



**C**HRISTSEIN BESTEHT darin, Jesus nachzufolgen. Über die Erfahrung, die man dabei macht, nachzudenken, ist Gegenstand jeder gesunden Theologie. So geht es um die Erfahrung und die Reflexion einer Gemeinde, welche sich vom Geist bewegen läßt und die Gute Nachricht verkünden will: «Der Herr ist auferstanden.» Tod und Ungerechtigkeit sind nicht das letzte Wort der Geschichte. Das Christentum ist eine Botschaft des Lebens, die auf der ungeschuldeten Liebe des Vaters gründet.

Der Theologie der Befreiung war die Frage der Spiritualität (das heißt der Nachfolge Jesu) von Anfang an ein zentrales Anliegen. Mehr noch: Die Vertreter dieser Art von Reflexion sind sich dessen bewußt, daß ihr das spirituelle Leben der im Befreiungsprozeß engagierten Christen vorausgeht. Ihre Erfahrung machen sie dabei innerhalb der Bewegung, die die lateinamerikanischen Armen in Gang gebracht haben, um zu manifestieren, daß sie mit Würde ausgestattet und Kinder Gottes sind. So ist das Engagement für das Leben in der Tat der Ort und die Stunde der Begegnung mit dem Herrn. Von da aus zeichnet sich ab, wohin der Weg eines Volkes in der Nachfolge Jesu Christi geht. (...)

## Der Weg in der Nachfolge

Paulus sagt, Jesus nachfolgen (nachahmen) sei ein «Wandeln nach dem Geist». Der Geist aber ist Leben und läßt uns in Freiheit leben. Jede Erfahrung, die man im Sinne der Nachfolge macht, erinnert daran, daß es einen in all seinen Details im voraus festgelegten Weg nicht gibt. Vielmehr – heißt es in einem Gedicht von Machado – *entsteht der Weg erst unter den Füßen dessen, der ihn geht*. In seiner Polemik gegen das Gesetz prägt Paulus die gewagte Formel von der «Freiheit der Kinder Gottes». Das Gesetz hat es mit dem Tod zu tun, die Freiheit mit dem Leben. Wir seien frei zu lieben, sagt der Apostel. Von dieser Sicht her fällt Licht auf den Prozeß, den wir gegenwärtig in Lateinamerika erleben. Befreien heißt im Grunde Leben geben, alles Leben. In diesem Zusammenhang sind Unterscheidungen zwischen Materie und Geist, Welt und Religion, Einzelperson und Gesellschaft zu verstehen. Sie zu vergessen, wäre arg. Die Beschäftigung mit Paulus wird uns zeigen, daß für ihn der grundlegende Widerspruch zwischen *Tod* und *Leben* besteht. Die Situation, in der wir derzeit in Lateinamerika leben, läßt uns für unser christliches Leben manches von dem wiederentdecken, was der Apostel damit gemeint haben mag.

Im übrigen ist dies der Weg des ganzen Volkes, und die Bibel beschreibt ihn in der Tat als ein gemeinschaftliches Abenteuer. Das eine Mal bricht das Volk – unter der Führung des befreienden Gottes – mit Ausbeutung und Tod, durchquert die Wüste und zieht in das verheißene Land ein; das andere Mal nennt die Apostelgeschichte, die ja die *facta* des «messianischen Volkes» erzählt, dieses selbst *den Weg*. Diese biblischen Paradigmen haben die christliche Erfahrung und Reflexion über das Thema die Geschichte der Spiritualität hindurch inspiriert. Sie zeigen, daß der Weg ein gemeinsames und alles umfassendes Unternehmen ist. Spiritualität betrifft nicht nur einen Ausschnitt der christlichen Existenz, sondern ist ein Lebensstil, der sein Kennzeichen unserer ganzen Art und Weise aufprägt, wie wir mit der Gabe der Kindschaft als der Grundlage von Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit umgehen. Zu beiden, Kindschaft und Brüderlichkeit, läßt der Vater uns ja ein.

Gustavo Gutiérrez

Aus der Einführung zu: G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken*. Spiritualität der Befreiung. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. Reihe Fundamentaltheologische Studien Nr. 12. München (Kaiser)–Mainz (Grünwald) 1986, 151 S., DM 24,80, Fr. 23.–. Eine Besprechung des Buches wird später folgen.

### FREIHEIT/BEFREIUNG

**Römisches Dokument – ein Friedenschluß?:** Kampagnen und Konflikte nach der früheren Instruktion der Glaubenskongregation über (negative) Aspekte der *Befreiungstheologie* (1984) – Zweierlei Umgang mit jenem ersten Dokument: pastoral (Brasilianische Bischofskonferenz) und ideologisch (Erklärung von Los Andes) – Wieviel vatikanischer Rückhalt für Kurienkardinal A. Rossis Attacken? – Ad-limina-Besuche brasilianischer Bischöfe enthüllen negatives Image ihrer Kirchen in Rom – «Revision» durch einen brasilianisch-vatikanischen «Gipfel» – Früherer Annäherungsversuch (1985) basierte auf kaum verständlicher Kompromißformel: «Fall Boff hat nichts mit Befreiungstheologie zu tun» – Die Konsequenzen im neuen Dokument.

Ludwig Kaufmann

**Welche Freiheitsgeschichte?:** Verlangen nach Freiheit – Ansatz und Gliederung der Instruktion über «Christliche Freiheit und Befreiung» – Sie erklärt ihre lehrhafte Darstellung als eine «positive» Bemühung – Aber trifft sie die aktuelle Diskussion um Befreiungspraxis und -theorie? – Scheinkritische Vereinnahmung westlicher Freiheitsgeschichte ohne kirchliche Selbstkritik – Unzureichende Utopie-Kritik und Verkennung der positiven Rolle einer Religionskritik.

Nikolaus Klein

### FRIEDEN/THEOLOGIE

**Bergpredigt und Weltfrieden (3):** *Von der biblischen Friedensvision zu konkreten Schritten* – Beitrag exegetischer Arbeit über die Bergpredigt – Text ist schon eine Auslegung der Worte Jesu – Intention der Worte Jesu: Freilegung der «Urabsicht» Gottes mit dem Menschen – Keine quantitative Steigerung der Gebote, sondern qualitative Veränderung der Realitätswahrnehmung – Matthäische Redaktion interpretiert vorliegende Tradition als *Weg* zur Vollkommenheit – Gewaltverzicht und Feindesliebe – Gründet in der uneingeschränkten Zuwendung Gottes zu den Menschen – Einsicht in die Spielräume menschlichen Handelns – Kirche wird von der Sicherheitsmoral weg auf ein Friedenszeugnis gewiesen – Mut zu Vorleistungen in der Abrüstung.

Rolf Baumann, Reutlingen

### RELIGIONEN

**Tao = Gott? (2):** *Ahn des Himmels – Urmutter des Alls* – Hohe Wertschätzung weiblicher Metaphern – Synonyme für Ruhe – Schwachheit ist zugleich deren Stärke – Gelegentlich werden personhafte Züge des Tao genannt – In seiner Wandelbarkeit schafft es alle Veränderung – Dimension der Zeit wird relativiert – Westliche Tendenz, von Zuständen des Tao zu sprechen, ist irreführend – Als existentielles Philosophieren für europäische Religionsphilosophen attraktiv – Schellings intuitive Rezeption – Entscheidender Differenzpunkt liegt im Subjektbegriff.

Knut Walf, Nijmegen

# «Freiheit und Befreiung» – ein Friedensschluß?

Am Samstag nach Ostern (5. 4. 1986) wurde im Pressesaal des Vatikans die «neue Instruktion» der Glaubenskongregation über «Christliche Freiheit und Befreiung»<sup>1</sup> vorgestellt. In den Kommentaren der Tagespresse und deren Schlagzeilen standen zwei Fragen im Vordergrund: erstens, was an dem Dokument «neu» sei, zweitens, wie weit es einem «Friedensschluß» mit der *Theologie der Befreiung* gleich komme. Als neu wurde im Rahmen eines Wiederaufgreifens der Lehre von der berechtigten Gewaltanwendung als *Ultima ratio* zur Beseitigung einer langandauernden, unerträglichen Tyrannei die Quasi-Empfehlung bzw. Bevorzugung des «passiven Widerstands» betrachtet. An der Pressekonferenz war die Frage eines Journalisten, ob damit die Aktionen und Empfehlungen der Kirche beim Umsturz auf den Philippinen abgesegnet seien, vorsichtig positiv beantwortet worden.<sup>2</sup> Die Frage nach dem Friedensschluß wurde auf dem Hintergrund eines nicht verborgen gebliebenen, ja zeitweise offenbar dramatischen Konflikts zwischen dem «Vatikan» und der *brasilianischen Kirche* bzw. Bischofskonferenz und den Bemühungen zu dessen Beilegung in der Zeit unmittelbar vor Erscheinen des neuen Dokuments gestellt. In der Tat hatte vom 13. bis 15. März in Rom ein in dieser Art neuartiger vatikanisch-brasilianischer «Gipfel» mit dem Ziel eines besseren gegenseitigen Verständnisses stattgefunden, und so brachte man damit das Datum der schon mehrmals zuvor erwarteten Veröffentlichung des Dokuments in Zusammenhang, wie dies übrigens schon der Papst in seiner Eröffnungsansprache zu dieser Begegnung getan hatte. Beides, der «Gipfel» und die Veröffentlichung, waren übrigens gerade noch rechtzeitig vor der Jahresvollversammlung der brasilianischen Bischofskonferenz (9.–19. April) anberaumt worden. Hinzu trat – von den Medien mehr beachtet – die am Karsamstag bekanntgewordene Aufhebung des Schweigegebots für Leonardo Boff: Sie wurde als Versöhnungsgeste nicht nur gegenüber der brasilianischen Kirche, sondern auch einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit im Hinblick auf eine günstigere Aufnahme des Dokuments gedeutet.

## Die Zeit seit der ersten Instruktion

Das zeitliche Zusammentreffen dieser Geste mit der Veröffentlichung des Dokuments im Intervall von nur acht Tagen ist um so auffälliger, als es an eine früheré «Gleichzeitigkeit» erinnert, die der Vatikan damals aber sofort als unbeabsichtigt und irrelevant erklärt hat: die Durchführung eines (zunächst für Juni/Juli vorgesehenen) *Kolloquiums für Leonardo Boff* vor der Glaubenskongregation am 7. September 1984 und die Veröffentlichung einer (*ersten*) «Instruktion über einige Aspekte der *Theologie der Befreiung*» am 3. September 1984. Die Tatsache, daß diese erste Instruktion (im folgenden mit dem Sigel LN nach den Anfangsworten «*Libertatis nuntius*» bezeichnet) schon die Ankündigung eines zweiten Dokuments («in positiver Ausrichtung») enthielt, hat für die Zwischenzeit eine gewisse *Erwartungshaltung* geschaffen: Würden Kontakte bzw. Konflikte mit Teilkirchen die in Rom Verantwortlichen zu neuen, differenzierteren Einsichten in die mit der Theologie der Befreiung signalisierten Realitäten und Entwicklungen führen und würden solche Einsichten in dem zweiten Dokument ihren Niederschlag finden? Soweit diese Erwartung nun freilich neue, positive Aspekte der im ersten Dokument anvisierten Theologie(n) der Befreiung betraf, erwies sie sich schon im Ansatz als Mißverständnis. Die Ankündigung in LN sprach von einem späteren Dokument zum «Thema der christlichen Freiheit und Befreiung», mochten auch andere, weniger exakt formulierte Äußerungen hoher vatikanischer Stellen dem Mißverständnis weiteren Vorschub leisten.

Bei der Präsentation des neuen Dokuments wurde nun von einem der zusammen mit Kardinal Ratzinger auftretenden Mit-

arbeiter und Experten, nämlich dem Generaloberen der Salesianer, *Egidio Viganò*, verdeutlicht, das neue Dokument biete selber *keine Theologie der Befreiung*, sondern eher Kriterien für die Erarbeitung einer solchen an. Von Kardinal Ratzinger, wie auch von einem Editorial im «*Osservatore Romano*» wurde vor allem die Kohärenz und Kontinuität der neuen mit der früheren Instruktion betont, in der sie «keimhaft» schon enthalten sei, und die sich in ihren Weisungen «von Tag zu Tag opportuner und zutreffender» erweise. Ähnlich drückt sich auch das neue Dokument selber in seiner Einleitung aus. Da wird an die «Warnungen» von LN vor «Abweichungen und Gefahren der Abweichung, die den Glauben und das christliche Leben zerstören», erinnert. «Weit davon entfernt, überholt zu sein», so heißt es da (Nr. 1), «erscheinen diese Warnungen immer mehr angebracht und zutreffend.» Wir werden also vom Text des neuen Dokuments selber sozusagen eingeladen, die «Zwischenzeit» zu überschauen, wozu ja in diesem Zusammenhang in erster Linie doch wohl die «Rezeption» der ersten Instruktion, der Umgang mit ihr und die über sie geführten Auseinandersetzungen<sup>3</sup>, vor allem im Hinblick auf die betroffenen Kirchen und deren allenfalls mitbetroffene Theologen, gehören würden. Wenn dabei zwei Kirchen, die peruanische und die brasilianische, und zwei Theologen, Gustavo Gutiérrez und Leonardo Boff, vor allem ins Blickfeld gerieten, so müssen wir uns im folgenden zugunsten von Brasilien/Boff beschränken und Peru/Gutiérrez zurückstellen.

