit eigener Identität und Programmatik traten auf den Plan: der von Religion, Moral und Traditionen freie Markt und ein selbstbewusster, mit umfassenden Normierungs- und Gestaltungsansprüchen auftretender, säkularer Staat.

Die sich selbst als staatsfern und antinational verstehende katholische Kirche reagierte auf die neuen Verhältnisse zunächst mit Verweigerung und Zurückweisung. Man setzte in der praktischen Nothilfe auf eigene katholische Arbeiter- und Gesellenvereine (Adolph Kolping), Hilfsvereine auf Gegenseitigkeit, Genossenschaften, christliche Gewerkschaften und Verbände, die ein eigenes geschlossenes katholisches Milieu in den konfessionsverschiedenen Ländern Europas mitkonstituierten. Neben Caritasinitiativen in Krankenpflege und Kinderbetreuung, der Errichtung von Hospitälern, Krankenhäusern und Altenheimen, oft in Verbindung mit weiblichen Orden, Kongregationen, Elisabeth- und Vinzenzvereinen, aber auch mit Pfarreien ist der sog. „Sozialkatholizismus“²² dieser Zeit nicht zu übersehen.

Politisch engagierte Männer wie Franz Hitze (1851–1921), auf den die Gründung des sozialpolitisch ausgerichteten Volksvereins für das katholische Deutschland zurück-

21 Ebd., 65.

22 Vgl. Baumgartner, Alois, Entwicklungslinien des deutschen (Sozial-)Katholizismus, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik, Regensburg 2004, Bd. 1, 187–199.

ging, kämpften auf katholischer Seite dafür, die soziale Frage durch Sozialpolitik und Sozialstaatlichkeit zu lösen. Zusammen mit Georg von Hertling (1856–1922) plädierte Hitze für einen „sozialen Kapitalismus“, der die Marktkräfte zugunsten sozialer Belange zähmen sollte. Der Sozialkatholizismus hat, nicht zuletzt durch die Übernahme politischer Verantwortung in der Weimarer Zeit, wesentlich zur Entwicklung des modernen Sozialstaates, einschließlich des dualen Wohlfahrtssystems in Deutschland, beigetragen. Letztlich wurden hier die Anstöße gegeben, dass sich heute die katholische Kirche in Deutschland mitverantwortlich für die gesellschaftliche Wohlfahrtspflege sieht, daran in subsidiärer Weise mitwirkt und sich in den zivilgesellschaftlichen Diskursen zur Sozialpolitik zu Wort meldet. Nicht zuletzt dazu unterhält etwa der Deutsche Caritasverband, als Dachverband aller katholischen Caritasverbände, in Berlin und Brüssel eigene Büros.

6. Caritas und die Zukunft des europäischen Sozialstaats

In der religionssoziologischen Forschung werden die christlichen Konfessionen als Wegbereiter der Sozialstaatlichkeit in Europa – neben anderen Faktoren – immer mehr entdeckt und gewürdigt. Sie gaben offensichtlich von ihrer besonderen Caritas- und Diakonietradition her der staatlichen Wohlfahrtspflege eine je spezifische Prägung²³, ja eine „religiös-konfessionelle Tiefendimension“.²⁴

So finden sich beispielsweise in den skandinavischen Wohlfahrtsstaaten neben sozialdemokratischen Einflüssen vor allem evangelisch-lutherische Traditionen, nach denen primär dem Staat als „fürsorgliche Obrigkeit“ die Aufgabe der Daseinsvorsorge obliegt. In der Schweiz, den Niederlanden und in Großbritannien sind Wohlfahrtssysteme anzutreffen, die durch freikirchliche Einflüsse geprägt sind. Der freikirchlich-calvinistische Protestantismus setzt nicht auf den Staat, sondern weist vorrangig dem Individuum die Verantwortung für die soziale Sicherung zu. In katholisch geprägten Ländern wie Frankreich, Spanien, Portugal und Italien trifft man auf eine sozialetische Tradition, die nicht allein das Individuum oder den Staat in der Zuständigkeit für die soziale Fürsorge sieht, sondern auch die Familien. Soweit die laizistischen Gegenkräfte es zulassen, wird dort auch der Kirche in Kooperation mit dem Staat eine starke Rolle in der sozialen Sicherung zugestanden. *„Der katholischen Sozialtradition entsprechend, hat der Staat allenfalls eine subsidiär unterstützende Funktion für die Wohlfahrt produzierenden Selbsthilfekräfte der primären Solidaritätsgemeinschaften wie der Familien zu leisten, für deren Schutz wie für die Wohlfahrtspolitik insgesamt auch die römisch-katholische Kirche selbst eine erhebliche Mitzuständigkeit reklamiert. Sie tendiert zu einer anti-etatistischen, familiäristisch-kirchlichen Zuständigkeitsprogrammatik hinsichtlich der Daseinsvorsorge.“*²⁵

23 Vgl. Gabriel, Karl, Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen und Perspektiven, Berlin 2007, 68–126.

24 Ebertz, Michael N., Herausforderungen und Perspektiven der organisierten Diakonie und Caritas, in: Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (Hg.), Einblicke 2009, 16–21, hier: 16.

25 Ebd.

In Deutschland ist ein evangelisch-lutherischer, ein evangelisch-calvinistischer, ein römisch-katholischer und schließlich ein sozialdemokratischer Einfluss auf die Wohlfahrtspolitik nachweisbar. Hier fand man, bedingt durch das komplexe religiöse, multikonfessionelle und politisch konträre Wurzelgeflecht, über konfliktreiche Aushandlungsprozesse zu einem korporatistischen Kompromiss- und Konsensmodell in der sozialen Sicherung. Die verschiedenen religiös-konfessionellen, weltanschaulichen und politischen Gruppen sind mit ihren Traditionen an der Gestaltung des Wohlfahrtsstaates – durch eigene Wohlfahrtsverbände – beteiligt. Der Konflikt zwischen Kapital und Arbeit ist hier durch vielfältige institutionelle Regelungen und korporatistische Absprachen eingeehgt. Die dafür verantwortliche Konsensdemokratie zielt darauf, möglichst viele Interessen zu integrieren. Das Subsidiaritätsprinzip spielt in der Gestaltung der zivilgesellschaftlichen Akteure und ihrer Beziehung zum Staat eine herausragende Rolle. Es wird im Sinne der „unterstützten Selbstbestimmung gesellschaftlicher Gruppen und sozialer Einheiten“²⁶ interpretiert. Die Verantwortung und der Eingriff des Staates gehen über ein residuales Maß hinaus. Der Staat interveniert zum Schutz der Arbeitnehmer und sucht das Machtgefälle zwischen Kapital und Arbeit am Arbeitsmarkt auszugleichen. Gleichzeitig räumt er verbandlich-autonomen Entscheidungen wie im Fall der Tarifautonomie einen breiten Spielraum ein.

Zu diesem Sozialmodell gehört zudem ein bestimmtes Ausmaß an Umverteilung durch den Ausgleich der marktbedingten Einkommensdifferenzen und durch eine sekundäre, sozialpolitisch hergestellte Einkommensverteilung. Schließlich folgt dieses Modell dem Leitbild einer sozialstaatlich vermittelten Solidarität. Nach Franz-Xaver Kaufmann hat sich „das Leitbild eines Gemeinwesens, das auf Freiheit, rechtlicher Gleichheit und zugleich marktwirtschaftlich wie sozialstaatlich vermittelter Solidarität seiner Bürger beruht, ... ausschließlich im Horizont der kulturell von Christentum und Aufklärung geprägten westeuropäischen Gesellschaften herausgebildet“.²⁷ Die religiösen Wurzeln des europäischen Sozialmodells sind nach ihm nicht von der Hand zu weisen.

Es bedarf politischer Wachsamkeit, dass dieses Modell im neoliberalen Turbokapitalismus, der den sozialen Kern europäischer Demokratien ergriffen hat, nicht verloren geht. Der Eindruck ist nicht völlig von der Hand zu weisen, dass die in Deutschland durchgesetzte Agenda 2010, die auf die Reduktion von Sozialleistungen, bei gleichzeitiger verstärkter Eigenvorsorge setzt, zur Blaupause für Europa werden soll.²⁸ Die derzeitige Finanzkrise bestärkt einen Trend, der bereits seit den 90er Jahren in der europäischen Politik zu beobachten ist. In der ökonomisch dominierten Logik der EU hält man eine Reform der nationalstaatlichen Sozialsysteme für unvermeidlich, um im weltweiten wirtschaftlichen Wettbewerb bestehen zu können. Dabei rückt man von der Idee des sozialen Ausgleichs deutlich ab. Man forciert den residualen Sozialstaat, der nur noch im äußersten Notfall hilft. Der Arbeitsmarkt soll flexibilisiert werden durch Rücknahme von sozialstaatlichen Regelungen, die Arbeitszeit, Kündigungsfristen, Leiharbeit, Mindestlohn oder Sozialbeiträge des Arbeitgebers betreffen. Man bejaht Lohnspreizung und Niedriglohnsektor. An die

Stelle von solidarischen Umlagen und Umverteilung soll stärker die Gewährung von Chancengleichheit treten. Andreas Aust und andere kommentieren diese sozialpolitische Weichenstellung so: „Dies bedeutet, dass das Zusammenwachsen der europäischen Gesellschaften auf eine bestimmte Form der Konvergenz hinausläuft, die der Ausdehnung spezifischer Merkmale des amerikanischen Modells entspricht.“²⁹

Was ist mit dem amerikanischen Modell gemeint? Anders als in evangelisch-lutherischen, sozialdemokratischen und katholischen Sozialstaatsmodellen dominiert in den USA die freikirchlich-calvinistische Tradition, die primär dem Individuum die Verantwortung für die Daseinsorge und Wohlfahrt zuweist. Dies hat u. a. zur Folge, dass man die Sorge um kranke, alte und arme Menschen – stärker als hierzulande – der magischen Zauberformel, die unsichtbare Hand des (Sozial-)Marktes, der Wettbewerb der Anbieter werde es schon richten, anvertraut. In der Tradition der in Europa dominierenden Sozialstaatlichkeit erscheint diese Marktideologie inakzeptabel. Man argumentiert: Bei Menschen in Krankheit, im Alter, mit Behinderung und Pflegebedürftigkeit, bei Kindern, gefährdeten Jugendlichen, Müttern in Konfliktsituationen, Obdachlosen oder entlassenen Straftätern hat man es nicht einfach mit souveränen Kunden zu tun, die eine Dienstleistung einkaufen. Sie seien auch zum allerwenigsten an ihrer Notlage selbst schuld, wie es das neoliberale Wirtschaftsdenken suggeriere. Dem europäischen Wohlfahrtsmodell ist aus seinen religiösen Wurzeln heraus die Verabsolutierung des freien Marktes, die Ökonomisierung der Mitmenschlichkeit, die Kolonialisierung von Solidarität durch die neue Zivilreligion des Geldes und der Gewinnmaximierung bislang eher fremd. Die Gefahr ist freilich unverkennbar, dass dieses traditionelle Sozialmodell, in Anbetracht der Übermacht des Ökonomismus, der Europa mit erfasst hat, immer mehr erodiert. Es ist deshalb auch Aufgabe der Kirchen, im politischen Diskurs die christlichen Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit auf europäischer Ebene immer wieder einzumahlen.