## Eine Waffe im ideologischen Kampf

Die brasilianische Kirche und ihre Nationale Bischofskonferenz (CNBB) sehen wir sowohl durch ihre gesamte Praxis (Basissgemeinden, gemeinsame Stellungnahmen zu sozialen, politischen und kulturellen Entwicklungen) als auch durch den Fall eines ihrer offiziellen theologischen Berater (eben Leonardo Boff) profiliert und paradigmatisch einbezogen in das, was man den Prozeß der Befreiungstheologie, ihre Kämpfe, ihre Klärung und ihre Entfaltung nennen kann. Zugleich ist sie ein Paradigma für einen von pastoralen Motivationen geleiteten Umgang mit der römischen Instruktion LN: Gemeint ist ein Umgang, der bestrebt ist, der eigenen Situation, d. h. den konkreten Verhältnissen der Menschen im anvertrauten Bereich, nahe zu bleiben, wie dies ein (jetzt erst recht aktuelles!) Dokument der CNBB vom April 1985 hervorragend belegt.<sup>4</sup> Von diesem Umgang hebt sich ein anderer ab, der das römische Dokument in erster Linie als Waffe im ideologischen Kampf betrachtet. Bezeichnend dürfte es ein Stückweit für diesen ideologischen Umgang sein, wenn er sich in der Form international und interkontinental gesteuerter Kampagnen bzw. Zusammenkünfte und Erklärungen abspielt, soweit dabei die Gemeinsamkeit in der ideologischen Abstraktion, d. h. der Ferne von den verschiedenen konkreten Verhältnissen gefunden wird. Weil es

<sup>3</sup> Stellungnahmen von Befreiungstheologen zu LN sind dokumentiert in: *Revista Eclesiástica Brasileira* 44 (1984), Fasc. 176; in: *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984), Heft 2; in: *Servir. Teología y Pastoral* 20 (1984), Heft 107. Siehe ferner: J. L. Segundo, *Teología de la Liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Madrid 1985.

<sup>4</sup> *Christliche Freiheit und Befreiung*. Brief der Brasilianischen Bischofskonferenz an Pastoralträger und Gemeinden; in: *Weltkirche* (Missio, München), Nr. 4/1985, S. 111–115. Der Brief, der sich von der ersten römischen Instruktion veranlaßt sieht und ausdrücklich der zweiten (vgl. den Titel!) schon zum voraus zu einer (zumutbaren) «Akzeptanz» verhelfen will, dürfte in einer allfälligen Dokumentation zu letzterer nicht fehlen. Er zielt darauf ab, die «befreiende Evangelisierung» noch zu intensivieren. Unter 15 «positiven Aspekten», die sie voranbrächten, stehen an erster Stelle: die kirchlichen Basisgemeinden, die «prophetische, vorrangige und solidarische Option für die Armen», eine partizipative Pastoralplanung (Laien, Aufwertung der Frau) und das Engagement von Ordensleuten, Männern und Frauen, insofern sie «jetzt in kleinen Gemeinschaften unter dem Volk leben».

<sup>1</sup> Verlautbarungen des Apost. Stuhls Nr. 70, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

<sup>2</sup> Von A. Macchi SJ (Milano). Über die Pressekonferenz (samt Angaben über Werdegang des Dokuments) vgl. *El País*, 6. 4. 86 und *Oss. Rom.* 6. 4. 86.

diese internationale, ideologische Dimension gibt, ist es schwierig, eine rein innerbrasilianische Auseinandersetzung auszugrenzen.

Ende Juli versammelte sich, organisiert von der Zeitschrift «Communio», im chilenischen Badeort Los Andes ein «Internationales Seminar» zur «Analyse des Schrifttums der auch international bekannten Theologen der Befreiung». Unter den 24 Teilnehmern mit Kardinal López Trujillo (Kolumbien) an der Spitze und mit zwei der frühesten und virulentesten Kritiker Boffs aus Brasilien (E. Betancourt und Weihbischof B. Kloppenburg) war auch ein Deutscher, A. Rauscher (Augsburg/Mönchengladbach), der sodann die Frucht des Seminars, eine Art Manifest, in Deutschland präsentierte.<sup>5</sup> In dieser «Erklärung von Los Andes» wurde aller Welt ausdrücklich kundgemacht, daß es sich bei den in der Instruktion LN (Kap. VI–X) beschriebenen Auffassungen «keineswegs um hypothetische Konstruktionen» handle. Vielmehr gehe es um Aussagen, wie sie sich «in der Tat in zahlreichen Büchern, Untersuchungen und Artikeln, die in ganz Lateinamerika verbreitet sind», fänden. Im Kontext war von der theologischen Arbeit die Rede, auf die sich «die maßgebenden Autoren» unter der Bezeichnung «Theologie der Befreiung» bezögen. Der «fundamentale Irrtum dieser Befreiungstheologie», so hieß es weiter, wurde in ihrer Auffassung von der «theologischen Methode» und zeige sich darin, daß man «auf die Bibel Auslegungskriterien rationalistischer Herkunft» anwende und sie «mit wesentlich politischen Augen» sehe. In diesem Zusammenhang verwies die Erklärung auf ein Schreiben der Glaubenskongregation vom 11. März 1985 «zu einem Buch eines Befreiungstheologen», de facto die Verlautbarung (Notificatio) zu Leonardo Boffs Buch «Kirche: Charisma und Macht». Somit war die Erklärung darauf aus, die von Rom spezifisch auf Boffs Buch gemünzte Kritik auf alle «maßgebenden» Autoren in Lateinamerika auszudehnen: Sie betreffe deren «fundamentalen Irrtum» bzw. (nach dem Text von LN) ihr «hermeneutisches Prinzip».

#### Vatikan/Brasilien: vom Konflikt zur Annäherung

Die Erklärung von Los Andes blieb – vor allem wegen ihrer Unterstellungen – nicht unwidersprochen.<sup>6</sup> Sie bewegte sich aber weitgehend auf der Ebene der Theorie. Ganz anders ein noch beträchtlich ausführlicheres Papier, das bereits ein Vierteljahr vorher auf massive und direkt beschreibende Art unter dem Stichwort «Theologie der Befreiung» die pastorale Arbeit in Brasilien angriff. Es wurde Ende April 1985 von Kurienkardinal *Agnelo Rossi* (anlässlich seiner Teilnahme als päpstlicher Vertreter am Begräbnis von Präsident Tancredo Neves) in Brasilien verbreitet.<sup>7</sup> Der Ex-Präfekt der römischen Missionszentrale und frühere Erzbischof von São Paulo, heute mit dem Patrimonium S. Petri (Immobilien usw.) befaßt, provozierte drei Tage vor dem Bekanntwerden des Schweigegebots für L. Boff die kirchliche Öffentlichkeit mit einer Kette von Anklagen und Unterstellungen, die viele als eine Beschimpfung der ganzen brasilianischen Kirche empfanden. Deren nationale Bischofskonferenz CNBB hatte gerade ihre Jahresvollversammlung abgeschlossen, nota bene ohne mit einer Verurteilung Boffs oder einer direkten Distanzierung von der Befreiungstheologie auf die betreffenden Verlautbarungen Roms zu reagieren bzw. ihnen nachzudoppeln. Abgesehen von früheren Demütigungen, an die man sich jetzt erinnern mochte, mußte man sich fragen, ob hinter Rossi nicht eine größere Gruppe im Vatikan stand.

Im Verlauf des Jahres 1985 (von Februar bis Ende September) und dann wieder im Januar 1986 mußten auch die verschiedenen Regionalgruppen brasilianischer Bischöfe, die zu dem alle fünf Jahre vorgesehenen «Ad-Limina-Besuch» nach Rom kamen, feststellen, daß in verschiedenen Büros der römischen Kurie ein wenig sympathisches Bild ihrer Kirchen vorherrschte und daß sich mangelhafte und einseitige In-

formationen teilweise bis in die jeweiligen Ansprachen des Papstes niederschlugen.<sup>8</sup>

Zum Abschluß all dieser Besuche wurde nun aber ein bis dahin nichtbegangener Weg zur Annäherung der Standpunkte begangen, auf den schon eingangs kurz hingewiesen wurde und der vom Papst als eine Art Pilotunternehmung, die auch bei anderen Episkopaten Schule machen dürfte, bezeichnet wurde. Es handelte sich um eine vom Präsidium der CNBB vorgeschlagene Begegnung, bei der zusätzlich alle 14 Regionalpräsidenten der brasilianischen Bischöfe sowie alle brasilianischen Kardinaler (einschließlich alt Erzbischof Scherrer), insgesamt 21 Vertreter der brasilianischen Kirche, teilnahmen. Auf seiten der Kurie waren mit dem fast durchgängig anwesenden Papst die Chefs der verschiedenen Kongregationen usw. (inkl. Iustitia et Pax) aufgeboten. Der Papst selber machte bei der Eröffnung deutlich, daß bei offener Aussprache das Image der Kirche Brasiliens «revidiert» werden könnte. Er betonte auch, daß es unrealistisch wäre, die kontroversen Auffassungen über die Theologie der Befreiung auszuklammern.<sup>9</sup>

Kontrovers waren die Auffassungen nicht nur zwischen kurialen und brasilianischen Amtsträgern, sondern auch zwischen einer im Kardinal von Rio, *Eugenio Sales*, verkörperten Minderheit und der (überwiegenden) Mehrheit der CNBB. Dies war auf dem Podium der außerordentlichen Bischofssynode von Ende November/Anfang Dezember in Rom anlässlich von schriftlichen Eingaben des genannten Kardinals einerseits und der beiden Vettern *Ivo Lorscheiter* (Präsident CNBB) und *Aloisio Lorscheider* (Kardinal, Präsident der Lehrkommission) andererseits offenbar geworden und zudem bereits aus der Geschichte bzw. Vorgeschichte des Falles Boff bekannt, wie sie inzwischen auch als Dokumentation vorliegt.<sup>10</sup>

Zu dieser Geschichte gehören auch Verständigungsbemühungen, die bereits am 4./5. Juli 1985 in Form einer Begegnung zwischen dem Präsidium der CNBB samt ihrer Lehrkommission und der Glaubenskongregation (Kardinal Ratzinger und Mitarbeiter) unternommen wurden. Aus einem Communiqué der CNBB vom 25. Juli<sup>11</sup> geht hervor, daß die brasilianische Seite zum Schutz ihrer Eigenverantwortlichkeit (sie war im Fall Boff sowenig wie vor der Instruktion LN konsultiert worden) einen Erfolg buchen konnte. Der Vatikan bekannte sich für die künftigen Beziehungen mit der CNBB zum Prinzip der Subsidiarität, so daß Probleme erst nach Erschöpfung der internen Instanzen der brasilianischen Kirche nach Rom gelangen sollen. Die (insgesamt 6) «Schlußfolgerungen» enthielten unter Nr. 1 allerdings auch einen schwerverständlichen Satz. Er lautet: «Für den Vatikan und die CNBB hat der Fall Boff nichts mit der Theologie der Befreiung zu tun.» Ob beide Seiten damit das gleiche (sagen) wollten? Eine persönliche Rückfrage in Brasilien ergab als Motivation die Beschwichtigung der durch die Maßnahme gegen Boff aufgestörten Basisgemeinden. Ihnen wurde gesagt, daß die vier gegen das Buch «Kirche: Charisma und Macht» erhobenen Vorwürfe weder die Tätigkeit der Basisgemeinden als solche noch deren Begleitung durch Boff oder andere Befreiungstheologen betreffen, sondern mehr auf der Ebene der Fachtheologie lägen. Auf seiten der Glaubenskongregation gab aber schon ein Communiqué zum Kolloquium mit Boff vom 5.9. 1984 zu erkennen, daß ihrer Ansicht nach überhaupt ekklesiologische Fragen, wie sie den vorwiegenden Inhalt von Boffs beanstandetem Buch ausmachten, nichts mit Theologie der Befreiung (und somit mit der Instruktion LN) zu tun haben

<sup>5</sup> Synthetische Auswertung von 6 Ansprachen in: La Civiltà Cattolica, 18.1.86, 171–181. – Von Mißverständnissen und verfehlten Beurteilungen ihrer pastoralen Praxis hatte Kard. A. Lorscheider im Namen von 30 Bischöfen des Nordostens am 17.9.85 in seiner Begrüßung des Papstes gesprochen (Tablet, 29.3./5.4.1986, S. 356).

<sup>6</sup> Oss. Rom. deutsch, 11.4.86, S. 10f. (mit der Formulierung, eine «gereinigte» Theologie der Befreiung sei «nicht nur rechtgläubig, sondern notwendig»); siehe ebd. S. 11 die Schlußansprache über die erwünschte Weiterführung des Dialogs.

<sup>7</sup> Der Fall Boff. Eine Dokumentation. Hrsg. von der Brasilianischen Bewegung für Menschenrechte, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1986, 216 S., DM 26,- (soeben erschienen!).

<sup>8</sup> Dial Nr. 1065 vom 7. November 1985.

<sup>9</sup> Vgl. oben die entgegengesetzte Aussage von «Los Andes»! – Über die ekklesiologische (und ökumenische) Bedeutung der Befreiungstheologie vgl. K. Raiser in: ZEE 29 (1985), 138–146, und W. Lienemann, ebd. 287–305.

<sup>5</sup> Deutsche Tagespost, 16./17.8.1985 (mit Liste der Unterzeichner). Vgl. El Mercurio (Santiago de Chile), 29.7.85.

<sup>6</sup> So der Theologe R. Muñoz in einem Offenen Brief an Kardinal López Trujillo, vgl. L'actualité religieuse dans le monde Nr. 2 (15.10.85), S. 9f. – Vgl. auch die distanzierte Präzisierung namens der Chilenischen Bischofskonferenz: El Mercurio, 30.7.85.

<sup>7</sup> Den Text siehe in Dial Nr. 1039, wo die Redaktion Kardinal Rossis «Neologismen» für die Theologen der Befreiung und ihre Theologie unterstreicht, nämlich «Liberationisten» und «Liberationismus».