7. Der Beitrag der Caritas für das soziale Ehrenamt in der europäischen Zivilgesellschaft

Auch für Europa gilt das bekannte Diktum des früheren Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde: „Der freiheitliche, demokratische Staat, lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen und garantieren kann.“³⁰ Auch der künftige europäische Sozialstaat ist auf zivilgesellschaftliches Engagement angewiesen. Hier kann christliche Caritas ihre kulturelle Prägekraft weiterhin einbringen. Versteht man Ehrenamt als ein selbstgewähltes, kompetentes, unbezahltes, strukturiertes, öffentlich akzeptiertes Engagement zugunsten anderer³¹, dann liegt seine christliche Affinität auf der Hand. Viele Ehrenamtliche fühlen sich offensichtlich stark von den Schlüsseldimensionen eines christlichen Gottes- und Menschenbildes her motiviert. Sie haben vielfach verinnerlicht, dass christlicher Glaube von seinem Menschen- und Gottesbild her einen Zug zum freiwilligen sozialen Engagement hat,

26 Gabriel, Caritas und Sozialstaat, 108.

27 Ebd., 109.

28 Vgl. Gabriel, Caritas und Sozialstaat, 137ff.; 149ff.

29 A. a. O., 36.

30 Böckenförde, Ernst-Wolfgang, Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, 60.

31 Vgl. Haslinger, Herbert, Konkrete Ehrenamt, in: Ders. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 2. Durchführungen, Mainz 2000, 308–322.

der im Tun für andere, im Teilen von Freude und Leid, in Diakonie und Gemeinschaft soziale Gestalt annimmt. Christlicher Glaube bildet mit seinem Lebenswissen eine elementare Ressource für das soziale Engagement in Europa.

8. „Das Defizit an gelebter Hoffnung ausgleichen!“

Christliche Caritas hat nicht nur in der Geschichte Europas markante Spuren hinterlassen. Auch die Gegenwart ist davon geprägt; insbesondere der sozialstaatlich organisierten Wohlfahrtspflege in Europa sind die Grundgedanken der Caritas und Diakonie eingewoben. Es ist unverkennbar, dass die Kirchen für dieses soziale Europa heute einen wesentlichen Beitrag leisten, indem sie das soziale Engagement in der Zivilgesellschaft aus dem Geist der christlichen Caritas bestärken und inspirieren. Nicht weniger bedeutsam ist ihr öffentliches Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit angesichts der um sich greifenden Ökonomisierung des Sozialen. Die Menschen in Europa brauchen, wie die Gemeinsame Synode der Bistümer in Deutschland es ausdrückte, „keine Verdoppelung der Hoffnungslosigkeit durch Religion: sie brauchen und suchen ... das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung. Und was wir ihnen schulden, ist dies: das Defizit an anschaulich gelebter Hoffnung auszugleichen.“³² Dies war und ist die bleibende Sendung der Caritas.

32 Zit. nach Ebertz, Michael N., Herausforderungen und Perspektiven der organisierten Diakonie und Caritas, in: Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (Hg.), Einblicke, 2009, 16–21, hier: 21.

Professor Dr. Jan-Heiner Tück

Mysterium der Wandlung

Zur poetischen Verdichtung der Eucharistietheologie im Hymnus *Pange lingua*

In einem Stück aus den *Autos sacramentales* des spanischen Barockdramatikers Calderón de la Barca (1600–1681)¹ findet sich eine Szene, in der die hl. Kirchenlehrer Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Gregor und Thomas von Aquin zu einem Sängerwettstreit aufgefordert werden. Den Preis soll derjenige erhalten, der das Mysterium des Kreuzes oder der Eucharistie am treffendsten in Verse setzt. Für diesen Wettstreit dichtet Thomas seinen Hymnus *Pange lingua*² – und erhält als Auszeichnung eine goldene Sonne auf die Brust geheftet, das „Symbol erleuchteten Wissens und feuriger Gottesliebe“³. Auch in Dantes *Divina Comedia* figuriert Thomas von Aquin als Dichter. Auf seiner visionären Reise durch das Paradies, bei der Dante von Beatrice und dem hl. Bernhard begleitet wird, begegnet ihm der „Gesang der Lichter“, der ihn außerordentlich fasziniert, aber zugleich in seinem Sinn dunkel bleibt. Niemand anders als Thomas von Aquin tritt als Dolmetscher auf und klärt Dante darüber auf, welche Lichter für welche Gestalten der Theologie- und Frömmigkeitgeschichte stehen. Dabei hält die *Göttliche Komödie* eine die Rivalität der beiden Bettelorden unterlaufende Pointe bereit, wenn sie den Dominikaner Thomas in einem eigenen *Canto* die Größe des hl. Franz von Assisi, den Franziskanergeneral Bonaventura aber die Bedeutung des hl. Dominikus besingen lässt.⁴ Für Calderón wie für Dante ist Thomas von Aquin ein respektabler Dichter.

Heute dagegen scheint sein Name eher für die Hochform scholastischen Denkens zu stehen, für subtile begriffliche Unterscheidungen und substanzontologische Spekulationen. Dass er zugleich als Dichter von eucharistischen Hymnen hervorgetreten ist, deren Sprachmacht und Klang Komponisten wie Palestrina, Orlando di Lasso, Mendelssohn-Bartholdy, Bruckner und Messiaen zu Vertonungen inspiriert haben, ist weniger bekannt.⁵ Dabei haben seine Hymnen die Eucharistiefrömmigkeit weit über das Mittelalter hinaus geprägt, ja sie sind bis heute im liturgischen Leben der katholischen Kirche präsent.

1 Vgl. CALDERÓN DE LA BARCA, *Geistliche Festspiele*, Bd. 7, übertragen und hg. von H. Lorinser, Regensburg 1888, 223–333: Der heilige Parnass (*El sacro Parnasso*), bes. 298–323.

2 Vgl. THOMAS, *Officium de festo corporis Christi ad mandatum Urbani Papae IV dictum Festum instituentis*, in: DERS., *Opuscula theologica II*, hg. von R. M. Spiazzi, Rom 1954, 275–281, hier 275f.

3 Vgl. M. GRABMANN, *Die Theologie der eucharistischen Hymnen des hl. Thomas von Aquin*, in: *Der Katholik* 82 (1902) 385–399, hier 385.

4 Vgl. DANTE ALIGHIERI, *Divina commedia – Die göttliche Komödie*. Dt. von H. Federmann, Bd. 3, Berlin–Leipzig 1929, Paradiso X–XII.

5 Vgl. das Kapitel „Der unmusische Thomas“ bei O. H. PESCH, *Thomas von Aquin*, 343–352. Anders A. STOCK *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 3: *Leib und Leben*, Paderborn 1998, 305–324.

Daher dürfte es angebracht sein, an die eucharistische Spiritualität, wie sie in den Hymnen des Thomas von Aquin zum Ausdruck kommt, zu erinnern. Der scholastische Theologe hat nicht nur die Verschränkung der Zeitdimensionen in der Eucharistie näher bedacht und das Mysterium der Wandlung durch seine Transsubstantiationslehre spekulativ erhellt, er hat auch, worauf Walter Kasper wiederholt hingewiesen hat, auf die ekklesiologische Bedeutung des Altarsakraments abgehoben.⁶ Der eucharistische Leib Christi verbindet die Gläubigen zum ekklesialen Leib Christi, die Gemeinschaft der Kirche gründet in der gemeinsamen Feier der eucharistischen Liturgie, in welcher der Gabe der Gegenwart des Herrn dankbar gedacht wird. Diese dankbare Gedenken bringen die eucharistischen Hymnen des Thomas in einer durchaus affektiv gefärbten Sprache poetisch zum Ausdruck. Ich möchte im folgenden Beitrag zunächst in der gebotenen Kürze auf den Entstehungshintergrund der eucharistischen Hymnen eingehen. Danach werde ich in einem zweiten Schritt versuchen, die poetische Verdichtung der Eucharistietheologie im Hymnus *Pange lingua* herauszuarbeiten. Abschließend seien einige Gesichtspunkte festgehalten, die auch für eine heutige Eucharistiespiritualität bedeutsam sein könnten. Damit möchte ich einen Beitrag leisten, der sich in den Rahmen der Passauer Vortragsreihe „Christentum als Quelle abendländischen Denkens – Aspekte einer christlichen Ideengeschichte Europas“⁷ einfügt. Denn die gemeinsame Feier der Eucharistie, die das II. Vatikanische Konzil als „Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens“ bezeichnet hat, ist für das Leben und Denken der Menschen früherer Jahrhunderte in vielfacher Hinsicht bestimmend gewesen. Die Wandlung von Brot und Wein, die zeichenhaft verborgene Gegenwart Jesu Christi, die Gabe seiner Liebe – kurz: die Eucharistie hat Praxisformen der Caritas freigesetzt, welche zu einer Humanisierung der Lebensverhältnisse wesentlich beigetragen haben. Doch kommen wir nun:

1. Zum historischen Hintergrund der eucharistischen Hymnen

Die eucharistischen Hymnen des Thomas von Aquin sind mit der Entstehung des Fronleichnamfestes eng verbunden. Das Fest geht auf eine Bewegung in der Diözese Lüttich zurück. Die gesteigerte Verehrung für das hl. Sakrament des Altares, die dort im 13. Jahrhundert aufkam, dürfte eine Reaktion auf die Bestreitung der Realpräsenz durch die Katharer und Albigenser gewesen sein. Auch die Theologie von Berengar von Tours, der im zweiten Abendmahlsstreit eine spiritualistische Deutung der Eucharistie vertreten hat, darf als negative Kontrastfolie für die gesteigerte Hostienverehrung gesehen werden. Die eucharistische Bewegung in Lüttich ging auf die Initiative frommer Frauenkreise, der Beginnen und insbesondere der hl. Juliane († 1258), zurück.⁸ Die Augustinernonne Juliane hatte ab 1209 wiederholt Visionen, in

denen sie einen Mond sah, der an seinem Rand eine Bruchstelle aufwies. In der *Vita Juliana* heißt es: „Als sich Juliane in ihrer Jugend dem Gebet hingab, erschien ihr ein großes und wunderbares Zeichen. Sie sah den Mond in seinem Glanze, aber auf seiner Scheibe war ein kleiner Bruch. Lange schaute sie hin und wusste gar nicht, was das bedeuten sollte. Und so bat sie inständig den Herrn, ihr die Bedeutung zu offenbaren. Er eröffnete ihr, in dem Mond sei die Kirche dargestellt, die dunkle Stelle aber in der Scheibe deute an, dass noch ein Fest fehle, das er von allen Gläubigen gefeiert sehen wolle. Es sei sein Wille, dass zur Mehrung des Glaubens, der jetzt am Ende der Welt so abnehme, und zum gnadenvollen Fortschritt der Auserwählten die Einsetzung seines heiligsten Sakraments eigens gefeiert werde, und zwar mehr als am Gründonnerstag, wo ja die Kirche nur mit der Fußwaschung und dem Gedächtnis seines Leidens beschäftigt sei. An diesem Tag solle das ergänzt werden, was an den gewöhnlichen Tagen durch zu wenig Andacht und durch Nachlässigkeit unterlassen werde. Als Christus dies der Jungfrau geoffenbart hatte, trug er ihr auf, selbst mit dieser Feier zu beginnen und der Welt seinen Befehl zu verkünden.“⁹ Ab 1240 wurde das Sakramentsfest in Beginnenkreisen gefeiert, und gegen einigen Widerstand ordnete Bischof Robert von Lüttich 1246 an, das „Sakramentsfest“ am Donnerstag nach der Oktav von Trinitatis im ganzen Bistum zu begehen, und zwar mit der ausdrücklichen Absicht, eucharistische Irrlehren zu widerlegen, mangelnde Andacht wiedergutzumachen und der Einsetzung des Sakraments dankbar und freudig zu gedenken.¹⁰

1261 wurde Jacques Pantaléon, der von 1243–1248 als Archidiakon in Lüttich tätig gewesen war und als geistlicher Begleiter in engem Austausch mit den Beginnen gestanden hatte, zum Papst gewählt. Als Urban IV. promulgierte er am 11. August 1264 die Bulle *Transiturus de hoc mundo*¹¹, welche als neues Fest für die ganze lateinische Kirche das *Festum Sanctissimi Corporis Christi* einführte. Thomas von Aquin, der sich nach seinem ersten Pariser Lehraufenthalt mehrere Jahre in unmittelbarer Nähe der päpstlichen Kurie in Orvieto aufhielt (1261–1265)¹², pflegte mit dem Papst freundschaftlichen Umgang und hat für ihn einige Auftragswerke verfasst, darunter die *Catena aurea*. Insbesondere wurde er mit den Vorbereitungen des Fronleichnamsoffiziums betraut, er hat also die Partitur der Liturgie dieses Tages konzipiert und zu diesem Anlass die eucharistischen Hymnen verfasst. Dies geht aus einem Bericht des Bartholomäus von Lucca (1236–1336)¹³ hervor, dem Biographen des Thomas, der von 1272–1274 sein Schüler in Neapel und zugleich sein Begleiter

6 Vgl. W. KASPER, *Die Liturgie der Kirche* (WKGS 10), Freiburg 2010, 137, 216, 292, 332.

7 Ich möchte meinem Kollegen, Prof. Dr. Hermann STINGLHAMMER, an dieser Stelle für die freundliche Einladung nach Passau herzlich danken.

8 Vgl. B. HENZE, Art. *Juliana von Lüttich*, in: LThK³ 5 (1996) 1075–1076; J. COTTIAUX, *Sainte Juliana de Cornillon, promotrice de la Fête-Dieu. Son pays, son temps, son message*, Lüttich 1991; M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991; K. SCHREINER, *Juliana von Lüttich (1193–1258). Eine Frau „in den Liliengärten des Herrn“*, in: Zur Debatte 38 (2008) 41–43.

9 Zitiert nach P. BROWE, *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933, 71f. Vgl. auch die Übersetzung von B. NEWMAN, *The Life of Juliana of Mont-Cornillon* (Matrologia Latina 13), Toronto 1990, 83.

10 Vgl. BROWE, *Verehrung* (s. Anm. 8), 72.

11 Die Bulle ist dokumentiert in: E. FRIEDBERG (Hg.), *Corpus iuris canonici*. Leipzig, 1879–1881, II, col. 1174–77.

12 Vgl. J.-P. TORRELL, *Magister Thomas*, Freiburg 1995, 137f., der unter Rekurs auf neuere Forschungen betont, dass Thomas die Stelle eines Lektors im Dominikanerkonvent von Orvieto innehatte und nicht, wie noch P. MANDONNET behauptete (*Thomas d'Aquin lecteur à la curie romaine. Chronologie du séjour (259–1268)*, in: L. THEISSLING (Hg.), *Xenia thomistica*, Bd. III, 9–40), Lektor an der römischen Kurie selbst war.

13 Vgl. P.-M. GY, *L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin. État d'une recherche*, in: RSPTh 64 (1980) 491–504, hier 492, Anm. 6.

und Beichtvater gewesen ist. Wilhelm von Tocco bestätigt in seiner *Vita de Thomaso de Aquino*, der wohl aufschlussreichsten Quelle zur Biographie des Thomas, diese Sicht.¹⁴

2. Die poetische Verdichtung der Eucharistietheologie im Hymnus Pange lingua

Der Vesperhymnus *Pange lingua*¹⁵ dürfte eines der bekanntesten Zeugnisse mittelalterlicher Eucharistie-Spiritualität sein. Die letzten beiden Strophen, die mit den Worten „Tantum ergo sacramentum“ einsetzen, werden seit dem 15. Jh. beim sakramentalen Segen gesungen und dürften praktizierenden Katholiken auch heute bekannt sein. Der Hymnus ist darüber hinaus in den letzten Jahren theologisch kontrovers diskutiert worden. Im Fokus der Aufmerksamkeit stand dabei die Frage, ob insbesondere der Vers „et antiquum documentum novo cedat ritui“ einen problematischen Antijudaismus transportiere.¹⁶ Könnte der Vers nur im Sinne der Substitutionstheorie verstanden werden, wonach das Volk Israel durch die Kirche endgültig abgelöst wurde und daher zu einer heilsgeschichtlich überholten Größe abgesunken ist, dann wäre der Hymnus in der Tat korrekturbedürftig. Man hätte es geradezu mit einem Text zu tun, der ein besonders wirksames, weil in der Volksfrömmigkeit über Jahrhunderte hinweg stark verbreitetes Vehikel des Antijudaismus gewesen ist. Zu den Aufgaben einer durch die Shoah sensibilisierten Theologie gehört es zweifelsohne, die Hypothek manifestester, aber auch latenter Antijudaismen in der Geschichte von Theologie und Kirche, und das heißt eben auch in liturgischen Texten aufzuarbeiten. Kritik an diesem belastenden Erbe ist um der Reinigung des Gedächtnisses willen wichtig. Es muss allerdings methodisch vor dem Anachronismus gewarnt werden, mittelalterliche Texte einfach am Problembewusstsein einer durch Auschwitz beunruhigten Theologie zu messen. Bei der Interpretation des Hymnus werde ich daher das Augenmerk darauf lenken, wie Thomas von Aquin an den inkriminierten Stellen das Verhältnis zwischen Altem und Neuem Bund fasst. Dabei wird deutlich werden, dass die Konsequenz, die einige Klöster bereits gezogen haben, im gemeinsamen Stundengebet auf die Rezitation dieses Hymnus' zu verzichten, wohl doch einem überzogenen Purgierungseifer entspringt.¹⁷ Der Hymnus lautet:

14 Vgl. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323) – édition critique*, introduction et notes Claire le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, cap. XVIII: „Scriptis officium de corpore Christi, de mandato pape Urbani, in quo omnes, que de hoc sunt sacramento ueteres figuras exposuit, et ueritates, que de noua sunt gratia, compilauit.“ 252. D

15 Der Hymnus wird zitiert nach: *Officium*, 275f. Die Übersetzung verfärrt textnah und verzichtet auf Nachahmung der poetischen Diktion.

16 E. ZENGER hat den Vers *et antiquum documentum novo cedat ritui* als „antijüdische Kampfpapole“ bezeichnet (*Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1991, 90). Zu einer anderen Einschätzung gelangt J. WOHLMUTH, *Eucharistie – Feier des Neuen Bundes*, in: K. RICHTER/ B. KRANEMANN (Hg.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche Christusbekenntnis und Sinaibund*, Freiburg–Basel–Wien 1995, 187–206, hier 187.

17 Klar ist, dass die deutsche Übersetzung von Marie Luise THURMAIR, die sich im Gotteslob findet, die Absichten des Thomas an den inkriminierten Stellen tendenziell eher verzerrt wiedergegeben, als wirklich getroffen hat. Vgl. dazu den instruktiven Beitrag von N. LOHFINK, *Das „Pange Lingua“ im „Gotteslob“*, in: *Bibel und Liturgie* 76 (2003) 276–285.

PANGE, LINGUA, gloriosi
Corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructus ventris generosi
Rex effudit gentium.

Nobis datus, nobis natus
Ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus,
Sparso uerbi semine,
Sui moras incolatus
Miro clausit ordine.

In supremæ nocte cenæ
Recumbens cum fratribus,
Observata lege plene
Cibus in legalibus,
Cibum turbae duodenarum
Se dat suis manibus.

Verbum caro panem uerum
Verbo carnem efficit
Fitque sanguis Christi merum;
Et si sensus deficit,
Ad firmandum cor sincerum
Sola fides sufficit.

Tantum ergo sacramentum
Veneremur cernui
Et antiquum documentum
Novo cedat ritui;
Praestet fides supplementum
Sensuum defectui.