Wäre dies wirklich die Auffassung der Kongregation, so hätte dies schwerwiegende Konsequenzen. Es würde bedeuten, daß man nicht bereit ist, sich der Herausforderung für Veränderung in der Kirche zu stellen, welche die befreiende Praxis der Basisgemeinden, d. h. die Erfahrungsgrundlage von Boffs eklesiologischen Skizzen darstellt. Liest man das neue Dokument unter dieser Rücksicht, so vermißt man in der Tat Argumente und Beschreibungen, die die etablierte Kirche ernstlich zur Umkehr rufen würden. Der Grund liegt darin, daß das Dokument die Kirche aus den Gefährdungen der Freiheitsgeschichte herausnimmt, sie den konkreten geschichtlichen Bewegungen gegenüberstellt und deshalb auch kaum bis zu der Einsicht gelangt, daß die Stunde gekommen ist, wo die Armen der Welt, die großen Mehrheiten der Völker selbst ihr Geschick in die Hand nehmen, selbst Geschichte gestalten und deshalb in ihren gläubigen Vertretern auch selber Kirche werden, Gesicht und Sprache der Kirche verändernd prägen und prägen wollen. Fragen wir deshalb zum Schluß nochmals, ob dieses Dokument einen Friedensschluß bedeutet, so soll dies auf der Ebene der Intentionen nicht bestritten werden. Deren Verwirklichung dürfte aber eher von der Weiterführung offen-freimütiger Aussprachen als von einem Pochen auf diesen Text zu erwarten sein, zeigen doch bereits erste Reaktionen aus Brasilien, wie gegensätzlich er interpretiert wird und daß er z. B. den polemischen Angriffen Kloppenburgs gegen die Basisgemeinden noch immer kein Ende setzt. Nicht umsonst hat der Papst auf der Begegnung von Mitte März in seinem Schlußwort die Bischöfe zur Einmütigkeit gemahnt, und zwar nicht nur mit Rom, sondern *zuerst untereinander*, gelte es doch der allen gemeinsamen Herausforderung zu begegnen, welche die gegenwärtige Stunde in Brasilien mit ihren Risiken und Chancen darstelle. Noch haben wir, da wir diesen Bericht abschließen, keine Nachricht über das Echo der CNBB-Vollversammlung, sei es auf den «Gipfel», sei es auf das Dokument. Zu wünschen aber wäre, daß auch gerade jene, die so viel von Treue zu Rom sprechen, sich durch die jüngsten Mahnungen des Papstes eingebunden fühlen.

Ludwig Kaufmann

## Welche Freiheitsgeschichte?

In ihrer emphatischen Rede vom «Bewußtsein von Freiheit und Menschenwürde» und in der Bestätigung von unveräußerlichen Rechten der Person und der Völker anerkennt die «Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung» (vom 22. März 1986) das Thema menschlicher Freiheit als epochale Kennzeichnung der Neuzeit. Dies bekräftigt die Instruktion ausdrücklich auf ihre Weise: In Anlehnung an den Begriff «neuzeitlicher Freiheitsgeschichte» spricht sie von den «Errungenschaften und Bedrohungen des modernen Befreiungsprozesses», und sie weist darauf hin, daß der Kampf um menschliche Freiheit und ihre noch un abgeschlossene Realisierung in den sozialen, politischen, ökonomischen und religiösen Bereichen menschlichen Lebens die grundlegende Bestimmung der Neuzeit ausmacht.

In der «Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der *Theologie der Befreiung*» (vom 6. August 1984) ist das nun vorliegende neue Dokument angekündigt worden. Während jenes auf mögliche und tatsächliche Abweichungen und Irrtümer hinweisen wollte, «die den Glauben und das christliche Leben zerstören, wie sie gewisse Formen der Theologie der Befreiung enthalten, die in ungenügend kritischer Weise ihre Zuflucht zu Konzepten nehmen, die von verschiedenen Strömungen des marxistischen Denkens gespeist sind» (LN, Vorwort), sollte das nun vorliegende Dokument das Thema christlicher Freiheit und Befreiung «in positiver Ausrichtung» darstellen.<sup>1</sup> In dieser Richtung ist wohl die im neuen

<sup>1</sup> Auf den Text vom 6. August 1984 verweisen wir mit dem Sigel LN, der

Dokument gemachte Bemerkung zu verstehen, daß zwischen diesen beiden Texten eine «organische Beziehung» besteht: «Sie müssen jeweils im Licht des anderen gelesen werden.» (2) Beim Vergleich der beiden Dokumente kann man den Eindruck gewinnen, daß unter «positiver Ausrichtung» eine «lehrhafte» Darstellung eines christlichen Verständnisses von Freiheit und Befreiung gemeint ist: die im Text von August 1984 ausgesprochenen Verurteilungen einiger Theologen der Befreiung werden nämlich im neuen Dokument der Sache nach wiederholt. Ihnen wird ausdrücklich – über die Beschreibungen von August 1984 hinaus ein historischer Ort zugewiesen, nämlich die Zweideutigkeiten des modernen Befreiungsprozesses.

Das neue Dokument gliedert sich in fünf Abschnitte. In einer Art «Hinführung» beschreibt es die gegenwärtigen Errungenschaften und die aktuellen Bedrohungen des Befreiungsprozesses und erinnert an die Befreiungserfahrungen innerhalb der Geschichte des Christentums (1. Abschnitt; 5–24). Anschließend werden die Kategorien «geschöpflicher Freiheit» dargelegt. In der Leugnung der Geschöpflichkeit menschlicher Natur besteht die Sünde, die als grundlegende Entfremdung die Wurzel jedweder Entfremdung ist (2. Abschnitt; 25–42). Aus dem Stand der Sünde und der Hoffnungslosigkeit befreit Gott in seinen Verheißungen der Befreiung und deren siegreicher Vollendung in Tod und Auferstehung Jesu die Menschen und ermöglicht der christlichen Gemeinde ein wirksames Handeln in Liebe und Gerechtigkeit (3. Abschnitt; 43–60). Dies ermöglicht innerhalb der Geschichte die befreiende Sendung der Kirche zugunsten der Menschen (4. Abschnitt; 61–70). Der letzte (fünfte) Teil legt die Kriterien für eine Praxis der Befreiung dar, wie sie in der «Soziallehre» der Kirche entwickelt worden sind (71–100).

### Not zeitgenössischer Theologie

Der herausragende, epochale Rang, den das neue Dokument dem Thema von Freiheit und Befreiung gibt, macht es notwendig, den Text angesichts aktueller Diskussionen um Theorie und Praxis der Befreiung zu befragen. Erst in einem solchen Rahmen würde seine Zielsetzung ernstgenommen, nämlich einen Beitrag zur Förderung menschlicher Freiheit zu liefern. Eine solche Lektüre wäre aus «der Not der zeitgenössischen Theologie» (Peter Eicher) zu entfalten. Innerhalb der in der Neuzeit entwickelten theologischen Positionen ist die Erfahrung durchgehend, daß die Theologie ihren eigenen Anspruch nicht mehr *unmittelbar* einlösen kann.<sup>2</sup> Daß Theologie ihre Identität nur über ihre Nichtidentität bestimmen kann, zeigt sich einmal darin, daß die historische Distanz zwischen biblischem Zeugnis und gegenwärtigem Bewußtsein für den Inhalt des biblischen Zeugnisses selbst konstitutiv wird. Die damit notwendig gewordene wirkungsgeschichtliche Aneignung der Glaubenstradition bleibt außerdem auf die *Bestreitung* durch Gegner und Kritiker an der kirchlichen Verkündigung und theologischen Reflexion angewiesen. Nur durch sie hindurch und nicht an ihr vorbei kann dann Theologie «Kirche und Gesellschaft ihrer Zeit zur Begegnung mit Gottes an uns handelndem Wort führen».<sup>3</sup>

Läßt sich das Dokument wirklich auf eine solche Herausforderung ein, die seit Lessing, Kant und Hegel in einer Reihe theologischer Positionen aufgegriffen wurde und die eine Vielzahl von Christen in ihren ethischen und politischen Entscheidungen bestimmt? Zwar resümiert das Dokument mehrfach die in der neueren Geschichte und in der Gegenwart deutlicher werdenden «negativen Folgen moderner Freiheitsgeschichte»: den Umschlag von Herrschaft über Natur in die Zerstörung der Grundlagen menschlichen Lebens, das Auftauchen neuer Herrschaft und von Gewalt in den Bewegungen sozialer und politi-

Angabe von Abschnitt und Paragraph, auf den Text vom 22. März 1986 durch Angabe der fortlaufenden Paragraphen-Nummer.

<sup>2</sup> Matthew Lamb, Die Dialektik von Theorie und Praxis in der Paradigmenanalyse, in: Hans Küng, David Tracy, Hrsg., *Theologie – wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma* (Ökumenische Theologie, Band 11). Zürich-Köln und Gütersloh 1984, S. 103–147.

<sup>3</sup> Peter Eicher, *Neuzeitliche Theologien. A. Die katholische Theologie*, in: Ders., Hrsg., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Band 3, München 1985, S. 196–235, bes. 232ff.

scher Emanzipation, die Zunahme von Ungleichheit und Unterdrückung zwischen den Großmächten und kleineren Nationen und Völkern, die Mißachtung von Freiheitsrechten der Bürger in den einzelnen Staaten. Auch nach dieser Aufzählung hält das Dokument am epochalen Rang des Freiheitsthemas fest, sagt es doch: «Es bleibt jedoch die Tatsache, daß eine der wichtigsten Erscheinungen unserer Zeit auf der Ebene ganzer Kontinente das erwachende Bewußtsein der Völker darstellt, die gebeugt unter der Last jahrhundertelangen Elends, ein Leben in Würde und Gerechtigkeit ersehnen und bereit sind, für ihre Freiheit zu kämpfen» (17). Es wird aber nicht versucht, diese Aussage mit der breit ausgeführten Darstellung der Ambivalenzen moderner Freiheitsgeschichte zu verknüpfen.

### Unbedingte Gültigkeit von Freiheit

Dieser Mangel läßt sich an zwei Argumentationsfiguren, die vom Dokument mehrfach vorgetragen werden, verdeutlichen. Die Instruktion sieht einmal die negativen Folgen moderner Freiheitsgeschichte in deren unbedingter Universalität begründet. Totalitarismus und Anwendung von Gewalt seien dann ihre notwendigen Konsequenzen. Damit wiederholt das Dokument einen Vorwurf klassischer Utopie-Kritik<sup>4</sup>, kritisiert aber – wie diese – utopisches Denken unzureichend, indem sie deren begründende kritische Intention übersieht. Kritik sollte nicht an den Utopien selbst, sondern an der sie auslösenden Wirklichkeit ansetzen.

Des weiteren verknüpft das Dokument unbedingte und universale Gültigkeit moderner Freiheitsgeschichte mit historisch aufgetretenen Formen der Bestreitung von Religion und der Bestreitung des christlichen Glaubens, ohne eine differenzierte Beurteilung der Geschichte der Religionskritik vorzulegen. Dadurch erweckt es den Eindruck, daß menschliche Freiheit, wenn sie als universale und als unbedingte verstanden wird, notwendig eine atheistische Position einschließen müsse, und es verdrängt damit jede kritisch-befreiende Erinnerung an jene Positionen moderner Religionskritik, die keiner Bestreitung

<sup>4</sup> Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt 1979; Wilhelm Vosskamp, Hrsg., *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. 3 Bände. Stuttgart 1983.

des Gottesglaubens, sondern der Kritik an freiheitshemmenden Momenten in den Kirchen und im Christentum entsprungen sind.<sup>5</sup> Diesem Hauptstrang der Argumentation bleibt der Hinweis auf Irrtümer und schwere Unterlassungen, «für die die Christen im Laufe der Jahrhunderte verantwortlich gewesen sind» (20), äußerlich.<sup>6</sup>

Aus diesem Grunde gelingt es dem Dokument auch nicht, die zerstörerischen Prozesse in der Moderne als Moment der Geschichte des Christentums zu verstehen, d. h. die Kritik an der Neuzeit als Selbstkritik der Kirche zu formulieren. Eine solche Position hätte es unmöglich gemacht, die im zweiten Abschnitt vorgelegte anthropologische Fundierung der Freiheitsproblematik «jenseits» jeder neuzeitlichen Anfrage durchzuführen. Hier wird nämlich «Sünde» problemlos als Eigenmächtigkeit des begehrenden Menschen gegenüber der natürlichen Ordnung des Schöpfers verstanden, ohne die neuzeitliche Verselbständigung der Naturerkenntnis gegenüber dem Gottesgedanken zu berücksichtigen.<sup>7</sup> Aus diesem Grunde verliert das Dokument auch die nötige Sensibilität, um die in den Traditionen emanzipativer Freiheit aufgenommenen und in vielen Fällen gegen die kirchlichen Formen weitertradierten Inhalte christlicher Überlieferung wahrzunehmen.<sup>8</sup>

Nikolaus Klein

<sup>5</sup> Rudolf Siebert, *Dialectical Materialism and Political Theology. Two Views of the Future*, in: *World Futures*. October 1983, S. 61–98; Enrique Dussel, *Religión (Sociologica Conceptos 24)*. Mexico 1977.

<sup>6</sup> Im Gegensatz dazu läßt sich in den Texten des II. Vaticanums (anhand der dort aufgeführten Gründe für den Atheismus) eine differenzierte Behandlung der Probleme der Neuzeit finden: vor allem *Gaudium et spes* 19–21; *Unitatis redintegratio* 4; *Lumen gentium* 8.

<sup>7</sup> Vgl. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983, S. 77–116; Helmut Peukert, *Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe*, in: H. Vorgrimler, Hrsg., *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*. Freiburg 1979, S. 274–283; auch die Deutung des klassischen *Topos Genesis 3,5* («Ihr werdet wie Gott und erkennt Gut und Böse»; vgl. 37) ist umstritten (vgl. Frank Crüsemann, *Autonomie und Sünde*, in: W. Schottroff, W. Stegemann, Hrsg., *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*. Band 1, München und Berlin 1980, S. 60–77).

<sup>8</sup> Dies zeigt sich auch als methodischer Mangel bei der Darstellung der Soziallehre der Kirche (5. Abschnitt) als einem nicht «geschlossenen System» (vgl. 72). Dazu: Werner Kroh, *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch*. München 1982, S. 81–153.

## Von der «Friedensvision» zu konkreten «Schritten»

### Bergpredigt und Weltfrieden III

In den bisherigen Darlegungen wurde versucht, aus einem Vergleich der Friedenshirtenworte der Bischöfe der BRD und der USA von 1983 vier unverzichtbare Bedingungen für eine fruchtbare Begegnung von Bergpredigt und Weltfrieden herauszuarbeiten.<sup>1</sup> Dabei ging es sachlich um die Freilegung der grundsätzlichen Aufeinanderbezogenheit, aber Nicht-Deckungsgleichheit von Glaube und Politik, um das Eingeständnis unseres christlichen Zurückbleibens gegenüber der Bergpredigt als Voraussetzung eines Neubeginns, um die Konfrontation der Bergpredigt mit den konkret anstehenden Problemen und schließlich um die Wiederentdeckung der «Herausforderung» der Bergpredigt angesichts einer durch das atomare Vernichtungspotential völlig «neuen» Situation.

Gegenüber der «bürgerlichen Religion» der Neuzeit, die auf die völlige Trennung von Glaube und Politik abzielte, hat sich in den letzten Jahren die öffentliche Diskussion – nicht nur innerkirchlich – insoweit verändert, als es heute weithin nicht mehr darum geht, ob die Bergpredigt «auch die Politik» betrifft, sondern wie: «wie sich die Forderungen Jesu aus der Bergpredigt auf die gesellschaftlich-politische Ebene übertragen lassen» (BRD-Bischöfe, S. 17f.).

<sup>1</sup> Erster Teil: Orientierung Nr. 1, 15.1.86, S. 5–9; zweiter Teil: Nr. 2, 31.1.86, S. 20–23.

Angesichts der beiden oben analysierten, nicht deckungsgleichen offiziellen Zeugnisse einer «Vermittlung» der Friedensbotschaft des Evangeliums mit dem selbstmörderischen Versuch, durch nukleare Abschreckung den Weltfrieden zu sichern, aber auch angesichts weit radikalerer Inanspruchnahmen der Bergpredigt innerhalb und außerhalb der sogenannten «Friedensbewegung»<sup>2</sup> soll jetzt aus exegetischer Perspektive versucht werden, aus der «Friedensvision» der Bergpredigt selbst jene ihr entsprechenden «Schritte» einer Inanspruchnahme für politisch-militärische Sachfragen zu gewinnen und auf diese Weise auch die aufgewiesenen vier «Bedingungen» zu überprüfen.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Vgl. z. B. – neben den Veröffentlichungen von Franz Alt, *Frieden ist möglich*. München 1983; *Liebe ist möglich*. München 1985 – H. Spaemann, *Ehe es zu spät ist*. München 1983, 1984; A. Battke (Hrsg.), *Atomrüstung – christlich zu verantworten?* Düsseldorf 1982; I. Baldermann, *Der Gott des Friedens und die Götter der Macht. Biblische Alternativen*. Neukirchen-Vluyn 1983; Erzbischof Raymond G. Hunthausen, *Abrüstung – herausforderter Glaube*, in: *Orientierung* 1982, Nr. 3, S. 25–27.

<sup>3</sup> Die Literatur ist unendlich. Vgl. die neueren Gesamtauslegungen: Eduard Schweizer, *Die Bergpredigt (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1481)*. Göttingen 1982; Georg Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*. Göttingen 1984; Jan Lambrecht, *Ich aber sage euch. Die Bergpredigt als programmatische Rede Jesu*. Stuttgart 1984; Hans Weder, *Die «Rede der Rede»*. Eine Auslegung der Bergpredigt heute. Zürich 1985.

## Immer schon Auslegung des Worts Jesu

Skizzieren wir zunächst die für unsere Frage entscheidenden Einsichten der heutigen Exegese:

1. Die «Bergpredigt Jesu», die uns in Mt 5–7 begegnet, wie auch die uns darin besonders interessierenden «Antithesen Jesu» (5,21–48) sind nicht einfach ursprüngliches, authentisches Wort Jesu. Wir haben in der Bergpredigt – wie überall in den Evangelien – immer schon «Auslegung» und «Übersetzung» der Botschaft Jesu in die gegenüber der Situation Jesu veränderte Wirklichkeit der neutestamentlichen Gemeinden vor uns.

Dennoch finden wir – zumal in den Antithesen der Bergpredigt – genügend Anhaltspunkte, einzelne Texteinheiten bzw. deren Aussageintentionen als jesuanisch zu identifizieren. Sie weisen auf den irdischen Jesus selbst zurück und spiegeln dessen charakteristische Aussageformen und -akzente.

Vor allem Paul Hoffmann hat in mehreren Arbeiten die jesuanischen Akzente der vormatthäischen Tradition einfühlsam und weithin überzeugend herausgearbeitet. Ulrich Luz hebt dagegen in seinem neuen Kommentar zum Matthäusevangelium stärker auf die verbindliche Auslegung des Jesusworts durch den Evangelisten ab und kommt von diesem anders gelagerten Interesse her auch zu anderen Akzentsetzungen als Hoffmann.<sup>4</sup> Zumal im Vergleich der Deutungen dieser beiden Autoren sollen die «Spielräume» einer heutigen Inanspruchnahme der Bergpredigt ausgelotet werden.

Darüber hinaus käme es darauf an, die jeweiligen *eigenen* «Vorverständnisse» nach Möglichkeit zu erkennen, mit denen wir die Bergpredigt aus unterschiedlichen «Optionen» und «Traditionen» lesen.<sup>5</sup> Zumal Ernst Troeltschs Unterscheidung zwischen «Kirche» und «Sekte» und ihren je charakteristischen Frömmigkeits- und Theologietypen scheint bei der Aufhellung der unterschiedlichen Vorverständnisse hilfreich zu sein: Je mehr die christliche Gemeinde den soziologischen Status einer «Sekte» hat, desto mehr tendiert sie dazu, die Bergpredigt unmittelbar-wörtlich zu nehmen; je mehr sie sich aber dem Status der (Volks-)«Kirche» annähert und sich deckungsgleich mit der Gesellschaft als ganze sieht, desto mehr muß sie auf die gesellschaftliche und staatliche Wirklichkeit Rücksicht nehmen und desto weniger kann sie die Bergpredigt als unmittelbar-verbindliche Weisung lesen. Je mehr in der Gegenwart die bisherigen Volkskirchen wieder zu Minderheitskirchen werden, desto eher können auch die volkshkirchlichen «Domestizierungen» der Bergpredigt zurückgenommen werden, so daß ein «wörtliches» Verständnis wieder neu an Attraktivität gewinnen kann.<sup>6</sup>

### Die «Ur-Unbedingtheit» der Weisung

#### 2. Was läßt sich als ursprüngliche Aussageintention Jesu in und

<sup>4</sup> P. Hoffmann, *Auslegung der Bergpredigt*, in: *Bibel und Leben* 10 (1969) S. 57–65, 111–122, 175–189, 264–275; 11 (1970), S. 89–104; ders., in: P. Hoffmann – V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Quaestiones disputatae 66). Freiburg-Basel-Wien 1975 (passim); ders., *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesusüberlieferung*, in: *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung* (Stuttgarter Bibelstudien 101). Stuttgart 1981, S. 115–152; ders., *Tradition und Situation. Zur «Verbindlichkeit» des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion*, in: K. Kertelge (Hrsg.), *Ethik im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae 102). Freiburg-Basel-Wien 1984, S. 50–118. – U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT 1/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1985; ders., *Die Bergpredigt im Spiegel ihrer Wirkungsgeschichte*, in: J. Moltmann (Hrsg.), *Nachfolge und Bergpredigt*. München 1981, S. 89–120.

<sup>5</sup> Vgl. die drei heute vertretenen grundsätzlichen Positionen, denen unterschiedliche «Optionen» zugrundeliegen: D. Mieth, *Friedenssicherung durch Abschreckung? Eine Diskussion der ethischen Argumente*, in: *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), S. 318–322.

<sup>6</sup> U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Anm. 4), S. 191–197, bes. 192f. Vgl. diesen Akzent auf «Gemeinde» in den Arbeiten von G. Lohfink, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht* (Mt 5,39b–42/Lk 6,29f.), in: *Theologische Quartalschrift* 162 (1982), S. 236–253, bes. 253; ders., *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien 1982.

hinter den «Antithesen» ausmachen? Hier steht jeweils einer alttestamentlich-jüdischen «These», einem Gebot oder Verbot der Offenbarung Gottes am Sinai, eine «Antithese» Jesu gegenüber. Die heutige Exegese geht dabei von einer ursprünglichen antithetischen Form der ersten und zweiten (eventuell auch der vierten) Antithese aus – sie dürften auf Jesus selbst zurückgehen; die übrigen Antithesen hält sie für schöpferische Nachgestaltungen des Evangelisten.

Es geht Jesus hier wie in seinem Wirken überhaupt um die Sichtbarmachung und Freilegung des ursprünglichen Willens Gottes. An die Stelle der in gesetzlich-rechtlicher Sprache ergangenen Weisungen vom Sinai, die auf die Einschränkung und Eindämmung des Bösen innerhalb Israels aus sind, rücken die ebenfalls in Rechtssprache formulierten Antithesen Jesu. In Beispielen, «in denen das Ganze in Erscheinung tritt»<sup>7</sup>, zielen sie auf die Aufdeckung der gottgewollten ungeteilten «Ganzheit» (= «Vollkommenheit», vgl. 5,48) des Menschen.

Weil es um die Freilegung der «Urabsicht Gottes», um die «Ur-Unbedingtheit der Weisung» geht<sup>8</sup>, darf die gesetzliche Sprachform, in die sich die Antithesen Jesu kleiden, *nicht* im Sinn neuer, dazu noch verschärfter *Gebote* verstanden werden. Der Inhalt des hier Geforderten sprengt bei weitem den Umkreis dessen, was sich juristisch einklagen und gesetzlich durchsetzen läßt. Insofern ist die hier vorliegende sprachliche Form angemessener im Sinne einer bewußt gewollten, hyperbolisch zugespitzten Formulierung zu deuten, die nicht auf eine «quantitative Steigerung» des Gebotenen aus ist, sondern auf eine «qualitative Veränderung».<sup>9</sup>

Besonders auffallend in dem durch die Antithesen Aufgedeckten ist eine charakteristische «Maßlosigkeit»: «Während das Gesetz am Grenzfall orientiert ist, macht Jesu Forderung den Willen Gottes unbegrenzt geltend. Das Töten wird ausgedehnt auf das (harmlose) Schimpfwort, der Ehebruch auf den besitzergreifenden Blick. Die Ehe wird maßlos als nicht scheidbar verstanden, die Wahrhaftigkeit auf jedes Wort ausgedehnt (statt auf den Grenzfall des Schwörens beschränkt zu bleiben). Dem geregelten Widerstand wird die Forderung entgegengehalten, es sei überhaupt kein Widerstand zu leisten. Und die Liebe schließlich wird maßlos verstanden, insofern sie erst am Feind den Prüfstein ihrer Echtheit findet.»<sup>10</sup>

Jesus verläßt somit in der Entgegensetzung der Gesetzesüberlieferung und seiner maßlosen Forderung den Rahmen eines am Gesetz orientierten Ethos. Sein Richtziel ist «die vor dem Gesetz liegende Wirklichkeit». Sein «Gesetz» – so ließe sich die gesetzlich-rechtliche Sprachform der Antithesen wiedergeben – ist «der Mitmensch, die Wirklichkeit selbst». Aus ihr heraus trifft den Menschen (wieder) unmittelbar der Anspruch Gottes.<sup>11</sup>

W. Dirks sieht in solchen Worten Jesu mit Recht «Rufe» zur «Umkehr in eine andere Existenz hinein», «so etwas wie eine Mutation in der Geistes- und Seelengeschichte der Mensch-

<sup>7</sup> H. Weder (Anm. 3), S. 24. Die oft schon beobachtete inhaltliche Übereinstimmung des in den Antithesen Geforderten mit Stimmen der jüdischen Paränese – nicht der geltenden Rechtsordnung! – deutet Luz als gewollte Absicht Jesu: «Die alttestamentliche Rechtsordnung ist zuwenig radikal und entspricht dem Willen Gottes noch nicht voll; die radikal formulierte weisheitliche Mahnung (sc. in den Antithesen Jesu) aber ist sein eigentlicher Wille» (ebd. [Anm. 4], S. 256).

<sup>8</sup> Vgl. M. Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. Köln 1963, S. 226 (zit. in: H. Frankemölle, *Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament*. Mainz 1983, S. 164).

<sup>9</sup> Vgl. Luz (Anm. 4), S. 259, und P. Hoffmann, in: *Bibel und Leben* 10 (1969), S. 183.