Genitori Genitoque
Laus et iubilatio,
Salus, honor, uirtus quoque
Sit et benedictio,
Procedenti ab utroque
Compar sit laudatio. Amen.

Besinge, Zunge, des verklärten
Leibes Mysterium
und des kostbaren Blutes,
das als Lösegeld der Welt
die Frucht des edlen Schoßes,
der König der Völker, vergossen hat.

Als er uns gegeben, uns geboren worden war
aus der unberührten Jungfrau
und auf Erden gewandelt war
und den Samen des Wortes ausgesät hatte,
beschloss er die Zeit seines Erdenlebens
auf wunderbare Art und Weise.

In der Nacht des letzten Mahles,
zu Tische liegend mit den Brüdern,
nach uneingeschränkter Erfüllung des Gesetzes
bei den gesetzlich festgelegten Speisen
gibt er als Speise der Schar der Zwölf
sich selbst mit eigenen Händen.

Das Fleisch gewordene Wort, wirkliches Brot
macht es durch sein Wort zu Fleisch,
und Wein wird [zum] Blut Christi,
auch wenn die Wahrnehmung unzureichend ist:
um das lautere Herz zu festigen,
ist allein der Glaube hinreichend.

Ein so großes Sakrament
lasst uns also, kniefällig, verehren,
und die alte Unterweisung
weiche dem neuen Ritus;
es biete der Glaube Ersatz
für das Versagen der Sinne.

Dem Erzeuger und dem Gezeugten
sei Lob und Jubel,
Heil, Ehre und auch Macht
und Lobpreis;
Dem [Geist], der von beiden ausgeht,
sei gleicher Lobgesang. Amen.

Was Aufbau und Strophenabfolge anlangt, so wird zunächst das *Mysterium des verklärten Christus* besungen. Danach folgt in der zweiten Strophe ein poetisch komprimierter Rückblick auf Geburt und Leben Jesu, der vor allem auf die Wortverkündigung hinweist und das Gleichnis vom Sämann einspielt. Die proexistente Grundhaltung des Lebens Jesu verdichtet sich im Geschehen des letzten Abendmahles, das die dritte Strophe ins Wort bringt. Sie mündet nicht zufällig in den eucharistischen

Gestus der Selbstgabe ein (*se dat suis manibus*). Die vierte Strophe nimmt eine weitere Feineinstellung vor, wenn sie das *Mysterium der Wandlung* näher beleuchtet, ohne auf theologische Fachterminologie wie die Kategorien von Substanz und Akzidenz zurückzugreifen. Man kann in ihr den eigentlichen Höhepunkt des Hymnus sehen, der durch die assonanzreiche Sprache poetisch besonders gestaltet ist. Mit der fünften Strophe vollzieht der Hymnus einen grammatisch beschreibbaren Perspektivwechsel. Durch die 1. Person Plural wird das „Wir“ der Betenden eingeblendet. Es bringt die Antwort der Gläubigen auf die Gabe der Eucharistie ins Wort, während die sechste Strophe den Hymnus mit einer trinitarischen Schlussdoxologie ausklingen lässt, die in überschwänglicher Sprache das unaussprechliche Mysterium des dreieinigen Gottes preist.

Die Einführung des Fronleichnamsfests war, wie wir gesehen haben, mit einer dreifachen Intention verbunden. Es sollte 1. nicht nur mit Nachdruck die Realpräsenz Jesu Christi in den eucharistischen Gaben gegenüber Berengar und den Katharern bezeugen, sondern 2. auch die mangelnde Andacht und Hingabe der Gläubigen ausgleichen und 3. die Erinnerung an die Einsetzung des Sakraments dankbar und freudig vollziehen. Dankbare Freude aber bedarf angemessener Ausdrucksformen. So setzt die Hymne *Pange lingua* mit der Aufforderung ein: „Preise, Zunge, das Geheimnis“.

*Strophe 1: Doxologie des erhöhten Christus als rex gentium*¹⁸

Es geht also um Doxologie, die Atem und Stimme in Anspruch nimmt und sich durchaus auf die Tradition der Psalmen berufen kann: *Labiis exultationis laudavit os meum* (Ps 62,6). Dem Einwand, dass man Gott eher mit dem Herzen als mit den Lippen loben solle, hält Thomas entgegen, dass in der Tat das Lob des Mundes nichts nütze, wenn es nicht durch die Regung des Herzens gedeckt sei, dass aber das äußere Lob den inneren Affekt des Lobenden wecke und auch andere zum Lob Gottes anrege.¹⁹ Es geht also nicht darum, durch das Gebet Gott zu bewegen, sondern die Beter selbst durch den Vollzug des Gebets in die richtige Haltung zu bringen. Das Innere – Freude und Dank – soll Ausdruck im Äußeren finden – so wird der Leib der Beter selbst zum Medium doxologischer Preisung.

Lob aber geschieht nie ohne Anlass. Nicht nur die Philosophie, sondern auch die Doxologie geht zurück auf einen elementaren Akt des Staunens. „Wirkliches Loben ist Staunen.“²⁰ Nicht zufällig bezieht sich der Hymnus *Pange lingua* auf ein Mysterium, das ihm Anlass zum Lobpreis gibt. Bemerkenswert ist allerdings, dass hier zu-

nächst *nicht* das Mysterium der Eucharistie angesprochen wird.²¹ Der Lobpreis gilt vielmehr dem verklärten Leib (*corpus gloriosum*) des Herrn, der in der Feier des Altarsakraments zeichenhaft in den Gestalten von Brot und Wein je neu gegenwärtig wird. Thomas hat die wahre Leiblichkeit des Auferstandenen gegenüber den doketischen Bewegungen des 12. und 13. Jahrhunderts, insbesondere gegenüber den Katharern, immer wieder betont und spiritualisierende Deutungen kritisiert, welche dem verherrlichten Christus ein *corpus caeleste* oder gar ein *corpus phantasticum* zuschreiben.²² Wie es zum Inkarnationsglauben gehört, dass Christus eine vollständige menschliche Natur angenommen hat, zu der auch und gerade ein wirklicher Leib gehört, so gehört zum Auferstehungsglauben die leibhafte Erhöhung Christi. Dabei ist es bedeutsam, dass der verklärte Leib durch die Spuren der Passion gezeichnet bleibt.²³

Auch wenn die Erwähnung des Leibes und Blutes bereits an die Duplizität der Zeichen von Brot und Wein denken lässt, so rückt der Hymnus zunächst den erhöhten Christus ins Blickfeld, der – wie es heißt – sein kostbares Blut als „Kaufpreis für die Welt“ (*pretium mundi*) vergossen hat. Mit der Rede vom Loskauf ist die soteriologische Deutungskategorie *redemptio* – „Loskauf / Erlösung“ aufgerufen.²⁴ Sie mag auf den ersten Blick merkantile Assoziationen wecken, allerdings legt Thomas Wert darauf, die Erlösung von der Sünde, die Christus durch sein Sterben erwirkt hat, nicht nach dem Modell einer äußerlich bleibenden Äquivalenz zu denken. Christus hat – wie er in der *Summa theologiae* ausführt – nicht irgendein Zahlungsmittel gegeben, um die Welt loszukaufen, sondern das Höchste, was er geben konnte: *sich selbst*. Anders als Menschen, die den Kaufpreis der Erlösung nicht erbringen können, weil sie selbst erlösungsbedürftig sind (vgl. Ps 48,8f.)²⁵, vermag sein „kostbares Blut“ die

18 Vgl. W. BREUER, *Die lateinische Eucharistiedichtung des Mittelalters*, Wuppertal 1970, 253–264; A. STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 5), 305–324; W. URBAN, *Das eucharistische Brot in den Fronleichnamshymnen des Thomas von Aquin*, in: O. SEIFERT (Hg.), *Panis Angelorum. Das Brot der Engel: Kulturgeschichte der Hostie*, Ostfildern 2004.

19 Vgl. S. th. II–II, q. 91, a. 1 ad 2: „[...] laus oris inutilis est laudanti si sit sine laude cordis, quod loquitur Deo laudem dum *magnalia eius operum* recogitat cum affectu [cfr. Eccli. 17,7–8]. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, et ad provocandum alios ad Dei laudem.“ Vgl. L. MAIDL, *Desiderii interpres. Genese und Grundstruktur der Gebetstheologie des Thomas von Aquin*, Paderborn 1994, 268–271.

20 E. CANETTI, *Aufzeichnungen 1992–1993*, München 1996, 25.

21 Daher geht die Übersetzung von Marie Luise THURMAIR – „Das Geheimnis lasst uns künden / das uns Gott im Zeichen bot“ – an der lateinischen Vorlage vorbei. Vgl. GL 544.

22 Vgl. S. th. III, q. 54, a. 2 ad 2. Vgl. Th. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt in der scholastischen Theologie bis Thomas von Aquin*, 184–191.

23 Dem *corpus gloriosum* werden die Eigenschaften der Feinheit (*subtilitas*), Behendigkeit (*agilitas*), Klarheit (*claritas*) und Leidensunfähigkeit (*impassibilitas*) zugesprochen. Vgl. S. c. G. IV, cap. 86; *Comp. theol.* 168; S. th. Suppl., q. 82 (*impassibilitas*), q. 83 (*subtilitas*), q. 84 (*agilitas*), q. 85 (*claritas*). Dabei ist von Interesse, dass die Leidensunfähigkeit des verklärten Leibes auf die Einsetzung des Altarsakraments bezogen wurde und die These kursierte, der Herr habe beim letzten Mahl den Jüngern seinen Leib zum Verzehr gegeben, ohne dass er dadurch in seiner körperlichen Integrität verletzt worden wäre. Dies sei ein Indiz für die *impassibilitas* seines Leibes. Thomas weist diese Deutung zurück und insistiert darauf, dass der Leib des irdischen Jesus von der Geburt bis zum Tod leidensfähig (*passibilis*) gewesen sei. Im Blick auf die Einsetzung des Altarsakraments hält er fest: Den Leib, den Jesus den Jüngern beim letzten Mahl reichte, wurde von diesen nicht physisch *in propria specie* verzehrt – das wäre in der Tat ein anthropophagischer Akt gewesen –, sondern zeichenhaft *in specie panis*. Der Ritus der Brechung, der ebenfalls symbolisch erfolgte, habe die physische Integrität des Herrn nicht tangiert. Vgl. *In III Sent.*, d. 16, q. 2, a. 2.

24 Zur soteriologischen Deutungskategorie des „Loskaufs“ (*redemptio*) vgl. S. th. III, q. 48, a. 4.

25 Vgl. Ps 48, 8f. (Vulgata): „[...] fratrem redimens non redimet vir / nec dabit Deo propitiationem pro eo / neque pretium redemptionis [sic] animae eorum“ – aber in Vers 16 wird es dann heißen: „verumtamen *Deus* redimet animam meam.“ Das Motiv des Loskaufs steht

Welt zu erlösen. Daran erinnert bereits der erste Petrusbrief, den Thomas hier in seinen Hymnus einflicht: „Ihr wisst ja, dass ihr nicht mit vergänglichen Dingen, mit Silber oder Gold, losgekauft worden seid (*redempti estis*) von eurem nichtigen Wandel, der euch von den Vätern her überliefert war, sondern mit dem kostbaren Blute Christi als eines makellosen und unbefleckten Lammes“ (*pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati* – 1 Petr 1,18f.). Das makellose, einjährige, männliche Lamm, das bei der Paschafeier geschlachtet wird, ist ein Vorausbild für den *Christus passus*. Der Hymnus wird später darauf zurückkommen.

In der Eingangsstrophe wird also zunächst das Mysterium des verklärten Herrn besungen, der in der Passion sein Leben für uns gegeben hat. Die Erwähnung des Blutes erinnert an die sakrifizielle Dimension seines Sterbens, die in der Wandlungsformel über den Wein ausdrücklich bezeichnet wird: „Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.“²⁶ Er ist sodann durch Auferstehung und Himmelfahrt in die Sphäre der Vollendung eingegangen. Der erhöhte Christus, den der Hymnus als „König der Völker“ tituliert, ist zugleich derjenige, der aus dem Schoß Mariens stammt (*fructus ventris generosi*).²⁷ Man kann in der poetischen Verschränkung von christologischen Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen durchaus eine „zarte Andeutung der Zweinaturenlehre“²⁸ sehen. Der König der Völker ist als Kind geboren und hat sein Blut als Preis (*pretium*) für die Welt vergossen. Die Wundmale machen die Identität des *corpus gloriosum* mit dem historischen Leib des Herrn sichtbar.²⁹ Dem Erhöhten aber, der zur Rechten des Vaters sitzt, ist als „König“ das Gericht über alle Völker übertragen.³⁰ Der Hoheitstitel *rex gentium*, der den *titulus crucis* „König der Juden“³¹ auf die Heidenvölker hin ausdehnt, hat alttestamentliche Wurzeln³² und wird in der Johannes-Apokalypse dem erhöhten Lamm zugesprochen.³³ Er markiert die herr-

schaftlich-richterliche Stellung des erhöhten Christus,³⁴ die im Fronleichnamsoffizium später im Hymnus *Verbum supernum prodiens* wieder aufgenommen wird, wenn es dort über das menschengewordene Wort Gottes heißt: *se regnans* [!] *dat in praemium*. Dem Hymnus *Pange lingua* geht es indes weniger darum, das eschatologische Assoziationspotential von Erhöhung, Gericht und Vollendung zur Sprache zu bringen, als vielmehr darum, dankbar und freudig das Mysterium des verklärten Herrn zu besingen.³⁵

Strophe 2: Das Leben Jesu und die Weitergabe des Wortes

In der zweiten Strophe des Hymnus wird gleichsam zurückgeblendet auf das *Leben Jesu* und ein Gesamtabriss seiner irdischen Existenz geboten. Von der Geburt aus Maria, der Jungfrau, ist die Rede, von Jesu öffentlichem Wirken und seiner Verkündigungstätigkeit bis zum letzten Abendmahl. Was die *Summa theologiae* in der Theologie der Mysterien des Lebens Jesu *diskursiv* entfaltet³⁶, scheint hier gleichsam im Zeitraffer *poetisch* verdichtet auf die entscheidenden Ereignisse. *Nobis datus, nobis natus*, lautet klangvoll der Eingangsvers. Er nimmt das mariologische Motiv der Eingangsstrophe auf und führt es weiter (*fructus ventris generosi*). Im Hintergrund steht die berühmte Stelle im Jesaja-Buch, in der es heißt: „Parvulus enim natus est nobis et filius datus est nobis – ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt“ (Is 9, 6).³⁷ Von einer Gabe ist die Rede, ohne dass der Geber ausdrücklich genannt würde. Aber wenn das trinitarische Leben in Gott als ewiges Geschehen von Geben und Empfangen interpretiert werden kann, dann ist das Motiv für die Inkarnation die Weitergabe des Lebens: Gott will sich den anderen mitteilen: *se aliis communicare*³⁸. Der Hymnus macht klar, dass Gott selbst sich in seinem Sohn den Menschen als Gabe gibt. Der unendliche Abstand zwischen Gott, dem Schöpfer, und den Menschen, seinen privilegierten Geschöpfen, ist damit grundsätzlich über-

darüber hinaus in einer gewissen Kontinuität zum Exodus, der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft Ägyptens.

26 ‚Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.‘ – Vgl. dazu *In IV Sent.*, d. 8, q. 2, a. 2; *S. th.* III, q. 78, a. 3.

27 Vgl. die Anspielung auf Lk 1,42: ‚[...] benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui.‘

28 N. LOHFINK, *Das „Pange Lingua“ im „Gotteslob“* (s. Anm. 16), 281.

29 Zur Identität zwischen dem irdischen und dem Auferstehungsleib vgl. *S. c. G.*, c. 84: ‚Erit ergo idem corpus secundum speciem post resurrectionem et ante.‘

30 Vgl. *S. th.* III, q. 58, a. 2: ‚Unde ‚sedere ad dexteram patris‘ nihil aliud est quam simul cum patre habere gloriam divinitatis, et beatitudinem, et iudicariam potestatem, et hoc immutabiliter et *regaliter*.‘ (Hervorh. J.-H. T.)

31 Vgl. *In Ioan.* XIX, Lectio 4 (n. 2419–2422).

32 Vgl. Jer 10, 7; Dan 7, 13f. sowie die entsprechende O-Antiphon „O rex gentium“.

33 Vgl. Apk 15, 3f.: ‚[...] magna et mirabilia opera tua Domine Deus omnipotens / iustae et verae viae tuae *rex saeculorum* / quis non timebit Domine et magnificabit nomen tuum quia solus pius quoniam *omnes gentes* venient et adorabunt in conspectu tuo / quoniam iudicia tua manifesta sunt.‘ (Hervorh. J.-H. T.)

34 Im *Invitatorium* zur Matutin des Fronleichnamfestes nimmt Thomas das Motiv wieder auf. Dort heißt es: ‚Christum regem adoremus dominantem gentibus.‘ Vgl. zum Hintergrund der Drei-Ämterlehre: B.-D. DE LA SOUJOLE, *Les tria munera Christi. Contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine*, in: *Revue Thomiste* 99 (1999) 59–74.

35 Neben Metrum und Reim fallen in der ersten Strophe einige klangliche Besonderheiten auf: *pretiosi – pretium; generosi – gentium; corporis – sanguinis – ventris*.

36 Vgl. *S. th.* III, qq. 35–45. Vgl. G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der « Summa Theologiae » des heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg 1985.

37 Nur *en passant* sei erwähnt, dass Thomas als *baccalaureus biblicus* einen kursorischen Kommentar zum Jesaja-Buch verfasst hat, sein erstes theologisches Werk. Wegen seiner Vorliebe für die historisch-wörtliche Auslegung hat er Jes 8,4 dahingehend gedeutet, dass der dort angekündigte *puer* der Sohn des Propheten und seiner Frau sei. Diese Interpretation kommt der jüdischen Weigerung, in dieser Stelle eine messianische Ankündigung Jesu Christi zu sehen, nahe und hat späteren Thomasforschern einiges Kopfzerbrechen bereitet. Vgl. TORRELL, *Magister Thomas*, 49f. 351.

38 Die Konvenienz der Inkarnation wird von Thomas unter Hinweis auf die Gutheit des göttlichen Wesens begründet: ‚Deus est bonitas. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet.‘ *S. th.* III, q. 1.

brückt und die Möglichkeit der Gottesfreundschaft eröffnet.³⁹ Wenn noch Aristoteles in der Nikomachischen Ethik eine Freundschaft zwischen Gott und den Menschen für unmöglich hielt, da die Grundlage – eine wechselseitige, von Wohlwollen geprägte Verständigung zwischen den Freunden – hier ausgeschlossen sei⁴⁰, so ist mit der Menschwerdung des Gottessohnes die Basis für eine Freundschaft des Menschen mit Gott durch Gott selbst gegeben.⁴¹ Die Gabe der Menschwerdung und Sendung des Sohnes resultiert aus der Liebe Gottes (vgl. Joh 3,16: „Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.“).