<sup>10</sup> H. Weder (Anm. 3), S. 153; er erkennt dahinter den entscheidenden Schritt «von der Frage nach dem Erlaubten zur Frage nach dem Gebotenen» und damit «die Überwindung des *Egozentrischen* in der Ethik». H.-R. Reuter, *Bergpredigt und politische Vernunft*, in: R. Schnackenburg (Hrsg.), *Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung?* Düsseldorf 1982, S. 60–80, bes. 66f., sieht hierin ursprünglich weder «Normen» noch «Normverschärfungen», sondern «Konfliktverschärfungen»: «Sie orientieren uns neu, indem sie uns desorientieren.»

<sup>11</sup> P. Hoffmann, in: *Bibel und Leben* 10 (1969), S. 183f.

heit», eine Mutation, die nicht rückgängig zu machen ist, die wir nur als Geschichte noch nicht eingeholt haben.<sup>12</sup>

### Die Redaktion des Matthäus

3. Die Redaktion des Evangelisten Matthäus rückt die Antithesen Jesu in den Horizont der größeren, überschießenden «Gerechtigkeit» seiner Jünger – gemessen an der der Schriftgelehrten und Pharisäer (5,20) – und damit unter den Aspekt des Ethischen. Es geht dabei um die innerhalb der Jüngergemeinde unter dem Gesichtspunkt der Liebe, ja der Feindesliebe zu verwirklichende «Erfüllung» der alttestamentlich-jüdischen Tora (5,17). Hieraus entspringt aber die Frage an die matthäische Redaktionskonzeption, wie dieses «merkwürdige Ineinander von grundsätzlicher Bejahung des Gesetzes und antithetischer Aussageform» zu verstehen ist.<sup>13</sup>

Mit dieser spezifisch matthäischen Sicht läßt sich die Beobachtung verbinden, daß der Evangelist die (ursprünglich?) «reine» Gestalt von These und Antithese durch Hinzufügungen erweitert wie auch das Umfeld der jeweiligen Antithese mit Hilfe zusätzlicher Materials aus der Tradition gestaltet hat. Was ist der Sinn dieser «Erweiterungen»? Eine verbreitete und in mancherlei Hinsicht auch «plausible» Antwort heißt: Das Verbot des Zörnens soll durch das Verbot, bestimmte Schimpfwörter zu gebrauchen (5,22), das Schwurverbot durch das Angebot einer Schwurersatzformel (5,37) «praktikabel» gemacht werden; das Verbot der Ehescheidung rückt durch die sogenannte «Unzuchtsklausel» (5,32, vgl. 19,9) schon in die Perspektive von «Regel» und «Ausnahme». Auf diese Weise sucht Matthäus gut jüdisch die «Zwischenräume» zwischen dem alttestamentlich Verbotenen und der «ganzen» Forderung Jesu ethisch zu gestalten.<sup>14</sup>

U. Luz widerspricht dieser verbreiteten Interpretation auf ein matthäisches Interesse an der «Praktikabilität» der Bergpredigt: Solche «Anpassungen» an die Realität gebe es nur vereinzelt (z. B. 5,32.42); neben ihnen stünden redaktionelle Zusätze, die die Radikalität der Forderungen erst recht herausstreichen (z. B. 5,25f.29f.). Die Bergpredigt sei für Matthäus ganz und gar «Forderung», «Imperativ», aber darin zugleich «Ausdruck der Gnade» – weil eingebettet in die Geschichte von Gottes Handeln mit Jesus und weil Predigt Jesu, durch den Gott die Wahrheit seines Anspruchs verbürgt.

Aber Luz kommt selbst der von ihm kritisierten Deutung sachlich sehr nahe, wenn er christliches Leben im Sinn des Matthäus «am ehesten als Weg» zu fassen sucht, «der als Ziel die Vollkommenheit hat (5,20.48) und dessen Richtung und Radikalität durch die einzelnen Gebote, gleichsam als Leuchtspuren, die vom Ziel her aufleuchten, deutlich markiert ist. Wie der konkrete Weg in der Situation jeder Gemeinde und jedes Christen aussieht, und vor allem auch, wie weit jeder auf diesem Weg kommen soll, definiert Matthäus nicht. Er sagt nur: So weit wie möglich, jedenfalls weiter als die Schriftgelehrten und Pharisäer (5,20).»<sup>15</sup>

### Gewaltverzicht und Feindesliebe

4. Die uns hier bewegende Frage spitzt sich in besonderer Weise auf die fünfte und sechste Antithese in der Komposition des Matthäus zu: auf Jesu Forderungen nach Gewaltverzicht und Feindesliebe.

Zunächst ist festzustellen, daß der Evangelist – wohl in Verarbeitung von Erfahrungen aus dem jüdisch-römischen Krieg – die Antithese Jesu in 5,39 nur passivisch-negativ ausgeformt

hat: «Ich aber sage euch: Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen!» Die «paradoxe Aktivität», die den angefügten, wohl jesuanischen «Beispielen» eigen ist (5,39–42), kommt in der konkreten Sprachgestalt dieser Antithese gerade nicht zum Tragen. Diese hat auf ihre Weise die verbreitete (Miß-)Deutung christlicher Gewaltlosigkeit im Sinn eines rein passiven Duldens und Hinnehmens mit verursacht. (Dies gilt, auch wenn wir heute die ethische Würde des «Ertragens» anstelle des üblichen «Zurückschlagens» wieder zu würdigen beginnen.)

Gerade diese Beispiele – dem Schlagenden auch die andere Wange hinhalten, dem Prozeßgegner neben dem Rock auch noch den Mantel lassen, der Besatzungsmacht gegenüber nicht nur die verlangte eine Meile, sondern zwei Meilen mitgehen, dem Bittenden (immer aufs neue) geben und (Geld) borgen – handeln ihrem Wort nach nicht vom Verzicht auf Widerstand; sie verlangen auch nicht ein passives Hinnehmen des Unrechts, sondern fordern zu einem anscheinend *widersinnigen Tun* auf: «Halte die andere Backe hin!», «Gib den Mantel noch dazu!», «Geh zwei Meilen mit!» Die hier vorliegende «verfremdende» Redeweise Jesu, die den Hörer und seine Reaktionen einbezieht – sie läßt sich auch in den Gleichnissen und in sonstigen Sprüchen Jesu beobachten –, legt die Deutung nahe, daß diese Imperative «nicht Verhaltensregeln im engeren Sinn des Wortes» bieten wollen: «sie benutzen die Regelform, um ein Regelverhalten ad absurdum zu führen und so eine Einstellungsänderung zu ermöglichen». Die übliche Reaktion wäre, daß der Betroffene zurückschlägt, um sein Recht kämpft, sich dem andern verweigert. «Die Forderung Jesu blockiert dieses menschliche Normalverhalten, um Offenheit zu schaffen – für den als Feind erfahrenen anderen. In Aufnahme des Gebots der Feindesliebe ließe sich die Intention der Sprüche folgendermaßen umschreiben: Sie wollen dadurch, daß sie durch die Aufforderung zu einem anscheinend widersinnigen Tun das Normalverhalten stören, eine Chance dafür schaffen, *auch im Feind den Nächsten zu erkennen und ihm als Mitmensch gerecht zu werden.*»<sup>16</sup>

U. Luz weist ausdrücklich auf den Tatbestand hin, daß in diesen Beispielen eine *Motivierung* des Gewaltverzichts *fehlt*. «Es fehlt ein resignatives Moment: «Gib nach, du kannst ja doch nichts machen!» Es fehlt ein optimistisches Berechnen: «Durch Nachgiebigkeit machst du Feinde zu Freunden!» Es fehlt jeder Hinweis, der diese Forderungen als klug und vernünftig herausstellte.»<sup>17</sup> In diesen Worten steckt somit «ein Stück bewußter Provokation». Ihre Evidenz haben sie gerade nicht darin, daß das von ihnen geforderte Verhalten «plausibel» wäre. Sie sind «Ausdruck eines Protestes gegen jegliche Art der den Menschen entmenslichenden Spirale der Gewalt» wie auch «der Hoffnung auf ein anderes Verhalten des Menschen, als es im Alltag erfahren werden kann». Aber sie bleiben bei diesem Protest nicht stehen, sondern fordern zu einem aktiven Verhalten auf, in dem «ein Stück provokativer Kontrast gegen die die Welt beherrschende Gewalt» stecken soll. Darüber hinaus verdeutlichen diese Beispiele «brennpunktartig», was nach Jesus für einen viel weiteren Bereich des Lebens gilt. Es sind «gleichsam verdichtete Bilder für ein Verhalten, das es in allen Bereichen des Lebens zu entdecken und zu verwirklichen gilt». Für Luz ist klar, daß in diesen Logien «der Gegensatz zwischen Gottesreich und Welt» aufbricht, obwohl jeder direkte Hinweis auf das Reich Gottes fehlt. Nur so ist ihr «bewußt protestativer, normales Verhalten umdrehender Kontrastcharakter» verständlich.<sup>18</sup>

Gerade deshalb mag der Hinweis auf die schöpfungstheologische Be-

<sup>12</sup> W. Dirks, Die Christen und die Sicherheitspolitik der Bundesrepublik Deutschland – ist ein Konsens möglich?, in: J. Gründel (Hrsg.), Die Verantwortung der Christen für den Frieden. Bischöfliche Hirtenworte als Entscheidungshilfe? Düsseldorf 1984, S. 106–126, bes. 118f., 121.

<sup>13</sup> So P. Hoffmann (Anm. 11), S. 273.

<sup>14</sup> So P. Hoffmann (Anm. 11), S. 184–189; ähnlich E. Schweizer und G. Strecker (Anm. 3).

<sup>15</sup> U. Luz (Anm. 4), S. 188f.; entsprechend hebt er nicht auf die Neuheit des matthäischen Entwurfs, sondern auf «die *durchgehaltene Kontinuität*» zu Jesus ab; die Unterschiede wertet er größtenteils als «Neuakzentuierungen, die durch die veränderte kerygmatische und geschichtliche Situation (sc. nach Ostern) nötig geworden sind» (ebd., S. 191).

<sup>16</sup> So P. Hoffmann (Anm. 11), S. 266f.; ders., Eschatologie und Friedenshandeln (Anm. 4), S. 133f.

<sup>17</sup> U. Luz (Anm. 4), S. 294 unter Verweis auf L. Schottruff, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: G. Strecker (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie. Festschrift Hans Conzelmann. Tübingen 1975, S. 197–221, wo entsprechende antike Parallelen aufgezeigt sind.

<sup>18</sup> U. Luz (Anm. 4), S. 295.

gründung der sechsten Antithese, zugleich abschließender Ziel- und Höhepunkt der Antithesenreihe der Bergpredigt, wichtig erscheinen: Die Forderung der Feindesliebe gründet in einer auch in der Schöpfung ablesbaren, Gottes Nahekommen in Jesus entsprechenden uneingeschränkten Zuwendung Gottes. P. Hoffmann erkennt hinter einer solchen Aussage eine für Jesus charakteristische Synthese von zukunftsorientierter Basileia-Erwartung und weisheitlichem Schöpfungsglauben. Mit Hilfe einer solchen Verbindung von Zukunftshoffnung und Schöpfungserfahrung gelingt es Jesus, «die schöpferische Kraft der apokalyptischen Utopie an die jeweilige Gegenwart zu binden, ohne der apokalyptischen Versuchung der Flucht aus der Gegenwart zu erliegen. Umgekehrt wird der jüdische Schöpfungsglaube, der im zeitgenössischen Judentum zu einer konservativen Auslegung des Gesetzes im Sinne der Erhaltung des Status quo führte, von ihm zwar positiv aufgenommen im Vertrauen auf den Gott, der der Schöpfer *aller* ist, aber zugleich korrigiert, indem die Möglichkeit des Neuen, die Möglichkeit der Veränderung (zugunsten aller Menschen) als *allen* gegebene Chance aufgewiesen wird.»<sup>19</sup>

### Der Bergpredigt entsprechende «Spielräume» und «Schritte»

Was ergibt sich an *Konsequenzen* aus dieser exegetischen Skizze, die nicht nur die Grenzen unseres Verstehens und noch mehr die Defizite unserer Praxis bloßlegt, sondern die uns vor allem mit der Eigentümlichkeit der «Friedensvision» der Bergpredigt und ihres an uns ergehenden «Rufs» konfrontiert?

► Die erste Konsequenz liegt im Erkennen der «*Spielräume*» für unser Handeln, die sich angesichts der Spannung zwischen der jesuanischen Tradition und ihrer Rezeption durch Matthäus eröffnen – von der exegetischen Deutungsbreite dieser Spannung ganz abgesehen –, zwischen der Wiederentdeckung des ursprünglichen «Rufs» Jesu («in eine andere Existenz hinein») bis zum Ernstnehmen dieses Rufs Jesu im Sinn eines «Gesetzes» im ersten Evangelium. Dieser unterschiedlichen Auslegung des Wortes Jesu, im Neuen Testament beginnend und durch die Geschichte der Kirche bis heute andauernd, entsprechen unterschiedliche «*Schritte*» im Tun der Bergpredigt, von den Anfängen bis zur Gegenwart.