Der Weg, auf dem die Gabe die Menschen erreicht, ist die Geburt aus Maria – *ex intacta virgine*, wie es im Hymnus heißt. Auch hier handelt es sich um einen Nachklang aus dem Buch Jesaja, in dem verheißen wird, dass die Jungfrau einen Sohn empfangen wird: *Ecce virgo concipiet*.⁴² Maria wird als „unberührt“ (*intacta*) bezeichnet. Was mit diesem Attribut angedeutet wird, wäre unter Rückgriff auf die mariologischen Passagen der *Summa theologiae* näher zu entfalten.⁴³ Dort hat Thomas die Konvenienz der heilsgeschichtlichen Ereignisse zu erweisen versucht, die Maria betreffen: vor allem, dass sie vom Heiligen Geist überschattet wurde⁴⁴ und den Erlöser zur Welt gebracht hat. Das Attribut *intacta* setzt diesen mariologischen Assoziationshorizont frei und betont das Glaubensgeheimnis der jungfräulichen Mutterschaft.⁴⁵ Die *Summa* zieht im Anschluss daran den Bogen weiter aus und behandelt die Mysterien der Geburt, der Beschneidung und der Taufe Jesu.⁴⁶

Statt auf das *verborgene Leben Jesu* einzugehen, bezieht der Hymnus die Gabe des Erlösers direkt auf die öffentliche Tätigkeit: *et in mundo conversatus*.⁴⁷ Nach Thomas ist es der Zweck der Menschwerdung, dass der menschgewordene Gottessohn sich in der Welt aufhält, um die Wahrheit zu verkünden (*ad manifestandum veritatem*). Hätte er sich dauerhaft als Eremit zurückgezogen und den Kontakt zu den Menschen gemieden, wäre die göttliche Wahrheit verborgen geblieben, hätten die Kranken keinen Arzt gefunden und die Sünder und Zöllner keinen Zugang zu Gott gefun-

den.⁴⁸ Die Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu wird daher als die Zeit der Aussaat des Wortes gefasst: *sparso verbi semine*. „Das synoptische Gleichnis vom Sämann wird im ‚Pange lingua‘ zum Bildintegral des ganzen Lebens Jesu.“⁴⁹ Jesus predigt und lehrt, indem er den „Samen des Wortes“ ausstreut, damit dieser – um die Logik der Parabel aufzunehmen (vgl. Mt 13,3–23) – in den Herzen seiner Hörer vielfältig Frucht bringe.⁵⁰

Das Wort zielt auf die Umgestaltung des Hörers. Es will aus den Hörern (*auditores verbi*) Täter des Wortes (*factores verbi*) machen. Die Aufnahme des Wortes im Herzen bliebe unvollständig, wenn sie nicht in eine Praxis der Nachfolge übersetzt würde.⁵¹ Schon das Wort Gottes selbst ist Fleisch gewordenes Wort. Nicht nur seine Worte, auch seine Taten sind Manifestation der göttlichen Wahrheit. *Dominus in sua conversatione exemplum perfectionis dedit*.⁵² Der Herr hat nach den Vorschriften des Alten Bundes gelebt, um sie zu bestätigen und zu erfüllen; er hat die Versuchungen auf sich genommen, ohne ihnen zu verfallen⁵³; er hat – wie der Hymnus sagt – „die Zeit seines Erdenlebens auf wunderbare Art und Weise beschlossen“ (*miro clausit ordine*). Damit ist der Übergang zur Abendmahlszene angedeutet, an die in der dritten Strophe erinnert wird.

Strophe 3: Die Selbstgabe Jesu in der Nacht des letzten Mahles

Nach dem gerafften Überblick über das Leben Jesu wird hier eine Feineinstellung vorgenommen, die allein auf die Nacht des letzten Mahles konzentriert ist. Mit wenigen Worten wird die historische Situation umrissen, und jedes Wort führt einen bestimmten Hof von Bedeutungen mit sich, denen nachgegangen werden soll. Es ist das *letzte* Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern verbringt, die Stimmung ist ab-

39 Vgl. S. th. II–II, q. 23, a. 1.

40 Vgl. *Nik. Eth.* 1159a: „[...] ist aber der Abstand sehr groß, so wie bei Gott, so kann keine Freundschaft mehr sein.“

41 Vgl. H. DÖRNEMANN, *Freundschaft als Paradigma der Erlösung*, Bonn 1997; E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987, 501–526.

42 Im hebräischen Original ist in Jes 7,14 bekanntlich von einer „jungten Frau“ die Rede. Der Terminus *alma* lässt offen, ob es sich wirklich im eingeschränkten Sinn um eine „Jungfrau“ handelt. Schon die LXX hat allerdings die semantische Offenheit des Hebräischen vereinheitlicht, indem sie *alma* mit *παρθενος* (= Jungfrau) übersetzte. Dieser Übertragung ist die Vulgata verpflichtet, wenn es dort heißt: *Ecce virgo concipiet* (Is 7,14).

43 Vgl. S. th. III, qq. 27–30, wo Thomas eine thematisch geordnete Mariologie (Heiligung, Jungfräulichkeit, Vermählung, Verkündigung) entfaltet.

44 Vgl. S. th. III, q. 32.

45 Vgl. S. th. III, q. 28 (*De virginitate matris Dei*).

46 Vgl. S. th. III, qq. 35–39.

47 Die Wendung enthält eine literarische Reminiszenz an den Johannes-Prolog, in dem es heißt: „[...] in mundo erat et mundus per ipsum factus est“ (Io 1, 10: Vulgata).

48 Vgl. S. th. III, q. 40, a. 1: „*conversatio Christi talis debuit esse ut conveniret fini incarnationis, secundum quam venit in mundum, primo quidem ad manifestandum veritatem [...] Et ideo non debeat se occultare.*“ Vgl. Chr. BERCHTOLD, *Manifestatio veritatis*, 218.

49 A. STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 5), Bd. 3, 315.

50 Thomas selbst hat das Motiv der Aussaat des Wortes übrigens herangezogen, um die zu seiner Zeit umstrittene Rolle der Predigerordens deutlich zu machen. Vgl. seine Predigt „*Exiit qui seminat*“, in: Th. KÄPPELL, *Archivum fratrum praedicatorum* 13 (1943) 75–88. Dazu J.-P. TORRELL, *Le semeur est sorti pour semer. L'image du Christ précheur chez frère Thomas d'Aquin*, in: DERS., *Recherches thomasiennes*, Paris 2000, 357–366.

51 *In Matth XIII*, Lect. I (n. 1125 – unter Bezug auf Jak 1,22).

52 S. th. III, q. 40, a. 2 ad 1. Vgl. dazu Chr. BERCHTOLD, *Manifestatio veritatis. Zum Offenbarungsbegriff bei Thomas von Aquin*, Münster-Hamburg-London 2000. – Bemerkenswert ist, dass Thomas die Armut als Voraussetzung für die vorbildliche Lebensweise Jesu anführt. Man wird hier durchaus einen Bezug zum Mendikantenstreit sehen dürfen, wenn Thomas, der dem *Ordo Praedicatorum* angehört, von der *conversatio Christi* plötzlich ins Allgemeine übergeht und hervorhebt: „*Oportet praedicatores Dei verbi, ut omnino vacent praedicationi, omnino a saecularium rerum cura esse absolutos. Quod facere non possent qui divitias possident. Unde et ipse Dominus, Apostolos ad praedicandum mittens, dicit eis: ‚Nolite possidere aurum neque argentum.‘ Et ipsi Apostoli dicunt, Act. 6: ‚Non est aequum nos relinquere verbum et ministrare mensis.‘*“ S. th. III, q. 40, a. 3. Vgl. zum Hintergrund TORRELL, *Magister Thomas*, 94–114.

53 Vgl. S. th. III, q. 41.

schiedlich gefärbt. Jesus liegt mit seinen „Brüdern“ (*fratribus*) – wie es im Hymnus heißt – zu Tisch und feiert das Paschamahl.⁵⁴ Er hat, wie Thomas hervorhebt, das Gesetz beachtet (*plene observata*) und daher auch die vorgeschriebenen Speisen (*cibus in legalibus*) des Paschafestes eingenommen. Nach Ex 12 handelt es sich um „ein makelloses, männliches einjähriges Lamm“, das geschlachtet werden und zusammen „mit ungesäuertem Brot und Bitterkräutern“ verzehrt werden soll, und zwar zum Gedenken an den nächtlichen Auszug aus Ägypten. Jesus, der als Kind beschnitten wurde, damit die Weisungen der Tora erfüllt werden, beachtet die rituellen Vorschriften des Paschafestes. Es ist Thomas wichtig, dies herauszustellen. Die Kontinuität mit dem Glauben Israels ist entscheidend, um die signifikante Innovation zu verstehen, die Jesus beim letzten Mahl vornimmt, wenn er Brot und Wein zu Zeichen seines hingegebenen Leibes und seines für uns vergossenen Blutes macht: *se dat suis manibus*. „Er streut sich nicht mehr aus in den vielen Worten, sondern fasst sich zusammen und gibt sich selbst mit eigenen Händen.“⁵⁵ Er gibt sich den Zwölf, die als Repräsentanten der Stämme Israels ausgewählt sind und das Volk des Neuen Bundes konstituieren, als Speise (*cibum*).

Das Wort *cibus* stiftet in dieser Strophe einen prägnanten Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Bund. Die gesetzlich vorgeschriebenen Speisen des Paschafestes sind die *figura* für das Mahl des Neuen Bundes, in dem sich Christus selbst als Speise gibt – als Speise, die auf das himmlische Hochzeitsmahl vorausweist (vgl. Mk 14,25). Jesus gibt sich durch seine eigenen Hände, wie der Hymnus sagt. Das Testament seiner Liebe wird durch das Brechen und Verteilen des Brotes, welches den Sinn der Passion deutend vorwegnimmt, sinnlich greifbar. An dieser Geste wird der Auferstandene von den Jüngern in Emmaus wiedererkannt; an diese Geste wird die kirchliche *traditio* der eucharistischen Selbstgabe Christi gebunden bleiben.

Strophe 4: Der poetische Höhepunkt: Das Mysterium der Wandlung

Se dat suis manibus. Das Motiv der Selbstgabe Jesu durch seine eigenen Hände steht architektonisch kaum zufällig im Mittelpunkt des Hymnus. Nicht weniger zufällig wird das historische Faktum dieser Selbstgabe beim letzten Abendmahl in der vierten Strophe verknüpft mit der Art und Weise, *wie* diese Selbstgabe in der fortlaufenden Geschichte durch die Gemeinschaft der Kirche immer neu vergegenwärtigt werden kann. Ohne das Wort, das Wirklichkeiten nicht nur erschaffen, sondern auch verwandeln kann, ist das Mysterium der Eucharistie nicht zu verstehen. Nach der poetisch gerafften Erinnerung an das Leben Jesu und der Einblendung des letzten Mahles erfolgt nun die Konzentration auf den entscheidenden Augenblick der Wandlung: *Verbum caro panem verum / Verbo carnem efficit*. In diesem assonanzreichen Doppelpers wird die performative Kraft des göttlichen Wortes in einer sprachlichen Dichte zum Ausdruck gebracht, die ihresgleichen sucht. Es geht um die innere Verbindung von Inkarnation und Eucharistie, die hier in Anspielung auf den Johannes-Prolog zum Ausdruck gebracht wird. Das fleischgewordene Wort selbst ist es, das sich hier zusammenfasst und durch das *verbum efficax* (sc. die *verba testamenti*) Brot und Wein

⁵⁴ Thomas folgt also der Chronologie der Synoptiker, die das Abendmahl mit dem Paschafest koinzidieren lassen.