► Es mag für den einzelnen Christen hilfreich und für das Gespräch über die Bergpredigt und ihre Bedeutung für den Frieden klärend sein, dank der exegetischen Arbeit ein verbreitetes *buchstäblich-wörtliches Verständnis* des in ihren Antithesen Geforderten – im Sinn eines «Gesetzes» oder gar eines «Rezepts» für die unterschiedlichsten Situationen – *relativieren* zu können. Es handelt sich hier weit mehr um «Aufdeckungen», «Provokationen», «exemplarische Forderungen», die zwar «befolgt» werden wollen, «aber nicht einfach wörtlich, sondern so, daß in neuen Situationen das, was sie fordern, in Freiheit, aber in ähnlicher Radikalität immer wieder neu zu «erfinden» ist». Sie lassen Raum für die *eigene, schöpferische Verwirklichung*. Die Bergpredigt stellt auf einen «*Weg*», sie will nicht lähmen durch ethische Überforderung.<sup>20</sup>

► Die exemplarischen Aufdeckungen des «ganzen» Willens Gottes durch Jesus, die als «*zeichenhafte*» Vorausverwirklichungen der zwar noch zukünftigen, aber die Gegenwart dennoch schon bestimmenden «Herrschaft Gottes» zu deuten sind, fordern *primär und «unmittelbar» die Jünger Jesu* als einzelne und die Kirche als ganze zu entsprechenden «*zeichenhaften*» Handlungen und Lebensweisen heraus, die den Einbruch des Reiches Gottes in unsere Welt mit ihren scheinbar unverrückbaren Erfahrungen und ehernen Not-Ordnungen auch heute zu

bezeugen vermögen (vgl. Mt 5,13–16). Auch wenn sich innerkirchlich z. B. «Feindesliebe» nicht kollektiv verordnen läßt, sondern als «Ruf» an den einzelnen ergeht, so ist doch der bevorzugte *Lebensraum und Ort* gelebter Entsprechung gegenüber der Provokation der Bergpredigt die *Jüngergemeinde* (vgl. Mt 4,25f.; 7,28f.) bzw. die Kirche als «Gottes Friedensbewegung auf Erden». Dabei können freilich auch hier die «*Spielräume*», innerhalb deren sich die gelebte Antwort der Glaubenden bewegt, von einer gesetzlich-rechtlichen Durchsetzung z. B. des Verbots der Ehescheidung bis zur schuldhaften Verweigerung gegenüber anderen Herausforderungen Jesu reichen (Schwurverbot, Gewaltverzicht, Feindesliebe, Herrschaftsverzicht, Geschwisterlichkeit, Armut).<sup>21</sup> Und die Kirche wird sich nicht nur um die soziale Abstützung der gelebten hochgemuten Antwort einzelner zu sorgen haben, sondern stets auch um die Grenzen des gesetzlich Durchsetzbaren wissen.

► Die Kirche wird auch ihren eigenen geschichtlichen *Weg von einer «Sicherheitsmoral» zum «Friedenszeugnis»*, wie er sich in den beiden analysierten Hirtenworten spiegelt, von sich immer mehr verschärfenden moralischen Anklagen und fordernden Appellen – zumal an die Adresse der Regierenden, nicht an die Christen selbst – zur Wiederbesinnung auf das «Evangelium des Friedens» bewußt einholen müssen. So unverzichtbar die prophetische Aufdeckung des wahnhaften Sicherheitsgedankens, der inflationären Aushöhlung von Worten wie «Gleichgewicht», «Abrüstung», «Verteidigung», ideologisch bestimmter Feindbilder und vor allem der Folgekosten des irrsinnigen Wettrüstens für die Ärmsten der Armen heute sein mag, der ersehnte Weltfrieden läßt sich *nicht «machen»* – weder mit noch ohne Waffen. «Das Evangelium schockiert den Bürger mit der sonderbaren Frage, ob nicht gerade sein guter Wille zur Selbsterhaltung das Böse ausmacht, dem er nicht enttrinnen kann: Es geht bis an die Wurzeln seines Sicherungsbedürfnisses und fragt nach der elementaren Friedlosigkeit, die atomare Gewalten braucht, um den einen Bürger vor dem anderen zu schützen. Aber das Evangelium bringt dem Bürger keine neue Moral, sondern die Erlösung von seiner selbstzerstörerischen Moralität: Es hebt die Schuldzusammenhänge auf, die Moral erst nötig machen, es löst von der Sicherheitsmoral ...»<sup>22</sup> Die Kirche wird freilich, will sie glaubwürdig dieses Evangelium des Friedens in und vor der Welt bezeugen können, die offenen oder schwelenden *Konfliktherde in ihren eigenen Reihen* mit Freimut zu befrieden suchen müssen.

► Bei der Bezeugung dieses Evangeliums des Friedens als Gottes Verheißung und Wille für die Welt wird die Kirche nicht nur den qualitativen Unterschied zum sogenannten «Weltfrieden», sondern auch die *tiefe Entsprechung* zwischen dem «Ruf» Gottes und den wahren Bedürfnissen der Menschen herausstellen und erkennen müssen. Sie wird den ausgeprägten Friedenswillen vieler Menschen heute als theologisch relevantes «*Zeichen der Zeit*» ernst nehmen und die friedensstiftende Eigendynamik der geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung auf *eine* gemeinsame Welt aller Menschen hin als Führung Gottes erkennen.<sup>23</sup>

► Im Sinne eines Konsensus mit möglichst vielen Menschen «guten Willens» wäre es wichtig, in den Antithesen der Bergpredigt den *Gegensatz zwischen Antithese und These*, zwischen

<sup>19</sup> P. Hoffmann, Eschatologie und Friedenshandeln (Anm. 4), S. 126. H.-R. Reuter (Anm. 10), S. 65f., folgt hieraus im Blick auf die sogenannte «Friedensdiskussion»: «Christen werden weder die meist übertriebene Angst vor dem Gegner noch die eigentlich gar nicht zu übertriebene Angst vor dem atomaren Vernichtungspotential zum letzten Motivationsgrund ihres Handelns werden lassen. Politische Vernunft im Licht christlichen Glaubens wird eine *von irrealer Angst befreite und eine der realen Angst mächtige Vernunft sein*, der es unter allen Umständen aufgegeben ist, die Welt für die Zukunft Gottes offenzuhalten.»

<sup>20</sup> Vgl. U. Luz (Anm. 4), S. 295 und oben Anm. 15; ferner P. Hoffmann, Tradition und Situation (Anm. 4), S. 114–117.

<sup>21</sup> Vgl. P. Zulehner, Kirche. Gottes Friedensbewegung auf Erden. München 1984, ferner G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (Anm. 6), U. Luz (Anm. 4), S. 416–420.

<sup>22</sup> So P. Eicher, «Er ist unser Friede». Von der Sicherheitsmoral zum Friedenszeugnis, in: ders. (Hrsg.), Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung. München 1982, S. 42–102, bes. 87.

<sup>23</sup> Vgl. die US-Bischöfe (s. o. Anm. 1: Zweiter Teil, S. 23) und W. Korff, Der Christ und der Frieden. Grundsätze einer christlichen Friedensethik, in: ders. (Hrsg.), Den Frieden sichern. Düsseldorf 1982, S. 121–143, bes. 123–129 (unter Berufung auf I. Kant, Zum ewigen Frieden). Der frühere Bundesverteidigungsminister Georg Leber verweist auf die Tatsache, daß die Ausgewogenheit der Überrüstungen die Großmächte de facto auch zur Politik der Gewaltlosigkeit zwingt – unterhalb der Schwelle der Gewaltanwendung (in: J. Gründel [Anm. 12], S. 138).



dem Ruf Jesu in eine andere Existenz hinein und den menschlichen Eindämmungsmaßnahmen gegen das Böse mit Hilfe von Recht und Gesetz *nicht* «antinomistisch» auszulegen. Die Bergpredigt, zumal in der Fassung des Matthäus, ist nicht einfach intolerant-ablehnend gegenüber dem alttestamentlichen Verbot des Mords, gegenüber dem Notbehelf des Schwörens, gegen notwendige und begrenzte Verteidigung, gegen die Nächstenliebe und gegen das Grüßen unter Freunden, aber sie ruft uns darüber hinaus. «Sie fordert, was über das Gewöhnliche hinausgeht ... Auf eine Formel gebracht: Die Ethik des Außerordentlichen verhält sich nicht antithetisch zur Ethik des Gewöhnlichen, sondern vielmehr *komparativisch*. Jesus fordert ein Verhalten, das sich komparativisch verhält zu dem, was weltlich angemessen und auch erzwingbar ist. Dieses Verhalten übergeht das Gewöhnliche nicht, sondern überholt es. Denn die Liebe ist nicht auf das Ungerechte aus, sondern auf das mehr als Gerechte. Die durch den Bereich der Feindesliebe Gottes erschaffene Liebe tut nicht das Unvernünftige, sondern das mehr als Vernünftige.»<sup>24</sup>

► Die katholische Kirche hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil die (relative) «Autonomie» der Weltwirklichkeit und ihrer Sachbereiche anerkannt. Insofern hat sie der «unmittelbaren» Umsetzung der Bergpredigt in die Welt der Politik entsagt. Aber Christen, zumal die *Laien in der politischen Verantwortung*, die am Brot der menschlichen Kultur mitbacken, nicht grundlegend anders als die ernsthaften Nichtchristen, werden diesem Brot neben Mehl, Milch und Wasser außerdem «ein spezifisches Salz und einen spezifischen Sauerteig» hinzuzufügen haben – «das Salz der Kritik und die Hefe der Unruhe, der ständigen Erneuerung, die Würze des Absoluten». Sie werden – konkreter als die Träger des Amtes in der Kirche, die sich aus den Tagesfragen heraushalten müssen – Strategien des politischen Verhaltens und Handelns entwickeln müssen, in denen dieses spezifische Salz zur Wirkung kommen kann.<sup>25</sup>

► Der «Ruf» der Bergpredigt zum Gewaltverzicht und zur

<sup>24</sup> Vgl. U. Luz (Anm. 4), S. 242 u. ö., und H. Weder (Anm. 3), S. 151. Auch die deutschen Bischöfe stellen in ihrem Hirtenwort – etwas unvermittelt – fest: «Unrecht bleibt Unrecht, der Schuldige bleibt schuldig, die Rechtsebene wird nicht aufgelöst. Aber sie soll vom Christen überschritten werden auf die «weitaus größere Gerechtigkeit» (Mt 5,20) hin ...» (S. 19).

<sup>25</sup> W. Dirks (Anm. 12), S. 123f., 121f. Vgl. ebd. S. 122: «Die Bischöfe sollten die christlichen Laien kräftig dazu ermutigen, sich in ihrer politischen

Feindesliebe ist *nicht* verbunden mit der *Garantie* eines irdischen Erfolgs. Er ist *nicht* identisch mit *Taktik* oder einem Rezept zur Gewinnung eines Gegners, sondern Ausdruck reiner, schöpferischer Liebe und eines festen Vertrauens auf den «Vater im Himmel». Wer sich diesem Ruf aussetzt und ihn zu verwirklichen sucht, muß um das Risiko der Mißdeutbarkeit seines gewaltlos-entgegenkommenden Verhaltens als «Schwäche» wissen und um die Möglichkeit des Mißbrauchs durch den Feind. Aber es kann geschichtliche Konstellationen geben, in denen der Mut zu einseitigen Schritten der Abrüstung für den, der an Gott als den Herrn der Geschichte glaubt, «eine letzte, äußerste Möglichkeit», vielleicht auch «die einzig übriggebliebene, konkrete Möglichkeit» darstellen kann, auch politisch aus dem Teufelskreis des (atomaren) Rüstungswettlaufs herauszukommen.<sup>26</sup>

Für die «Hochform» der Feindesliebe gilt freilich immer zugleich: «Indem sie dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich seinerseits als Feind ins Recht zu setzen. Damit überführt sie das Feindverhältnis der Absurdität. Das ist ihre *Waffe*. Gerade weil sie aber darin dem anderen in seiner prinzipiellen Fähigkeit zu Gerechtigkeit und Wohlwollen vorausvertraut, ihn also – auf Glauben hin – in seiner moralischen Vernunft vorweg bestätigt, demütigt und verletzt diese Waffe nicht, sondern kann ihn das Aufgeben seiner Feindposition geradezu als Sieg seiner Vernunft über die eigenen Verblendungen, als sein Heil erfahren lassen.»<sup>27</sup>

► Am Ende jeder theoretischen Erörterung der «Friedensvision» der Bergpredigt und der ihr entsprechenden «Schritte» muß das Hören auf *ihr Pochen auf Verwirklichung* stehen. «Es gibt für den Evangelisten Matthäus kein von der Praxis abgelöstes Verstehen der Bergpredigt. Hören und Tun gehören zusammen. Das Erkennungskriterium für wahre und falsche Prophetie – auch für wahre und falsche Auslegung der Jesusüberlieferung – ist für ihn die Praxis.»<sup>28</sup> Es wird für einen Christen nicht leicht sein, sich dieser ihm unmittelbar bedrängenden Anfrage zu entziehen. *Rolf Baumann, Reutlingen*

Entscheidung auch ohne bischöflichen Rat, wenn auch durchaus mit ihrem Segen, frei und verantwortlich zu wissen.»

<sup>26</sup> Vgl. E. Schillebeeckx, Bereit zum Dienst für das Evangelium des Friedens, in: Concilium 19 (1983), S. 316–324, bes. 323.

<sup>27</sup> W. Korff (Anm. 23), S. 135f.

<sup>28</sup> U. Luz (Anm. 4), S. 416.

## Ahn des Himmels – Urmutter des Alls

Tao = Gott? (II)\*

Gehen wir zur Bestimmung dessen, was Tao sein mag, auf ein anderes Feld über. Lao-tse spricht bereits in seinem ersten Kapitel, in dem er das Tao zu umkreisen versucht, von der «Urmutter der zahllosen Dinge», die das Tao verkörpert. Sofern Tao erscheint oder vielleicht eher: sofern Tao in und durch die Dinge durchscheint, erscheint es als Mutter, als Frau. Aber auch Tao selbst ist dann im Tao-Te-King die «Urmutter des Alls»: «Ein Etwas gibt es, aus dem Chaos geworden, früher als Himmel und Erde entstanden, ein Einsam-Stilles, Endlos-Weites, in sich allein, unwandelbar, kreisend, nie sich erschöpfend. Des Alls Urmutter könnte man es nennen. Ich kenne seinen Namen nicht. Ich nenne es Tao.» (Kap. 25 TTK)

Weitere Beispiele für die weibliche Potenz des Tao lassen sich im Tao-Te-King finden: «Unsterblich ist der tiefe Geist des Tals, der dunkle Mutterschoß sei er benannt. Und dieses dunklen Mutterschoßes Pforte – genannt wird sie die Wurzel des Alls.» (Kap. 6 TTK) Das Bild des Tales für das Weibliche kehrt im Tao-Te-King häufig zurück.<sup>18</sup>

Die heute so aktuelle feministische Theologie könnte in den

\* 1. Teil in Nr. 7, S. 75ff.

<sup>18</sup> Kap. 15, 28, 39, 41 TTK. Vgl. auch Kap. 20, 52, 59, 61 TTK.

taoistischen Schriften unerschöpfliche Quellen erschließen. Die hohe Wertschätzung des Weiblichen oder Fraulichen ist auffallend. «Das Männliche wissen, das Weibliche wahren ... Das Lichte wissen, das Dunkle wahren ... Das Ruhmvolle wissen, das Ruhmlose wahren» (Kap. 28 TTK), so heißt es bei Lao-tse.

Der Gegensatz zum Gott der theistischen Religionen kann größer und weiter nicht gedacht werden! Das letzte Zitat aus dem Tao-Te-King läßt aber auch erkennen, daß bei Lao-tse eine Bipolarität gezeichnet wird, die dem Monotheismus konträr gegenübersteht. Mit Bipolarität meine ich nicht nur das Gegensatzpaar Männlich-Weiblich. Der Gott der monotheistischen Religionen ist sozusagen ein positiver Gott, folglich sind auch seine «Eigenschaften» ausschließlich positiv. Das Böse, Negative bleibt deshalb in den monotheistischen Religionen ein noch größeres Geheimnis als Gott selbst! Im Tao-Te-King hingegen findet sich der Satz: «Das Tao, Bewahrer aller Dinge, ist Schatz dem Guten, Schutz dem Bösen.» (Kap. 62 TTK)

Kehren wir aber wieder zur weiteren Erörterung des weiblichen Prinzips in der Tao-Lehre zurück. Lao-tse hat das Weibliche als Synonym für Ruhe gesehen; manche Interpreten sprechen auch von der «passiven Verhaltensweise» oder von «femini-

nen» Zügen des Tao.<sup>19</sup> Das Weibliche ist also letztlich ein symbolischer Begriff für die Stille des Tao: «Ewig besiegt das Weibliche durch Stille das Männliche, durch Stille setzt es sich herab.» (Kap. 61 TTK)

Die Stille oder «Passivität» des Tao zeigt sich auch in anderen Bildern oder Symbolen, etwa im Wasser (Kap. 8 TTK), in der Klobigkeit unbehauener Holzscheite (Kap. 15 TTK) oder in der Schwachheit des kleinen Kindes, die zugleich seine Stärke ist. (Kap. 55 TTK)

Das Weibliche steht also *stellvertretend* für Stille, für das Dunkle und Geheimnisvolle, aber auch für das Absichtslose der Natur, des Lebensprinzips, ja des «Göttlichen». Hier zeigt sich ganz besonders, daß Tao den westlichen Gottesbegriff übersteigt. Tao erscheint als umfassender, wenn man so will, «reicher».

### Tao – eine Person?

Und doch, mag mancher einwenden, wir Christen glauben an einen persönlichen Gott, an den Gott der Offenbarung, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, an den Vater Jesu Christi und unseren Vater, an den Gott, der selber unsere Tränen einst abwischen wird (Offb 7,17). Demgegenüber sind *deitas* wie Tao neutrale, abstrakte, unpersönliche Begriffe. Dem Gott steht das Göttliche gegenüber. Ist der Wunsch, die Sehnsucht nach dem bzw. einem persönlichen Gott nicht auch in China festzustellen? In der Tat gibt es bei den taoistischen Klassikern gelegentlich Hinweise auf Tao, das persönliche Züge besitzt. Nach allem, was hier bislang über Tao gesagt worden ist, mag das merkwürdig erscheinen.

Dschuang Dse etwa sagt: «Tao ist gütig und treu»<sup>20</sup>, hat demnach also Empfindungen. Und dann findet sich gar beim selben Dschuang Dse eine Art Gebet, das der weise Hsu Yu an Tao richtet: «O mein Meister! O mein Meister! Du vernichtest alle Wesen der Welt, und dennoch übst Du keine Gerechtigkeit. Deine Wohltaten kommen Tausenden von Generationen zugute, und dennoch übst Du kein Wohlwollen. Du bist älter als die älteste Vorzeit, und dennoch bist Du nicht alt. Du beschirmt den Himmel und trägst die Erde, Du gestaltest und bildest alle Formen, und dennoch bringst Du kein Werk der Geschicklichkeit zustande. So ist der Weg meines Meisters.»<sup>21</sup>

*Liä Dse* weiß über das Tao zu sagen: «Es hat kein Wissen und kein Können und ist doch allwissend und allmächtig.»<sup>22</sup>

Und wieder Dschuang Dse: «Tao handelt nicht und hat keine Gestalt. Man kann es überliefern, ohne daß es ein anderer erhalten könnte. Man kann es verstehen, ohne es sehen zu können. Es ist seine eigene Wurzel und hat immer existiert, selbst vor der Erschaffung von Himmel und Erde. Es ließ die Götter und Manen erscheinen. Es erschafft den Himmel und die Erde. Über dem höchsten Gipfel des Universums existierend, ist es doch nicht hoch. Diesseits der sechs Enden des Universums liegend, ist es dennoch nicht tief. Geboren vor dem Himmel und der Erde, besitzt es doch keine Dauer. Älter als das älteste Altertum, wird es dennoch nicht alt.»<sup>23</sup>

Schon diese paar Texte lassen erkennen, daß trotz aller persönlichen Züge, die dem Tao eignen, es nicht mit den Gottesvorstellungen der monotheistischen Religionen verglichen werden kann. Tao ist eben keine Person, wie etwa der Sohn Gottes, Jesus Christus. Selbst die Erklärungsversuche der Taoisten sind frei von jeglichem Anthropomorphismus. Man kann deshalb

auch begründet die Auffassung einiger älterer Taoismus-Forscher oder -Interpreten zurückweisen, daß Tao mit dem persönlichen Gott des Christentums oder ihm benachbarter Religionen zu vergleichen sei (Dvorak, de Harlez, von Strauß u. a.). Denn anders als die Propheten Israels und die meisten christlichen Theologen, anders aber auch als die Philosophen Griechenlands, die das Göttliche als ein ewiges Sein erkannten<sup>24</sup>, war Tao für die Taoisten nicht welttranszendent. Alles hängt letztlich mit dem Tao zusammen, geht aus ihm hervor, fließt dorthin zurück. Alles nimmt nicht allein teil am Göttlichen, sondern trägt auch dessen Charakter.

### Tao – Nichts

Hier aber müssen wir innehalten. Jede Aussage über Tao findet bei den Taoisten durch eine andere, nicht selten durch eine gänzlich gegenseitige, ihre Ergänzung: «Als Gegenteil ist oft das Wort erst wahr», sagt einmal Lao-tse. (Kap. 78 TTK)

Wie wir bereits sahen, charakterisieren die Taoisten Tao u. a. durch die beiden folgenden Aussagen: Tao bewegt sich hin und her, kehrt immer wieder in sich, in den Ursprung zurück. Und: Tao ist schwach und einfach wie das kleine Kind oder wie die unbearbeiteten Dinge der Natur. Beide Aussagen finden wir in einem der kürzesten Kapitel des Tao-Te-King vereinigt, woran sich eine andere wichtige Aussage anschließt: «Des Tao Bewegung ist Rückkehr, des Tao Verhalten ist Schwachsein. Dem Seienden entspringen alle Dinge der Welt, das Seiende – es entspringt dem Nichtseienden.» (Kap. 40 TTK)

Das Nichtseiende oder der Zustand, der dem Sein «vorangeht», hat die Taoisten häufig beschäftigt. Ich zitiere wieder einen Text von Dschuang Dse: «Gibt es einen Anfang, so gibt es auch eine Zeit, da dieser Anfang noch nicht war, und weiterhin eine Zeit, die der Zeit, da dieser Anfang noch nicht war, vorangeht. Gibt es Sein, so geht ihm das Nicht-Sein voran, und diesem Nicht-Sein geht eine Zeit voran, da auch das Nicht-Sein noch nicht angefangen hatte.»<sup>25</sup>

*Wên-tse*, den manche als Schüler des Lao-tse bezeichnen<sup>26</sup>, hat sich mit dieser Frage des nichtseienden Tao auseinandergesetzt. Er schreibt: «Tao formt und bildet alle Dinge, ohne selbst je körperlich zu sein. Still ist es und regungslos, aber es durchdringt das Chaos und das Dunkel ... Zerlegt man es in seine kleinsten Teilchen, so dringt man doch nicht in sein Inneres ein.»<sup>27</sup>

Die Suche nach dem nichtseienden Tao kann man mit der Suche positivistischer Naturwissenschaftler des ausgehenden 19. Jahrhunderts nach der menschlichen Seele vergleichen. Tao besitzt kein sinnliches Sein, obgleich es alles Sein in sich enthält. Weil dies so ist, hat der sinnengebundene Mensch den *Eindruck* von etwas Nichtseiendem. Kann man also die Frage nach dem Verhältnis von Tao und Nichts auf ein erkenntnistheoretisches Problem reduzieren? Forke etwa sprach davon, Lao-tses Nichtsein sei «nicht ein absolutes, ein Nichts, sondern nur die Negation des phänomenalen Seins».<sup>28</sup>

Für mich besteht kein Zweifel, daß man bei dieser Interpretation nicht stehenbleiben sollte.<sup>29</sup> Für Lao-tse sind ja Sein und Nichtsein korrelierende Begriffe: «Voll und leer gebären einander.» (Kap. 2 TTK)

Es ist nicht oder nicht erst ein Zeichen unseres begrenzten Verständnisvermögens, wenn wir Lao-tse in dieser Hinsicht nicht zu begreifen vermögen. Natürlich hat dieser Teil seiner Lehre

<sup>19</sup> Kah Kyung Cho, a. a. O. 253.

<sup>20</sup> Richard Wilhelm, Dschuang Dsi – Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1977, 87 (DD VI).

<sup>21</sup> Aus dem Französischen übersetzt aus: *Philosophes taoïstes*, 136 (vgl. Anm. 16, DD VI).

<sup>22</sup> Richard Wilhelm, *Liä Dsi* – Das wahre Buch vom quellenden Urgrund, Diederichs, Düsseldorf-Köln 1980 (*Liä Dsi* Buch I).

<sup>23</sup> Aus dem Französischen übersetzt aus: *Philosophes taoïstes*, 130 (vgl. Anm. 16, DD VI).

<sup>24</sup> Peter-Joachim Opitz, *Lao-tzu – Die Ordnungsspekulation im Tao-tê-ching*, List, München 1967, 129.

<sup>25</sup> Wilhelm, Dschuang Dsi, 46 (DD II).

<sup>26</sup> Alfred Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Cram/De Gruyter, Hamburg 1964 (2. Aufl.), 333ff.

<sup>27</sup> Ebd. 337.

<sup>28</sup> Forke, *Die Gedankenwelt*, 45.

<sup>29</sup> Offensichtlich hat Forke später von seiner oben zitierten Auffassung Abstand genommen.

auch bereits im alten China Widerspruch gefunden.<sup>30</sup> Lao-tse war ja strenggenommen kein Philosoph, der ein klares Begriffssystem erdacht oder übernommen hat. Vielmehr spricht er dann, wenn es für das Begreifen schwierig wird, in Parabeln oder Bildern. Auch wenn er über die Verbindung von Tao und Nichts spricht, verwendet er Bilder. Das am meisten überzeugende ist wohl das vom Samen. So heißt es in Kap. 21 TTK: «Das Tao als Ding – ein Schattenhaftes ist es, Nebelhaftes ... Es ruht der Samen Kraft darin. Ein Wahres ist der Samen Kraft. Es ruht Verlässliches darin.»

### Die «Zustände» des Tao

Wir haben von verschiedenen Seiten aus versucht, uns dem Tao zu nähern, zu begreifen, was die Taoisten unter diesem Begriff verstehen. Auch haben wir manchmal den Versuch unternommen, Vergleiche zwischen Tao und unserem westlichen Gottesbegriff anzustellen. Wenn man allerdings in Rechnung stellt, daß sich eine Unzahl großer Geister in Ost wie West um ein Begreifen des Tao ohne – wie es scheint – übereinstimmendes oder gar überzeugendes Ergebnis bemüht haben, kann es nicht erstaunen, daß uns dies hier und heute in derart begrenzter Zeit nicht gelingen kann.

Dennoch wollen wir versuchen, einige Ergebnisse unserer Bemühungen zusammenzufassen:

► Lao-tse, sowie andere Taoisten mit und nach ihm, sehen Tao als Einheitsprinzip. Sein und Nichtsein, Himmel und Erde, Gott und Götter leben in ihm, gehen aus ihm hervor und kehren dorthin zurück. Ähnlich wie in anderen Schöpfungsberichten entsteht die Welt aus dem Chaos, das durch die Einwirkung von Tao in die Erscheinungswelt umgeformt wird. Dieser Prozeß ist jedoch nicht, wie es zumindest im jüdisch-christlichen Schöpfungsbericht vorherrschend erscheint, abgeschlossen, sondern dauert an. Mit Tao ist Kraft, Energie verbunden, die sich offensichtlich nicht nur oder nicht immer gesetzmäßig – also «unverrückbaren» Naturgesetzen folgend – entfaltet, sondern spontan, explosiv und zudem nicht selten unbewußt. Tao selbst ist unwandelbar, doch bringt es zugleich alle Veränderungen hervor.