⁵⁵ A. Stock, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 5), Bd. 3, 315.

in den Leib und das Blut Jesu verwandelt.⁵⁶ Der Hymnus, der das Geschehen der eucharistischen Wandlung ohne Rückgriff auf die Transsubstantiationstheorie ins Wort bringt, folgt hier der internen Logik des Johannes-Evangeliums, in dem von *caro* nur zweimal die Rede ist: einmal in der Spitzenaussage des Prologs (vgl. Joh 1,14) und dann in der eucharistischen Rede, der das Evangelium des Fronleichnamfestes entnommen ist.

Auch ist daran zu erinnern, dass das Wort die Form des Sakraments ist – *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum*, heißt die von Thomas oft zitierte Definition des Augustinus.⁵⁷ Indem das Wort gesprochen wird, beschreibt es nicht nur die Wirklichkeit, sondern setzt sie zugleich. Sprechakttheoretisch formuliert: Die Einsetzungsworte sind für Thomas nicht konstativ, sondern performativ. Schon die Einsetzung des Altarsakraments ist nach Thomas dadurch erfolgt, dass Jesus *bestimmte Worte* gesprochen hat, die wirklichkeitsverwandelnde Kraft hatten.⁵⁸ Das wahre Wesen der Dinge aber, ihre Substanz, wird durch den Augenschein nicht wahrgenommen⁵⁹, sondern durch das Wort bestimmt, das dem Intellekt gilt (vgl. die Assonanz von *verbum* zu *verum*). Den Sinnen bleibt die durch das Wort ins Werk gesetzte Wandlung entzogen. Augen, Tast- und Geschmacksinn beziehen sich auf die zurückbleibenden Gestalten von Brot und Wein. Der durch den Glauben erleuchtete Intellekt hingegen, der dem göttlichen Wort allein entspricht, weiß darum, dass hier der Leib und das Blut Christi real gegenwärtig sind.⁶⁰ Das empirische Verifikationsdefizit des Sakraments war indes immer ein Einfallstor des Zweifels und wird darum auch zweimal im Hymnus erwähnt. Man kann die mittelalterlichen Eucharistiewunder und legendären Mirakelgeschichten durchaus als Kompensationsphänomen begreifen: mögliche oder wirkliche Zweifel an der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi sollten durch plastische Demonstration überwunden werden. Thomas von Aquin selbst hat sich zu den Eucharistiemirakeln seiner Zeit bekanntlich eher zurückhaltend geäußert.⁶¹

Strophe 5 und 6: Dankbare Anerkennung der Gegenwart des Gebers in der Gabe

Die beiden Schlusstrophen zeigen die dankbare Reaktion der Gläubigen auf diese große Gabe. Geradezu schlussfolgernd heißt es: „Tantum ergo sacramentum veneremur cernui.“ Die Gabe des Sakraments kann nicht gleichgültig lassen, sie verlangt

⁵⁶ Präzise formuliert Stock, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 5), Bd. 3, 315. „Die Rede des fleischgewordenen Wortes wird in ein Wort zusammengezogen, das wirksame Wort (hoc est ...), das Brot umschafft in Fleisch und Wein in Blut.“

⁵⁷ AUGUSTINUS, *Io. ev. tr.* 80, 3 (CCL 36, ed. R. Willems, 529).

⁵⁸ Vgl. S. th. III, q. 60, a. 7 c: „Dominus determinata verba protulit in consecratione sacramenti Eucharistiae, dicens Math. 26: 'Hoc est corpus meum.'“

⁵⁹ Vgl. S. th. III, q. 76, a. 7 c: „Substantia non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, nec etiam imaginationi, sed soli intellectui, cuius obiectum est 'quod quid est.'“

⁶⁰ Immer wieder hat Thomas Gründe dafür angeführt, warum der empirische Verifikationsmangel sinnvoll ist (*horror cruoris*; Verdienst des Glaubens etc.). Auch in den anderen Hymnen finden sich entsprechende Verse (vgl. *Adoro te devote*: „credo quidquid dixit Dei filius nil hoc verbo veritatis verius“).

⁶¹ Vgl. S. th. III, q. 76, a. 8.

nach entsprechendem Ausdruck.⁶² Die Erinnerung an die wunderbare Wandlung verwandelt die Beter und mündet ein in eine doxologische Preisung, grammatisch ablesbar am Subjektwechsel hin zur 1. Person Plural, dann aber auch erkennbar am Gestus der Verehrung: die Beter knien nieder (*cernui*). Die Gegenwart des *Christus passus*, der sein Leben am Kreuz für alle gegeben hat und nun als *rex gentium* zur Rechten des Vaters thront, lässt die Geste des Kniens, die Gott allein vorbehalten ist, als sinnvoll erscheinen. Gott bietet hier die Gabe der Versöhnung nicht (mehr) in Gestalt von Tieropfern an, sondern in der unblutigen Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Jesu Christi.⁶³ Damit aber wird der Übergang vom alten zum neuen Ritus vollzogen, den Alex Stock in seiner Poetischen Dogmatik präzise beschrieben hat:

„Das Paschamahl wird an seinem unblutigen Teil, dem Essen des ungesäuerten Brotes, dem Trinken des Weins, auf eine neue Realitätsstufe getrieben. Der blutige Teil (das geschlachtete Lamm) verschwindet. Das Tieropfer ist ein für allemal aufgehoben im Menschenopfer der Kreuzigung, und dieses wird ganz unblutig vergegenwärtigt im Essen und Trinken von Brot und Wein. Der Paschalammritus sah das Essen von Fleisch vor, aber kein Trinken von Blut; Blut wurde apotropäisch an die Türpfosten gestrichen oder als Gott gehörige Lebenssubstanz am Altar hingegossen, aber nicht getrunken. Erst dadurch, dass die rituelle Duplizität von Brot und Wein die Realität des neuen Paschalamm Christus in sich aufzunehmen hatte, wurde das Blut zum Trank. Die Logik der Pazifizierung der Schlachtrituale der Vergangenheit in das einfache Essen von Brot und Trinken von Wein versetzt das Blut in einen Gebrauchszusammenhang, der über das kultgesetzliche Verbot in Israel hinaus mit atavistischem Schrecken behaftet ist.“⁶⁴

Die rituelle Innovation bleibt an die heilsgeschichtlichen Voraussetzungen des alten Bundes gebunden und markiert zugleich eine Umgestaltung des Opfers. Ohne die Voraussetzungen – die *figurae* – ist die *passio Christi* und ihre Vergegenwärtigung im Sakrament der Eucharistie nicht zu verstehen. Das von Thomas komponierte Offizium zum Fronleichnamfest enthält nicht umsonst ein eindrucksvolles Arsenal

62 Daran hat zuletzt Peter HANDKE eindrücklich erinnert. Vgl. dazu: J.-H. TÜCK, *Wirklichkeitsverdichtung*, in: *Zu Peter Handkes „Der Große Fall“*, in: *Stimmen der Zeit* 229 (2011) 701–709.

63 Vgl. auch *Officium de festo corporis Christi*, Lectio II, 277, wo es heißt: „Quid enim hoc convivio pretiosius esse potest, in quo non carnes vitulorum et hircorum, ut olim in lege, sed nobis sumendus proponitur Christus verus Deus? Quid hoc sacramento mirabilius? In ipso namque panis et vinum in Christi corpus et sanguinem substantialiter convertuntur. Ideoque Christus Deus et homo perfectus, sub modici panis et vini specie continetur. – Was nämlich kann kostbarer sein als dieses Gastmahl, in dem nicht das Fleisch von Stieren und Böcken, wie einst im Gesetz, sondern uns Christus, der wahre Gott, vorgestellt wird, um genossen zu werden? Was ist wunderbarer als dieses Sakrament? In diesem nämlich werden Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wesentlich verwandelt. Daher ist Christus, Gott und vollkommener Mensch, unter der Gestalt des Brotes und Weines enthalten.“ (Hervorh. J.-H. T.)

64 A. STOCK, *Poetische Dogmatik* (s. Anm. 5), Bd. 3, 316.

an Figuren des Alten Bundes, die auf die Eucharistie vorausweisen.⁶⁵ Die rituelle Innovation bleibt auf den altbundlichen Interpretationshorizont angewiesen, weshalb die Übersetzung von Marie Luise Thurmair an dieser Stelle die Intentionen des Aquinaten verfehlt, wenn sie das „Gesetz der Furcht“ dem „Mahl der Liebe“⁶⁶ gegenüberstellt.

Der Hymnus schließt mit einer trinitarischen Doxologie, die den plerophoren, also überschwänglichen Stil hymnischer Sprache eindrücklich inszeniert. Die drei göttlichen Personen werden namentlich nicht als Vater, Sohn und Geist genannt, dafür aber in entsprechenden Wendungen umschrieben (*genitori genitoque*)⁶⁷. In den trinitätstheologischen Partien der *Summa Theologiae* erläutert Thomas den ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater: „Der Hervorgang des Wortes im Göttlichen wird Zeugung (*generatio*) genannt und das Wort, das hervorgeht, heißt Sohn.“⁶⁸ Vom trinitätstheologischen Begriff der Zeugung sind zeitlich-physische Vorstellungen allerdings fernzuhalten. Anders als im geschöpflichen Bereich, wo Zeugung immer auch eine Veränderung vom Nicht-Sein zum Sein umschließt, meint Zeugung in Gott ein ewiges Geschehen, das die Ursprungsrelation zwischen Vater und Sohn angibt. Aus beiden aber geht als wechselseitiges Band der Liebe der Geist hervor (*procedenti ab utroque*).⁶⁹ Dem dreieinen Gott, der Ursprung und Ziel des geschöpflichen Seins ist, werden im Hymnus eine Fülle von Prädikaten zugesprochen: Lob (*laus*), Jubel (*iubilatio*), Heil (*salus*), Ehre (*honor*), Kraft (*virtus*), Segen/Guttheilung (*benedictio*). Der Überschwang der Preisung entspricht dem unaussprechlichen Wunder der Gabe, die das inkarnierte Wort des Vaters Gläubigen in der Eucharistie gegeben hat: *sich selbst*.

3. Ertrag

Nach dem Durchgang durch den Hymnus möchte ich abschließend drei Gesichtspunkte noch einmal betonen:

a) Der Hymnus *Pange lingua* beleuchtet – wenn auch nicht ausdrücklich, so doch implizit – die unterschiedlichen Dimensionen des *corpus Christi*. Er weist darauf hin, dass es zwischen dem verklärten (*corpus gloriosum*), dem inkarnierten (*verbum caro*) und dem eucharistischen Leib Christi (*caro bzw. sanguis Christi*) einen theologischen Zusammenhang gibt. Das Lob der Eingangstrophe gilt dem verklärten Leib,

65 Vgl. *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), hg. von C. le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, 133: „Scripsit officium de corpore Christi, de mandato Urbani, in quo omnes que de hoc sunt sacramento ueteres figuras exposuit, et ueritates que de noua sint gratia compilauit.“

66 Vgl. GL 544.

67 Nach N. LOHFINK, *Das „Pange Lingua“ im „Gotteslob“* (s. Anm. 16), 284, liegt hier eine Anspielung auf Ps 2,7 und 110, 3 vor.

68 S. th. I, q. 27, a. 2: „[...] processio uerbi in diuinis dicitur generatio, et ipsum uerbum dicitur Filius.“

69 Während die *processio* des Wortes nach Analogie der Erkenntnis gefasst wird – der Vater erkennt sich im Wort und sich erkennend erkennt er alles andere –, wird die *processio* des Geistes aus Vater und Sohn nach Analogie des Willens gefasst. Vgl. dazu S. th. I, q. 27, a. 3.

der durch die Passion bleibend gezeichnet ist. Danach erfolgt eine Rückblende auf das Leben Jesu, das inkarnierte Wort.⁷⁰ Der Hymnus legt den Akzent auf die öffentliche Wortverkündigung, ohne darüber zu klagen, dass die Worte und Gleichnisse, die das *verbum incarnatum* als Sämann ausstreut, auf wenig fruchtbaren Boden fallen. Lakonisch heißt es, dass das Leben Jesu mit der Einsetzung der Eucharistie beim letzten Mahl einen staunenswerten Abschluss findet (*miro clausit ordine*). Durch das *verbum efficax*, welches das *verbum caro* damals gesprochen hat und welches die Priester noch heute in seinem Namen sprechen, vollzieht sich die Wandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Die Teilhabe der Gläubigen am eucharistischen *corpus Christi verum* aber, so ließe sich ergänzen, baut den Leib der Kirche auf, den man in der scholastischen Theologie das *corpus Christi mysticum* nennt. Der Hymnus bringt diesen Zusammenhang zwischen *corpus Christi verum* und *corpus Christi mysticum* nicht mehr ins Wort, auch verzichtet er darauf, die neutestamentliche *corpus Christi*-Metaphorik, die eine Differenzierung zwischen Haupt (*caput*) und Gliedern (*membra*) einschließt, auszubuchstabieren.⁷¹ Aber dadurch, dass am Fronleichnamstag die Glieder des *corpus Christi mysticum* das eucharistische Mysterium der Gegenwart des *corpus Christi verum* preisen, das ihnen in Gestalt der eleierten Hostie zur Anbetung empfohlen wird, dürfte dieser Zusammenhang doch immerhin andeutungsweise angesprochen sein.⁷²

b) Der Hymnus legt Wert darauf, dass die rituelle Innovation, die mit der Einsetzung der Eucharistie verbunden ist, im Horizont der jüdischen Paschafeier geschieht. Jesu Treue gegenüber dem Gesetz und den rituellen Speisevorschriften wird eigens betont (*observata lege plene / cibis in legalibus*). Eine antijudaistische Entgegensetzung zwischen dem „Gesetz der Furcht“ und dem „Mahl der Liebe“ ist daher unstatthaft. Allerdings stiftet Jesus Christus in der Nacht des letzten Mahles durch die signifikante Selbstgabe in den Zeichen von Brot und Wein einen Neuen Bund, der für seine Jünger schon bald zur dramatischen Ablösung vom jüdischen Tempelkult führen wird. Die Figuren des Alten Bundes, die auf den Ritus der Eucharistie vorausweisen, behalten für Thomas ihre Bedeutung, da sie die Kohärenz des heilsgeschichtlichen Wirkens Gottes erkennen lassen. Ihren Bedeutungsreichtum hat Thomas gerade in der Partitur des Fronleichnamsoffiziums aufzubieten versucht, um die Multiperspektivität des eucharistischen Mysteriums tiefer zu verstehen. Die Schrifthermeneutik des Thomas ist allerdings – wie die der Theologie der Scholastik überhaupt – klar christologisch geprägt.⁷³ Es liegt ihm fern, das Neue des Neuen Bundes zu relativieren. Von einem latenten oder gar manifesten Antijudaismus wird man darum aber bei ihm nicht sprechen können, es sei denn, man wollte schon das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus unter Antijudaismusverdacht stellen.

70 Die Tatsache, dass die Eucharistie ein *signum rememorativum* ist, wird hier über die Passion hinaus ausgedehnt auf das Leben Jesu. Gerade auch die öffentliche Verkündigung Jesu stieß auf Widerspruch und führte den Konflikt mit herauf, der dann im Prozess und der Kreuzigung kulminierte.

71 Vgl. S. th. III, q. 8.

72 Vgl. M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk*, 267–294.

73 Vgl. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971.

c) Man hat der mittelalterlichen Theologie oft eine gewisse Engführung auf den Aspekt der *somatischen Realpräsenz* Jesu Christi in den konsekrierten Gaben vorgeworfen. In der Tat ist eine Konzentration auf das Wann und Wie der Wandlung nicht von der Hand zu weisen, hängt sie doch mit der durch die Abendmahlstreitigkeiten aufgegebenen Fragestellung zusammen, ob Jesus Christus in den eucharistischen Gaben *in veritate* oder *in signo* gegenwärtig sei. Das Gedächtnis der Heilstaten, der Passion, der Auferstehung und Himmelfahrt trat so häufig in den Hintergrund, die *kommemorative Aktualpräsenz* Christi in der Eucharistie spielte eine nur untergeordnete Rolle. Nach der Lektüre des Hymnus *Pange lingua gloriosi* wird man sagen können, dass in der poetischen Theologie des Thomas die Aktualpräsenz des erhöhten Herrn (vgl. Eingangstrophe) ebenso ins Wort gebracht wird wie die *kommemorative Aktualpräsenz* Jesu Christi (vgl. die Strophen über das Leben, das letzte Mahl und das blutige Sterben). Gleichwohl folgt der Aufbau des Hymnus einer Dynamik, die auf das Wandlungsgeschehen – und damit den Aspekt der somatischen Realpräsenz – zuläuft. Das Leben Jesu verdichtet sich in der eucharistischen Selbstgabe Jesu Christi, die das Zentrum des Hymnus einleitet: *se dat suis manibus*. Allein sprachlich wird man die dann folgende „Wortmagie“ der vierten Strophe, die das Mysterium der Wandlung umkreist, als poetische Klimax des Hymnus bezeichnen dürfen. Allerdings ist das Mysterium der Wandlung nicht auf ein liturgisch-ästhetisches Ereignis zu beschränken. Die eucharistische Wandlung, in der uns die Selbstgabe des auferweckten Gekreuzigten zeichenhaft gewährt wird, will selbst verwandeln, sie zielt – um mit Maurice Blondel zu sprechen – auf eine „moralische Transsubstantiation“ ab. Wer sich in die eucharistische Gemeinschaft mit Christus hineinnehmen lässt und die Gabe seiner Gegenwart dankbar annimmt, der ist selbst aufgerufen, im Sinne Christi für andere da zu sein und seine Christusfreundschaft zu bewähren.⁷⁴

74 Vgl. vertiefend dazu: Jan-Heiner Tück, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2011, 333–370. Der vorliegende Beitrag wird mit freundlicher Genehmigung des Herder Verlags wieder abgedruckt. Die Erstveröffentlichung findet sich in dem Buch George AUGUSTIN – Kurt Kardinal KOCH (Hg.), *Liturgie als Mitte des christlichen Lebens*, Freiburg 2012, 235–257.

Die Referenten

Professor em. Dr. Isidor Baumgartner

ehem. Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre und Caritaswissenschaften
Universität Passau

Arbeitsfelder: Caritas / Zivilgesellschaftliches Engagement / Pastoralpsychologie / Hospiz-
Seelsorge / Beratung / Pastoraler Strukturwandel / Qualitätsentwicklung in Non-Profit-
Einrichtungen.

Professor Dr. Dr. Peter Fonk

Inhaber des Lehrstuhls für Theologische Ethik
Universität Passau

Arbeitsfelder mit den Schwerpunkten: Interdisziplinäre Ethik / Medizinethik / Wirtschafts- und
Unternehmensethik / Ethik in Caritas und Diakonie.

Jüngste Veröffentlichungen: Sag nicht ja, wenn du nein sagen willst! Ethische Leitlinien zur
Prävention sexuellen Missbrauchs, in: Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer
Sexualethik (Quaestiones Disputatae 241), Freiburg 2011, 436–453. Wenn Grenzen fließend
werden ..., Der Abbruch lebenserhaltender Maßnahmen vor dem Hintergrund des neuen
Patientenverfügungsgesetzes, TThZ (3/2011), 242–268.

Professor Dr. Otto Schwankl

Inhaber des Lehrstuhls für Exegese und Biblische Theologie
Universität Passau

Arbeitsfelder: Die Theologie der johanneischen Schriften; die Evangelien als Erinnerungs-
Literatur; Abraham als Urgestalt des Glaubens (und der monotheistischen Religionen);
Bedeutung der Sprachwissenschaft und speziell der Metaphertheorie für die Biblische
Theologie; Probleme des Übersetzens sowie der exegetischen Methodik und Hermeneutik.

Professor Dr. Hermann Stinglhammer

Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Fundamentaltheologie
Universität Passau

Arbeitsfelder: Theologie der Freiheit / Theologische Anthropologie / Schöpfungstheologie /
Theologie des Nominalismus / Christentum und Moderne.

Jüngste Veröffentlichungen: Einführung in die Schöpfungstheologie, 2011; Eschatologie als
Lebensstil 2012.

Professor Dr. Jan-Heiner Tück

Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen
Fakultät Wien; Schriftleiter der Internationalen Katholischen Zeitschrift COMMUNIO, Mitarbeiter
der Neuen Zürcher Zeitung.

Arbeitsfelder: Christologie / Gotteslehre / Eschatologie / Dialog mit der Gegenwartsliteratur.
Jüngste Veröffentlichungen: Risse im Fundament? Die Pfarrerrinitiative und die Debatte um die
Kirchenreform, 2012; Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, 2012.