► Tao ist ein Einheitsprinzip. Darin verschwindet m. E. insbesondere die Dimension der Zeit. So gibt es im Tao-Te-King keine Aussage, in der eine Verbindung zwischen dem Tao und dieser Dimension hergestellt wird. Bei Dschuang Dse wird – ganz offensichtlich im Hinblick auf Tao – einmal von der «ruhenden Zeit»<sup>31</sup> gesprochen. Gleichfalls bei Dschuang Dse findet sich folgender Satz, der übrigens dem Konfuzius in den Mund gelegt wird: «Da (im Tao) ist weder Vergangenheit noch Gegenwart, weder Beginn noch Ende.»<sup>32</sup> Und: «Was dauert ohne Anfang und Ende, ist die Zeit.»<sup>33</sup>

► Westliche Kommentatoren oder Analytiker der Tao-Lehre waren häufig geneigt, «Zustände» des Tao, wie etwa Forke<sup>34</sup> dies dann nennt, zu unterscheiden. Demnach durchläuft Tao drei Stadien oder «Zustände»: den Urzustand vor der Erschaffung des Kosmos, die Zeit der Welterschöpfung und die Zeit der Welterhaltung und Weiterentwicklung. So hilfreich derartige Unterscheidungen auch sein mögen, mir scheint, daß sie die Vermittlung des Kerns der Aussagen der Tao-Lehre behindern, ja verhindern können. Tao ist ja gerade die Einheit des Vorher, des Späteren, des Jetztigen wie des Zukünftigen. Und es sei nochmals an die oben zitierten Aussagen von Dschuang Dse über die Zeit erinnert.

### Unzulänglichkeit des Wortes

Kehren wir zu unserer Frage zurück, ob Tao = Gott sei. Ich denke, es entspricht guter taoistischer Tradition, wenn es jedem einzelnen letztendlich überlassen bleibt, sich die Antwort, die eigene Antwort zu geben. Was ich hier tun konnte, war ja nichts anderes, als Bausteine für eine Antwort zu reichen.

Angesichts der heutigen Krise, in der sich die christliche Theo-

logie, insbesondere die Theodizee, befindet, weist uns eine Beschäftigung mit der chinesischen Lehre vom Tao auf Unzulänglichkeiten und Lücken unserer Gottesvorstellungen. Lassen Sie mich dies noch an einigen Punkten näher erläutern.

Zunächst dürfen wir nicht übersehen, daß die Aussagen unserer christlichen Religion, also einer Offenbarungsreligion, über Gott weitgehend auf philosophischen Reflexionen beruhen. Gerade hinsichtlich des Mittelpunktes oder des Zentrums unseres Glaubens kann man eine gewisse Gleichwertigkeit oder Ebenbürtigkeit zwischen den Bemühungen des Menschen in Ost und West feststellen. Es gibt also wenig Grund, die Überlegungen der Taoisten als lediglich philosophische abzutun.

Bei der Tao-Lehre handelt es sich ja in erster Linie um eine existentielle Philosophie, nicht so sehr um ein Philosophiesystem, in dem ein feststehender Code abstrakter Begriffe verwendet wird. Gerade deshalb aber haben sich nach dem späten Bekanntwerden des philosophischen Taoismus im Westen westliche Philosophen, und sicher nicht die schlechtesten unter ihnen, anfänglich mit der «chinesischen Religion» schlechthin und später dann besonders mit der Lehre vom Tao beschäftigt: Leibniz, Christian Wolff, Kant, Lichtenberg, Herder, Hegel, Schelling, Buber, Jaspers, Jung, Bloch und Heidegger, um nur einmal die Deutschen zu nennen. Und bei den meisten der Genannten fand die philosophische Gotteslehre der chinesischen Klassiker die größte Aufmerksamkeit. Leibniz ging bekanntlich in seiner Bewunderung so weit zu verlangen, «daß man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen»<sup>35</sup>.

Hegel, dessen Kenntnisse über China angesichts der ihm zu-

<sup>35</sup> Leibniz in Vorwort zu *Novissima Sinica* (1697). Ich zitiere nach: Adrian Hsia, *Deutsche Denker über China*, Insel, Frankfurt a. M. 1985, 17.

## Zum 100. Geburtstag Karl Barths

### Karl Barth: DER REICHE JÜNLING

Herausgegeben von Peter Eicher.  
80 Seiten, kartoniert, ca. Fr. 14.80

Karl Barths Auslegung der Perikope vom reichen Jüngling zeigt, wie das Evangelium „für ein Tun befreit, das dem Nächsten wirklich gerecht wird“. Sie vermeidet alle ethische Überforderung. Die Stimme Karl Barths ruft die Kirchen der Ökumene in die Nachfolge Ihres Herrn zurück, zu ihrem einigenden Grund und ihrer gemeinsamen Aufgabe.

\*\*\*\*\*

### Alfons Rosenberg: ENGEL UND DÄMONEN

Gestaltwandel eines Urbildes.  
336 Seiten mit 32 Bildtafeln und 55 Abbildungen im Text, gebunden, ca. Fr. 44.20

Dieses Werk erschließt den Symbolgehalt der heiligen Schriften des Altertums, insbesondere des Alten und des Neuen Testaments. Im Zusammenspiel der Erkenntnisse von Religionswissenschaft, Archäologie und Tiefenpsychologie ist dem erst kürzlich verstorbenen Altmeister der Symbolforschung eine universale Zusammenschau gelungen. Einmalig in seiner Art ist auch das Bildmaterial, das von den frühen Hochreligionen Vorderasiens über die Symbolik des Mittelalters bis zur modernen Kunst reicht.

**Kösel**

<sup>30</sup> Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 263f.

<sup>31</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, 181 (DD XVII).

<sup>32</sup> Aus dem Englischen übersetzt aus: Herbert A. Giles, *Chuang Tzu – Taoist Philosopher and Chinese Mystic*, Allen and Unwin, London-Boston-Sydney 1980, 218 (DD XXII).

<sup>33</sup> Wilhelm, *Dschuang Dsi*, 246 (DD XXIII).

<sup>34</sup> Forke, *Die Gedankenwelt*, 49.

gänglichen Informationen recht begrenzt waren, hat dennoch in vielen Punkten ein durchaus zutreffendes Urteil über Inhalte der chinesischen Religionen gefällt. In seine «Vorlesungen über die Philosophie der Religion» nahm er auch einen Abschnitt über «Die chinesische Religion oder die Religion des Maßes» auf. Was nun die Frage betrifft, mit der wir uns hier und heute befassen, hat er meiner Einschätzung nach manches richtig gesehen, wenn er über Tao und Gott schrieb: «Die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtsein, das Geistige fällt sozusagen nicht in das Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen. Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt; Gott ist Geist, seine Existenz ist Geistigkeit. Hier ist die Wirklichkeit, Lebendigkeit des Tao noch das wirkliche, unmittelbare Bewußtsein.»<sup>36</sup>

Gelegentlich wurde und wird immer noch darauf hingewiesen, daß in der neueren westlichen Philosophie Tao «am besten mit dem Absoluten oder der Gottheit in Schellings Naturphilosophie» verglichen werden kann.<sup>37</sup> Schelling hat sich – wie bereits kurz erwähnt – mit der Tao-Lehre befaßt. Und er hat sich – wenn man so will – hineingefühlt. Er schreibt darüber im Abschnitt «China» seiner großangelegten «Philosophie der Mythologie» (1857): «Da zeigt sich nun aber, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden ist, daß von westlicher Weisheit – ich wilf nicht sagen, von griechisch-pythagoreischer – aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist. Tao heißt nicht Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre nicht Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht.»<sup>38</sup>

Bis heute dauert das Bemühen westlicher Philosophen an, das Tao zu umkreisen, in sein Geheimnis einzudringen. Die Theologen stehen heute, anders als im ausgehenden 19. Jahrhundert, abseits! Dafür verantwortlich ist möglicherweise der Umstand, daß der Taoismus nach seiner Vereinnahmung durch die Theosophie zur «Esoterik» gezählt wird. Daß es nicht immer so war, sondern sich im Gegenteil hervorragende Theologen aller christlichen Konfessionen im 19. und auch noch im beginn-

den 20. Jahrhundert mit dem Taoismus intensiv beschäftigt haben, so der damals wohl bekannteste katholische Theologe, *Herman Schell*, kann hier nur beiläufig erwähnt werden.

Abschließend wäre darauf hinzuweisen, daß der Sinn von Tao nicht so sehr erdacht oder durch Reflexionen umkreist werden sollte, wie ich es nun hier getan habe, sondern daß Tao, sein Sein und Sinn letztlich nur erfühlt werden kann. Und daß dafür nach Meinung der alten chinesischen wie mancher der neueren westlichen Philosophen ein – so möchte ich es einmal nennen – Training an Sensibilität erforderlich ist.

Die höchste Barriere, die wir westlichen Menschen dabei zu überwinden haben, ist vergleichbar mit jener Schwelle, die – sehr vereinfacht gesagt – zwischen westlichem und östlichem Denken wohl liegt: der Subjekt-Begriff. *Ernst Bloch* hat in seiner Erörterung der Lehre des Lao-tse darauf hingewiesen: «Die Subjekte verlieren sich im Tao wie Töne in einer so großen Harmonie, daß sie gleich der Gesundheit unfühler, gleich der Unablässigkeit unhörbar wird.»<sup>39</sup> Ähnlich und doch wieder ganz anders Heidegger: «Vielleicht verbirgt sich im Wort <Weg>, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen.»<sup>40</sup>

#### «Wer lernt, zielt auf nicht Lernbares»

Wenn auch die Schriften der Taoisten im Laufe der Jahrhunderte die Gestalt eines umfangreichen Kanons angenommen haben, das Mißtrauen in das Wort oder zumindest das Wissen um die Unzulänglichkeit des Wortes haben die Taoisten stets bewahrt. Eine theologische Wissenschaft, wie wir sie in den drei westlichen Großreligionen kennen, erschiene ihnen absurd. Tao kann nur in der Stille, t'ien, oder durch intuitive Erkenntnis, chin, erreicht werden. Die intuitive Erkenntnis kann wohl durch den Diskurs, das Gespräch mit dem Weisen aufgelöst werden. Das Erkennen, das Erfühlen des Tao kann aber auch im Traum geschehen. Nur, das Innere des Menschen muß sich auf Tao vorbereitet haben. Dazu sagt Dschuang Dse:

«Der Mensch, in dem der Große Friede herrscht, strahlt das Licht des Himmels aus. Er strahlt das himmlische Licht aus, und doch sieht jeder Mensch in ihm einen Menschen, jedes Wesen in ihm ein Wesen. Da er sich als Mensch vervollkommen hat, besitzt er nun Beständigkeit. Wer die Beständigkeit besitzt, ist durch den Menschen bewohnt, doch wird ihm durch den Himmel beigestanden. Insofern er vom Menschen bewohnt wird, nennt man ihn den Abkömmling des Himmels; und insofern ihm durch den Himmel beigestanden wird, nennt man ihn den Sohn des Himmels.

Wer lernt, zielt auf etwas, das er nicht lernen kann; wer handelt, bemüht sich um etwas, das er nicht erreichen kann; wer diskutiert, zielt etwas an, das sich jeder Diskussion entzieht. Wer es also versteht, Halt zu machen, wo kein Mensch mehr etwas erkennen kann, erreicht das höchste Wissen. Wenn aber jemand diese natürliche Grenze nicht akzeptiert, wird ihm der Lauf des Himmels eine Niederlage bereiten.»<sup>41</sup>

Ist es also letztlich das Gemeinsame von Tao und Gott, daß wir diese imaginäre Grenze respektieren? Ja, aber es gilt wohl auch, sie auf eigenen Wegen zu erreichen.

Ich vermute, bin also nicht ganz sicher, daß Franz Kafka dies gemeint hat, wenn er Punkt 5 seiner «Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg» so formulierte: «Von einem gewissen Punkt an gibt es keine Rückkehr mehr. Dieser Punkt ist zu erreichen.»<sup>42</sup> *Knut Wolf, Nijmegen*

DER AUTOR hat eine Taoismus-Bibliographie veröffentlicht: *Knut Wolf: Westliche Taoismus-Bibliographie, Limburg/Lahn 1985, Neuauflage Essen 1986.*

<sup>39</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, 3. Bd., 1450.

<sup>40</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen 1959, 198.

<sup>41</sup> Aus dem Französischen übersetzt aus: *Philosophes taoïstes*, 265 (DD XXIII).

<sup>42</sup> Franz Kafka, *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt a. M. 1976, Bd. 6, 30.

<sup>36</sup> Hsia, 151.

<sup>37</sup> Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, 272.

<sup>38</sup> Hsia, 237.



ORIENTIERUNG

*Herausgeber:* Institut für weltanschauliche Fragen  
*Redaktion:* Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

*Ständige Mitarbeiter:* Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

*Anschrift von Redaktion und Administration:* Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 0760

*Bestellungen, Abonnemente:* Administration

*Einzahlungen:* «Orientierung, Zürich»

*Schweiz:* Postcheck Zürich 80-27842  
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge  
Konto Nr. 0842-556967-61

*Deutschland:* Postgiroamt Stuttgart (BLZ 60010070)  
Konto Nr. 6290-700

*Österreich:* Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

*Italien:* Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

*Jahresabonnement 1986:*

Schweiz: Fr. 37,- / Studenten Fr. 26,-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37,- zuzüglich Versandkosten

*Gönnerabonnement:* Fr. 45,- / DM 55,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

*Einzel exemplar:* Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

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

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich