ORIENTIERUNG

Nr. 21 59. Jahrgang Zürich, 15. November 1995

WER SICH IN EINER THEOLOGISCHEN FRAGE rasch Auskunft holen will, der wird Peter Hünermanns systematische Christologie* schnell wieder aus der Hand legen. Keine der 62 Thesen, in denen sich diese Christologie entwickelt, entspricht denen des scholastischen Traktats, wie: Jesus Christus hat eine menschliche Natur, er hat eine göttliche Natur, beide Naturen sind in einer Hypostase vereint, er lebt unmittelbar in der Schau Gottes, er ist sündelos und so weiter. Diese Problemkreise kommen zwar vor, aber es werden eher ihre geschichtlichen Voraussetzungen untersucht. Auch wird nicht der heilsgeschichtliche Weg der neueren (Rahner, Kasper, Schillebeeckx) oder der evangelischen (Moltmann, Jüngel, Pannenberg) Christologien eingeschlagen. Diese stehen zwar durchaus im Blickfeld, aber, was an ihnen eigentlich interessiert, ist, daß der ihnen gemeinsame heilsgeschichtliche Weg offensichtlich von der Lage des Denkens in unserer Zeit erzwungen ist. In dem ausholenden geschichtlichen Gestus erinnert Hünermanns Christologie vielleicht am ehesten an die geistesgeschichtlich weitausgreifenden Werke *Hans Urs v. Balthasars.* Sie stellt sich allerdings an einen anderen Ort in der theologischen Denkgeschichte. Es handelt sich in der Intention dieses Werkes weniger um eine direkt auf ihren Gegenstand zugehende Christologie, als um die Wahrnehmung der geschichtlichen Voraussetzungen von Christologien.

Gottes Wort in der Zeit

In dem Werk findet sich der Ertrag eines zwanzigjährigen beharrlichen Fragens in dem von *Bernhard Welte* entworfenen Denkhorizont. Dieser Denkhorizont macht den besonderen Typ dieser Christologie aus. Er ist es, der es dem Rezensenten auch nicht leicht macht. Mehr als üblich muß er auf seine eigenen biographischen Verständnisvoraussetzungen zurückgehen. Vor vierzig Jahren stellte sich für die junge Theologengeneration die Frage, wie auf *Heideggers* Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik nun in der Theologie zu reagieren sei. Dieses Problem kommt – wenn ich recht sehe – für die Theologie unvermeidlich auf den Tisch, wenn sie sich auf ihre eigenen geschichtlichen Voraussetzungen besinnt. Zwar suchten *Ernst Fuchs, Gerhard Ebeling* und *Heinrich Schlier* im Erbe *Bultmanns* Heideggers Hermeneutik und Sprachphilosophie innerhalb der Theologie fruchtbar zu machen. Katholischerseits gingen Heideggers Impulse vor allem in die Philosophie von *Max Müller, Johannes B. Lotz* und *Bernhard Welte* ein. Überhaupt hielt Welte mit seinen Schülern *Hemmerle, Casper* und *Hünermann* das Problembewußtsein dafür in der Theologie wach. Aber die Ereignisse des Konzils und die Aufgaben, die sich danach stellten, haben sich für die Theologen so sehr in den Vordergrund geschoben, daß für die meisten – den Rezensenten eingeschlossen – diese Fragen ins zweite Glied zurückgedrängt wurden. Das Problem einer Dekonstruktion der Geschichte der Metaphysik in der Theologie und damit das Problem einer Neuaneignung der Tradition allerdings ist geblieben. Genial hat *Karl Rahner* aus dem Stein der Überlieferung lebendiges Wasser geschlagen (v. Balthasar), aber das ist offensichtlich nicht reflexiv eingeholt worden. Die Theologie ist in ihren Orientierungen eher unsicher geworden und mehr modischen Trends aufgesessen. Den Rückgriff auf die Bibel als Allheilmittel zu empfehlen, kann auch nicht genügen, war sie doch ebenfalls dieser Auslegungsgeschichte unterworfen. Hünermann versucht nun in seiner Christologie geradezu exemplarisch die Theologie wieder in den Horizont der Auseinandersetzung mit der eigenen metaphysischen Geschichte zu rücken.

Er geht dabei von den Anfragen aus, die sich heute an den christologischen Glauben richten. *Erstens:* Seit *Reimarus* wird der historische Jesus gegen den Christus des Glaubens ins Feld geführt. Der kirchliche und dogmatische Glauben wird der Kritik mittels der historischen Wissenschaft unterzogen. *Zweitens:* Die herrschende Kommunikationsgesellschaft wirkt sich nivellierend gegenüber den Unbedingtheits- und Absolutheitsansprüchen im Bereich von Religion aus. Solche Ansprüche können

CHRISTOLOGIE

Gottes Wort in der Zeit: Zu einem Entwurf systematischer Christologie von *P. Hünermann* – Der von *Bernhard Welte* entworfene Denkhorizont – Die ontotheologische Verfassung europäischen Seinsverständnisses – Gegenwärtige Anfragen an den Glauben an Jesus Christus – Eschatologische Begründung der Christologie – «Ereignis» und Freundschaft – Zur problematischen Rede vom Heiligen. *Hermann Pius Siller, Frankfurt/M.*

LITERATUR/ÄSTHETIK

Junge Dichtung im Angesicht des Todes: Zum 200. Geburtstag von *John Keats* (1795–1821) – Herkunft aus der unteren Mittelschicht Londons – Frühe Begegnungen mit Krankheit und Tod – Italien als Traumland des Dichters – Die Beziehungen zu seiner Verlobten Fanny Browne – Gedichte suchen die Vermittlung zwischen Traum und Realerfahrung, individuellem Erleben und sozialer Vermittlung – Das Gedicht «An St. Agnes Abend» – Prozesse der Desillusionierung – Suche nach Vermittlung von Wahrheit und Schönheit – Eine Prise Ironie.
Ottmar Fuchs, Bamberg

BUCHBESPRECHUNG

Der Weltkatechismus auf dem Prüfstand: Eine Analyse seiner religionspädagogischen Verwendbarkeit von *H. Fox* und *N. Pauly* – Zur Geschichte des Katechismus als Gattung – Prüfung einiger Einzelthemen – Der Katechismus verfehlt den Auftrag des Konzils.
Herbert Haag, Luzern

THEOLOGIE

Das bleibende Zeugnis des Judentums: *Die jüdische Bibel und die Christen (Schluß)* – Zur Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament – Die Entwürfe von *Ch. Dohmen, F. Mußner* und *E. Zenger* – Verschränkung von Bibelhermeneutik und einer christlichen Theologie des Judentums – Der methodische Ansatz des *canonical approach* – Wider einen christologischen Systemzwang – Positive Qualifizierung des nachbiblischen Judentums – Ansätze für eine theologische Erkenntnislehre – Zu den gesellschaftlichen Bedingungen einer anamnetischen Kultur heute.
Paul Petzel, Andernach

PORTRÄT

Vom Rande her: Zum 80. Geburtstag von *Marga Bührig* – Ein Symposium über Gerechtigkeit – Der Zusammenhang von Frauenbewegung und feministischer Theologie.
Nikolaus Klein

nur im Bereich der Wissenschaft gerechtfertigt sein. Die Vielzahl der Religionen und Weltanschauungen muß notwendig deren Ausschließlichkeits- und Geltungsansprüche relativieren. Eine definitive Offenbarung dagegen bleibt unausweisbar. Weil es viele Religionen gibt, kann nur davon ausgegangen werden, daß es viele Offenbarungen gibt, und deshalb statt dem Messias nur Religionsstifter. *Drittens:* Die wissenschaftlich technische Weltbeherrschung ist auch eine religiöse Krise. In der religiösen Krise legt die abendländische Metaphysik sozusagen ihren Offenbarungseid ab. Von vornherein war die Metaphysik durch «Ontotheologie» gekennzeichnet. Das heißt: In ihrem Verständnis ist Gott Grund und Ordnungsprinzip der Wirklichkeit. Er ist dies sowohl auf kosmologischer als auch auf gesellschaftlicher Ebene. Das «Heilige», oder sagen wir zurückhaltend: das, was an der Wirklichkeit dem Denken prinzipiell entzogen ist, bleibt außerhalb des Bereichs der Erfahrung. Weil in der abendländischen Metaphysik seit *Parmenides* die Differenz von Denken und Sein zuwenig zum Zuge kommt, deshalb schwindet das, was Religion «Geheimnis» nennt, aus der Erfahrung. Von Anfang an ist in ihr das impliziert, was Nietzsche den «Willen zur Macht» nennt. Mit dem Bereich des «Heiligen» entschwindet auch Gott. Damit wird natürlich eine Christologie gegenstandslos.

Eschatologische Begründung der Christologie

Diese drei Anfragen hängen zusammen, radikalisieren sich aber in ihrer Analyse. Die erste Anfrage läßt sich, wie die jüngere Forschung gezeigt hat und Hünermann es leistet, noch innerbiblisch beantworten. Aber schon eine solche Antwort erzwingt eine Revision der dogmatischen Christologie in ihrer tradierten Begrifflichkeit. Sie erzwingt darüber hinaus, wie es in kritischer Absetzung von der liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts *Albert Schweitzer* gezeigt hat, daß in die Mitte der historischen und dogmatischen Jesusinterpretation der eschatologische Charakter seiner Verkündigung, seines Selbstverständnisses und der eschatologische Charakter des Bekenntnisses in der frühen Gemeinde rückt. Damit ist aber auch schon eine Antwort auf die zweite Anfrage vorformuliert. Die Behauptung des eschatologischen Ereignisses läßt sich in ihrem Geltungsanspruch nicht nivellieren ohne die Identität der Person Jesu selber zu verlieren. Die Kategorie des Religionsstifters greift daneben. Die Pluralität von Offenbarungen wird zwar nicht bestritten, sie bleiben aber unter dem, was eschatologisches Ereignis zu nennen ist.

Auch auf die dritte Anfrage, nämlich auf die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung des «Heiligen» außerhalb des «Willens zur Macht» und damit auf die Frage nach der Denkbarkeit des «göttlichen Gottes», zeichnet sich mit der (Selbst-)Charakterisierung der Person und des Lebens Jesu als eines eschatologischen Ereignisses eine Antwort ab. Warum das so ist, bedarf allerdings eines Durchgangs durch die Geschichte der abendländischen Christologie, die ja notwendig der abendländischen Metaphysik verpflichtet war. Die Kategorien, die den christologischen Konzilien des dritten und vierten Jahrhunderts zur Verfügung standen und der abendländischen Denkgeschichte entnommen waren, gingen davon aus, daß außerhalb und vor dem christologischen Ereignis schon zureichend und allgemein bekannt war, was die «Natur» Gottes und die «Natur» des Menschen ist. Das Problem war dann lediglich, wie beide eine Einheit bilden können. Im Mittelalter (untersucht an Anselm und Thomas) bildete die Christologie das zentrierende Prinzip der metaphysischen Ordo-Theologie. Seit Duns Scotus und mit den Freiheitserfahrungen der beginnenden Neuzeit vergrößert sich zwar zunehmend die Distanz zu den metaphysischen Einheitskonzeptionen (Luther, Suarez, Leibniz, Descartes, Malebranche). Das Denken und mit ihm die Theologie bleiben aber in der Metaphysik befangen. Gott ist nun der menschlichen Vernunft so innerlich, daß er das Höchste, Verständlichste und damit das Selbstverständlichste der Vernunft wird (Kant und Hegel). In meisterhaften Einzelstudien zeigt Hünermann die ontotheologische Befangenheit dieser neuzeitlichen Denker erstaunlicherweise an ihren Christologien auf. Damit vollzieht er dann tatsächlich so etwas wie eine Dekonstruktion abendländischer Christologien. Was führt nun aber weiter? Vielleicht genau dasselbe, was uns das geschichtliche Ereignis Jesu Christi selber zu verstehen gibt: seine eschatologische Bedeutung.

Was die wichtigen Christologien seit *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* und dabei zuerst die Schriften *Karl Barths* auszeichnet, ist die Beachtung des eschatologischen Selbstverständnisses Jesu. Jesus ist sich gewiß, daß Gott in seiner Person, also in der Geschichte, die Wende der Zeiten heraufführt. Sein Leben umgreift in seiner Reichweite alle Zeiten. Es ist eschatologisches Ereignis. Die Christologie der Gemeinde sieht das nicht anders: Über das Vorverständnis dessen hinaus, was man für göttlich und menschlich hält, zeigt sich hier und ereignet sich hier der göttliche Gott und so auch der menschliche Mensch. Hier stellt sich also überhaupt erst heraus, wer Gott ist und wer der Mensch vor ihm sein kann und sein will. Von diesem «Ereignis» aus wird auf die Wirklichkeit im ganzen das letzte Licht geworfen. Die Wirklichkeit als ganze ist in das eschatologische Ereignis verwickelt. Wirklichkeit und Menschsein – so stellt sich in ihm heraus – heißt von vornherein, offen sein für das geschichtliche Ereignis ihrer letzten Bestimmung.

«Ereignis» und Freundschaft

Der Begriff «Ereignis», ein Erbstück von Heidegger und Welte, bildet die fundamentale und ohne Zweifel weiterführende Kategorie in Hünermanns Christologie. Er wird weiterbestimmt durch den Begriff der «Begegnung». Die Begegnung entläßt die Begegnenden in einen neuen Existenzgewinn. So eignet er sich auch dazu, den Begriff der «Offenbarung» neu zu füllen. Der Begriff «Kommunikation» legt sich Hünermann schon von seinen biblischen und historischen Analysen her nahe. Allerdings reflektiert er das Verhältnis der Begriffe «Kommunikation», «Begegnung» und «Ereignis» nicht genauer. Weil Ereignis, Begegnung und Offenbarung geschichtlich dimensioniert sind, deshalb ist der, der darin verwickelt ist, ein «Zeuge». Das Ereignis bedarf immer des Zeugen.

Aus dem Miteinandersein, das aus der verbindlichen Begegnung zweier sich wechselseitig Wohlwollender resultiert, entsteht das, was Hünermann mit *Aristoteles* Freundschaft nennt. Er sieht in seiner Christologie die Erläuterung eines Freundschaftsverhältnisses. Jesus ist Freund. Freundschaft mit Jesus ist die Gestalt erlösten Lebens. Die aristotelische Definition von Freundschaft ist ihm dabei hilfreich: Freundschaft besteht in dem Wohlwollen, das einander bekundet wird. Jesus ist dann allerdings der Freund, der mit seinem eigenen Wohlwollen das eschatologische Wohlwollen Gottes entgegenbringt. In diesem Sinn ist «Freund» ein christologischer Hoheitstitel. Freundschaft mit Jesus ist nach Hünermann die anspruchsvolle Grundstruktur von Kirche. Denn durch Jesu Tod und Auferstehung wurde die Kirche nicht als «Vermittlungsinstanz», sondern als «Raum» dieser Freundschaft eröffnet. Damit meint Hünermann die ganze Fülle der traditionalen Christologie bewahrt und in eine geschichtliche Christologie transponiert zu haben.

Was ist der Gewinn dieser christologischen Anstrengung? Die Kategorien «Ereignis», «Begegnung», «das Heilige» sind der Alltagssprache unserer Zeitgenossen so fremd wie «Natur» oder «Substanz» oder «Person». Eine solche Übersetzung kann also nicht Sinn der Anstrengung sein. Der Kontext, in dem sich diese Christologie entwickelt, ist die Metaphysik und deren «Verwindung». Ist das nicht von rein akademischem Interesse? Wo bleibt die Präsenz in den Verhältnissen unserer Zeit? In der Tat, eine Ausfaltung dessen, was «Metaphysik» für die Lebenswelt der Leute bedeutet hat und vielleicht noch bedeutet, findet

* Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. Verlag Aschendorff, Münster 1994, VIII und 419 S., DM 88,–.

nicht statt. Wie spiegelt sie sich in politischen und gesellschaftlichen Lagen? Läßt sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche im Abendland überhaupt außerhalb metaphysischer Orientierungen denken? Ebensowenig wird durchgeführt, was in Aussicht gestellt wird: eine Aufarbeitung der geschichtlichen Gestalten des kirchlichen Christusglaubens. Nicht die Lehre der Theologen und nicht einmal die offizielle Lehre des Lehramts ist ohne weiteres schon identisch mit der Mystik oder der Frömmigkeitspraxis der Leute.

Nicht nur den Leuten, sondern auch den Theologen mutet die Verwendung des Begriffes «das Heilige» fremd an. Der Begriff wird alltagssprachlich im Gegensatz zum «Profanen» verwendet. Dieser Gegensatz ist im Neuen Testament aber gerade in Frage gestellt. Außerdem sehe ich Spannungen, wenn nicht sogar Widersprüche in der Verwendung des Begriffes: Einerseits wird «das Heilige» als Phänomen in allen Religionen anerkannt, andererseits wird die Christologie als «eschatologisches Ereignis des Heiligen» gedacht. Heißt «eschatologisch» nicht auch erschöpfend? Kann dann das, was eschatologisch ist, Ereignis «des Heiligen» sein? Die endgültige Offenbarung ist die nicht mehr überbietbare Offenbarung. Wovon hier die Rede sein muß, kann also nicht nur Ereignis «des Heiligen», sondern muß der göttliche Gott selber sein? Woher sonst nähme die ganze Bibel die ungeheure Distanz zu allem bloß Heiligen? Ist die Rede vom «Heiligen» in diesem Zusammenhang nicht doch eine Nebelkerze? Hier fehlt für jeden spürbar eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Theologie.

Alles, was Hünermann zur Erläuterung und Anwendung des Begriffs des Heiligen sagt, bekommt meine ausdrückliche Zustimmung. Ich würde ihm aber, wie Rahner es außerordentlich fruchtbar in seinem ganzen Werk tut, den Namen des unbegreiflichen und unverfügbaren Geheimnisses geben: Die schlechthinnige Differenz und Entzogenheit der Wirklichkeit im ganzen; das, was keine Funktionalisierung und Einbindung Jesu Christi in unsere Problemhorizonte im Sinn direkter therapeutischer Nutzung oder direkter politischer und gesellschaftlicher Lösungen gestatten würde; das Verbot, Jesus Christus noch einmal zu einem Systemmittelpunkt zu machen und die vielen, verschiedenen, autonomen Wirklichkeitsbereiche in eine Einheit zurückzubinden. Das alles ist uns nicht mehr gestattet. Deshalb halte ich auch einen Satz wie: «Jesus Christus bringt die Erlösung der Moderne» mindestens für sehr mißverständlich. Er bringt in der Zeit die Erlösung aller Zeit. Das «Du darfst sein» und «Du darfst frei sein», beides ist die souveräne Gewähr einer unfaßbaren Freiheit. Hier hat die Theologie nicht mehr auf Heidegger zu hören. *Hermann Pius Siller, Frankfurt a.M.*

Junge Dichtung im Angesicht des Todes

Zum 200. Geburtstag von John Keats (1795–1821)

Eine Meile vom Tower von London entfernt wurde er am 31. Oktober 1795 geboren: John Keats, als ältester Sohn eines Stallmeisters, der im Mietstall mit Kutschenverleih und der dazugehörigen Wirtschaft seines Schwiegervaters arbeitete. Die Stadtleute, die es sich leisten konnten, stellten hier ihre Pferde zur Pflege ein. Aus der unteren Mittelschicht[1] kommt Keats also: und dieser Hinweis ist bedeutsam, weil seine «niedere» Herkunft ihm später einiges zu schaffen machen wird. Seine Kindheit und seine Schulzeit in einem Internat in Enfield in Middlesex hat Keats nicht in besonders glücklicher Erinnerung.[2] Als er acht Jahre alt war, starb sein Vater bei einem Sturz vom Pferd. Die Mutter heiratete wieder, verließ die Familie zeitweise und starb nach ihrer Rückkehr im Frühjahr 1810, wahrscheinlich an Tuberkulose. John, damals 14 Jahre alt, bestand in den Weihnachtsferien darauf, die todkranke Mutter selbst zu pflegen und ihr stundenlang vorzulesen. Wenige Monate nach ihrem Tod verließ er die Schule und ging im Sommer 1810 bei einem Apothekerarzt in die Lehre. Seine weitere Ausbildung am Guy's Hospital im Zentrum von London, wo er nicht nur Vorlesungen hörte, sondern bereits den Pflegedienst lernte und bei Operationen hospitierte, schloß er 1816 mit dem Apothekerdiplom ab. Die eigentlich geplante Arztausbildung, die darauf folgen sollte, ging er nicht mehr an.

Mittlerweile war in ihm eine Leidenschaft herangewachsen, die man aus dem äußeren Verlauf seiner bisherigen Biographie heraus nicht leicht vermutet hätte: er wollte Poet werden. Noch vor seinem Examen im Juli 1816 hatte er im vorausgehenden Mai sein erstes Gedicht «O solitude» (O Einsamkeit) in der Zeitschrift «Examiner» publiziert. Sein Interesse für Literatur und Poesie geht allerdings bis in die Schulzeit zurück, wo er unablässig las und an deren Ende er bereits erste Gedichte schrieb. Keats verläßt nun London und geht in die «Einsamkeit» an der Kent-Küste in Margate. Von nun an beginnt ein Dichterleben, das in seiner Kürze und Tragik kaum zu überbieten ist. Es dauert eigentlich nur etwas mehr als drei Jahre, vom Sommer 1816 bis Winter 1819, als er selbst von jener tückischen Krankheit überfallen wird, an der seine Mutter und später auch sein jüngster Bruder *Tom* (den Keats ebenfalls in den letzten Wochen bis zu seinem Tod am 1. Dezember 1818 gepflegt hatte) im Alter von 18 Jahren gestorben war.[3]

Krankheit und früher Tod

Ein junger Dichter im Angesicht allzu frühzeitigen Todes, am Schluß seines eigenen: So durchziehen seine Texte auch die unruhigen thematischen Fäden der Erfahrung, aber auch der Zerbrechlichkeit von Leben, Beziehungsglück und Schaffenskraft durch Tod, Zerrüttung und Krankheit.[4] Unstet sind diese Jahre auch im lokalen Sinn. Es hält ihn nirgendwo allzulange, er bekommt von guten Freunden Wohnung und Heimat, aber er bricht auch immer wieder auf zu Ortsveränderungen, Reisen und Wanderungen, die er auflädt mit starken Erwartungen an neue aufbauende Erfahrungen, Klärungen und Erfolge, an deren Ende er aber doch weniger Ergiebigkeit erlebt, als er erhofft hatte.

Seine letzte Reise mit einer letzten großen Hoffnung: Der kranke Dichter nimmt die stürmische Schiffsüberfahrt nach *Neapel* auf sich, wo er am 21. Oktober 1820 eintrifft: Italien, Traumland der Dichter, der hoffnungsvoll Liebenden und intensiv Lebenden. In seinem Gedicht «Glücklich ist England» hatte er selbst einmal geschrieben: «Doch manchmal spüre ich ein Schmachten nach dem Himmel Italiens...!»[5] Was für eine Ironie! In *Rom*, am Fuß der Spanischen Treppe, wohnt er mit seinem treuen Freund, dem Maler *Joseph Severn*, im Hause einer gewissen Signora Petri, die nicht nur billige Zimmer vermietet, sondern auch für Mahlzeiten sorgt, «von denen Keats einmal eine aus dem Fenster beförderte».[6] Nach anfänglichen leichten Besse-

[1] Von zwölf Millionen Einwohnern Englands zur Zeit des Dichters gehörten fünftausend Familien zu den Reichsten, von denen sich die Mittelschicht von etwa dreihunderttausend abhob (mit dem Einkommen von bis zu tausend Pfund pro Jahr), vgl. Ch. Carstairs, John Keats. Selected Poems, London [9]1992. 16. Zur damaligen sozialen und kulturellen Situation vgl. R.J. Mitchell, u.a., A History of English People, London 1967, 640ff., 649ff. Zur politischen Situation vgl. E.R. Delderfield (ed.), Kings and Queens of England and Great Britain, Newton Abbot [2]1971, 110–115.

[2] Vgl. Carstairs 5.

[3] Vgl. Carstairs 8 und 10.

[4] Vgl. Carstairs 6.

[5] Keats. Poems (ed. by P. Washington), London 1994, 20.

rungen reißt es Keats im römischen Winter in einen rasanten körperlichen und psychischen Zerfall, schließlich in den Tod am 23. Februar 1821. Die Doktoren stellten bei ihrer Untersuchung fest, daß seine Lungen bereits fast gänzlich zerstört waren, und wunderten sich.[7] Erst im Augenblick des äußersten Zerfalls gab er das Leben ab, dann aber entschieden: «Severn, Severn, heb mich auf, ich sterbe, ich werde leicht sterben, habe keine Angst, sei stark und Gott sei Dank, daß es nun soweit ist.»[8] Severn, der Keats bis zu seinem Tod hingebungsvoll gepflegt hatte, schreibt weiter: «Sanft sank er in den Tod, so ruhig, daß ich glaubte, er würde noch schlafen.»[9]

So scheint auf dem Gesicht des Toten doch ein Kontrapunkt zu all der Zerrüttung der letzten Monate auf. *H.V. Morton* erfährt seine Totenmaske als rührend wegen des Anflugs eines Lächelns, ... das er während seiner letzten trüben Lebensmonate nie gehabt hat: Frieden und Abgeklärtheit wurden ihm erst im Jenseits zuteil.»[10] Keats wurde auf dem protestantischen Friedhof Roms beigesetzt. Nach seinem Willen sollten folgende Worte eingetragen werden, die auch bis heute auf dem Grabstein stehen: «Dieses Grab enthält was sterblich ist von einem jungen englischen Poeten, der auf seinem Totenbett in der Verzweiflung seines Herzens und angesichts der bösartigen Macht seiner Feinde gewünscht hat, daß diese Worte in seinem Grabstein eingemeißelt seien: ‹Hier liegt einer, dessen Name im Wasser geschrieben war.›»[11] Seinen Namen wollte er nicht auf dem Grabstein haben. Wie hatte er in seinem Gedicht «Vier Jahreszeiten» geschrieben: «Wie Wasser hinrinnt unterm Treppenstein. / Bleich, greulich naht sein (des Menschen, O.F.) Winter unterdessen; / Er könnt sonst seine Sterblichkeit vergessen.»[12]

Diese Grabinschrift spiegelt die katastrophale Verfassung[13] eines zutode kranken Menschen. Alles ist zerbrochen, abgebrochen sind auch die Beziehungen; und seine Kollegen, Verleger und Kritiker werden allesamt zu seinen Feinden. Ein Effekt, der bereits in den Klagepsalmen der Bibel zu Ausdruck kommt: Im Staube des Todes sind alle gegen mich![14] Von Neapel, nicht etwa von Rom, hatte Keats einen letzten Brief an seine Verlobte *Fanny Browne* geschrieben; er hat sie sicher in ihrer Sympathiefähigkeit unterschätzt, denn sie hat ein Leben lang den Verlobungsring getragen und lange um ihn getrauert.[15] Er konnte offensichtlich nicht von sich auf andere schließen, denn *er* hatte seinen todkranken Bruder bis zum Ende gepflegt, und gerade diese Fähigkeit zum Mitfühlen und zur Solidarität war wohl auch seine Todesursache: wahrscheinlich hat er sich dabei die Killerkrankheit zugezogen.[16] Des Dichters Fähigkeit zur einfühlungskräftigen Perspektivenübernahme des Lebens anderer Menschen kommt in ganz signifikanter Weise in einem Brief an *B. Bailey* zum Ausdruck, der sich auf den priesterlichen Dienst in der Kirche von England vorbereitete. Keats, der nicht religiös im orthodoxen oder kirchlichen Sinne des Wortes war, schrieb: «Ich wünschte, ich könnte in dieser Hinsicht hineinkommen in all deine Gefühle, wenigstens für kurze zehn Minuten, und ich könnte dir dann eine Seite oder auch zwei schenken, an denen du Gefallen hast.»[17]

[6] H.V. Morton. Wanderungen in Rom, Frankfurt a.M. 1986, 271.
[7] Ch.M. Gee. Keats House, Wentworth Place, London 1990, 16.
[8] Ebd. 16.
[9] Ebd. 16.
[10] Morton, 271.
[11] Vgl. dazu auch Morton 22 und 24.
[12] In der Übersetzung von H. Piontek, John Keats. Gedichte. Auswahl, Stuttgart ²1981, 37.
[13] Keats sucht kein «Grün» mehr, vgl. in dem Gedicht «Stanzen». «Nicht ahnt mehr euer Reisig, / Wie grün entzückt ihr wart!» (nach Piontek 8).
[14] Vgl. O. Fuchs. Die Klage als Gebet, München 1982, 230–249
[15] Vgl. J. Keats 244–248: Gee 12,
[16] Vgl. B. Fabian, Hrsg., Die englische Literatur, Band 2: Autoren. München 1991, 240.
[17] Carstairs 13. In dem Gedicht «Widmung an Leigh Hunt» hat Keats einer solchen Empathiefähigkeit eindrücklich Ausdruck gegeben: «Ein wachsend ungestümes Feuer mich / So überläuft: denn wie ich seh, erfreun / Solch arme Dinge einen Mann wie dich.» (nach Piontek 27).

Nicht einfach «romantisch»!

Seine Kritiker allerdings haben ihm wohl doch mehr zugesetzt als er zu seinen gesunden Zeiten noch zugeben wollte.[18] Geriet er doch in eine ideologische Auseinandersetzung über die Dichtkunst, die auch politische Dimensionen hatte. Immerhin publiziert er im liberalen Blatt «Examiner». Auch seine Gedichte waren liberal im Sinne einer beanspruchten Freiheit im künstlerischen Stil und im moralischen Inhalt (vornehmlich in der Liebe). Das konservative Konkurrenzblatt, das «Blackwood's Edinburgh Magazine», nennt Keats einen «jungen Cockney-Reimer», der nicht einmal die Rechtschreibung ausreichend beherrsche. Solche Unterschichtleute wie Keats einer sei, sollten bei ihren Pflastern, Pillen und Salbendosen bleiben und nicht versuchen, in die aristokratische Domäne der Literatur einzudringen.[19] Als nach der Publikation seiner letzten und umfangreichsten Gedichtesammlung im Juli 1820 die Kritiken bedeutend besser ausfielen, war er bereits zu krank an Körper und Seele, als daß er sich noch daran freuen konnte.[20]

Keats wird zu den romantischen Dichtern Englands gezählt, obgleich er sich selbst wohl kaum als solcher bezeichnet hätte. Fühlte er sich doch eher als deren Außenseiter.[21] Nimmt man allerdings die abstrakte Bestimmung des Romantischen als das Bestreben der Dichtung, besonders Gefühl und Imagination, Traum und Schönheit mit hoher individueller Originalität und Sensibilität auszudrücken (etwa mit Rückgriffen auf alte Mythen und Vorstellungen, aber auch auf eigene Impressionen, Metaphern und Erlebnisfiguren), um sich dadurch an die Innenseite von Mensch und Natur heranzutasten, dann trifft dies wohl alles «irgendwie» auf Keats zu. Auch er nimmt sich das Recht auf seine eigenen Gefühle und Visionen, er glaubt an ihren Wert und an ihre Wahrheitsfähigkeit und auch daran, daß man dies im poetischen Prozeß auch vermitteln kann. Die bunte und aufregende Wahrnehmung über die eigenen Sinne bildet in jedem Fall und immer den Ausgangspunkt seiner Dichtung, ebenso wie die Sehnsucht danach, diese Eindrücke auch zu kommunizieren.[22] Aber seine Gedichte und vor allem seine Briefe, denen übrigens ebenfalls eine hohe literarische Qualität zukommt, gehen auch darüber hinaus und stoßen in andere Dimensionen vor, die man vielleicht bereits als post-romantisch bezeichnen kann. Die besten Gedichte von Keats drücken nicht nur Gefühlseindrücke aus, sondern suchen auch nach Brücken zwischen Emotionalität und Vernunft, zwischen Imagination und Wirklichkeit, zwischen Traum und Realerfahrung, zwischen Schönheit und Wahrheit, und bei all diesem geht es ihm immer gleichzeitig in einer intensiven Weise um das Verhältnis von individuellem Erleben und sozialer Vermittlung. Nicht nur hinsichtlich des letzteren, sondern auch all der vorher genannten überbrükkungsbedürftigen Stichworte wird für Keats die Poesie geradezu zum Medium ihrer stillen oder turbulenten, in jedem Fall aber «sensationellen» (sensational: empfindungstiefen) Annäherung.

«An St. Agnes Abend»

Eine faszinierende Manifestation der sensationellen Überbrückung von Traum und Wirklichkeit findet sich in dem auf den ersten Blick romantischsten Gedicht «An St. Agnes Abend» (The Eve of St. Agnes). In nur neun Tagen zwischen Januar und Februar 1819 schreibt er diese Romanze mit 42 neunzeiligen Strophen, nur wenige Zeit nach Toms Tod und dem fast gleich-

[18] Das gleiche Wort «Bitternis», das er auf seinem Grabstein (Verzweiflung des Herzens) haben will, bezieht er in einem Brief vom 27. Februar 1818 darauf, nicht als Dichter anerkannt zu werden: vgl. Keats 234.
[19] Sogar «heidnisch» nannten sie ihn, weil er «Pan» besang: vgl. Carstairs 23.
[20] Vgl. Carstairs 11–12.
[21] Auf die Problematik des Begriffs «romantisch», wie er auf Keats bezogen wird, kann hier nicht eingegangen werden, ebensowenig auf sein tatsächliches wie literarisches Verhältnis zu den anderen Dichtern, die mit ihm in England als die Romantiker gelten: Wordsworth, Coleridge, Byron und Shelley; vgl. dazu und zum folgenden Carstairs 18–23.
[22] Vgl. S.M. Sperry, Keats the Poet. Princeton ²1994. 3ff.

zeitigen Beginn seiner heftigen Liebe zu Fanny Browne. Die Strophen spiegeln die widerstreitenden Leidenschaften von Totentrauer und Liebesfreude im «Spiel von Licht gegen Dunkelheit, von Wärme gegen Kälte, von Erfüllung gegen Verweigerung, von Leben gegen Tod.»[23] Keats benutzt den Rahmen eines alten legendären Volksbrauches. In der Nacht von St. Agnes werden junge Frauen von ihren künftigen Männern träumen, wenn sie vor dem Zubettgehen bestimmte Riten beachten, nämlich daß sie beten und fasten, schweigen und nicht zurückschauen und daß sie bewegungslos im Bett auf dem Rücken liegen: alles Vorgänge der Selbstverneinung im Sinn einer Disziplinierung der eigenen Vitalität. Dies findet statt in der archaischen Atmosphäre eines mittelalterlichen Schlosses zwischen drohendem Unheil und geheimnisvollem Zauber.

Ich möchte die Aufmerksamkeit sofort auf die zentrale Szene in den Strophen 32 bis 36 lenken. *Madeline* ist gerade, nach Vollzug der geforderten Riten, eingeschlafen. Sie hatte nicht zurückgeschaut und deswegen auch nicht gesehen, daß *Porphyrio,* der sie glühend liebt, sich mit Hilfe der Amme im Zimmer versteckt hat. Er schiebt ein Tischlein mit delikaten Früchten, Speisen und Getränken ans Bett. Auf ihrer Laute spielt er ein Liebeslied, er nähert sich und berührt sie zärtlich. Sie öffnet die Augen, aber wacht nicht wirklich auf, sie träumt eine Vision und erlebt die Realität in einem: «Mit ihrem Traum verschmolz er, wie die Rose ihren Duft mit dem Veilchen mischt – Süße Lösung!» Der englische Text vermittelt klarer, daß diese Lösung (solution, eine Metapher für die sexuelle Vereinigung) direkt zu assoziieren ist mit der Selbstauflösung des Liebenden in ihrem Traum. Die Vereinigung der Liebenden vereinigt Traum und Wirklichkeit.[24] In einer genialen poetischen Konzentration werden Imagination und Realität überbrückt. Der Traum gelangt in die Wirklichkeit als Sehnsucht, und die Realität gelangt in den Traum als deren Verwirklichung. Das Unbewußte wird zum Einfallstor des Bewußten, und das Bewußte gewinnt seine eigene Vertiefung im Unbewußten. Dieses Ineinander verschlingt aber nicht die sich umschlingenden Bereiche. Die Überbrückung setzt ihre äußersten Brückenpfeiler voraus. Höchstens punktuell, in einem flüchtigen Augenblick, gibt es jenen Schmelzpunkt der Auflösung. Vorher und nachher existieren sie mehr neben- als ineinander. Aber nachher anders als vorher.

Nachher wird klar, daß die rituelle Selbstbeherrschung in einem ganz bestimmten Verhältnis zur erotischen Sehnsucht im Traum steht, daß nämlich das asketische Ritual die Bedingung der Möglichkeit war, daß der Traum so alternativ ausfällt und daß die reale Erfüllung zugelassen wurde.[25] Hätte sich Madeline z. B. unbeherrscht umgesehen, sie hätte den Eindringling zur falschen Zeit entdeckt, und die Geschichte wäre geplatzt. Im nachhinein erweist sich die Züchtigkeit nicht mehr als Gegensatz zur Befriedigung, sondern als ihre Bedingung.[26] Und dies gilt für alle bisher genannten Kontrapunkte. Es ist hier also anders, als, um einer gewagten Assoziation nachzugehen, bei Augustinus, der die Zeit der Askese – weit ab von jeder Integrationsfähigkeit – als ausschließliches Gegenteil zu seinem erotischen Vorleben begreift und letzteres verteufeln muß. Das Wesen des Wahren und Schönen sucht Augustinus jetzt in der Immaterialität der Wahrheit und des Geistes.[27]

Vielleicht darf auch noch ein anderer Aspekt eingebracht werden. Traum und Wirklichkeit müssen, wollen sie sich ineinander nahe kommen, je die Hälfte ihrer Identität aufgeben. Genau dies ist nicht ohne partielle Selbstaufgabe und Selbsthingabe und damit nicht ohne «Askese» möglich, sei sie rituell oder moralisch motiviert. Madeline erwacht teilweise, sie erkennt die schmerzliche Differenz zwischen dem geträumten und dem realen Liebhaber *und* nimmt den letzteren in den ersteren auf. Porphyrio seinerseits muß verschiedene Phantasien bemühen, um an den Rand ihres Traumes heranzukommen (Musik, Düfte, Delikatessen, Festlichkeit, Vorsicht und Zärtlichkeit in Stimme und Berührung). Erst dadurch kann er sich in ihrem Traum neu kreieren. So wird dem Vorgang jeder Anflug einer Gewalttätigkeit entzogen, was nicht zuletzt auch durch die moralisch motivierten Gefühle Porphyrios intensiviert wird: Schmerzlich erblaßt er vor der Unberührtheit der jungen Frau (in der 25. Strophe).[28] So bindet die Szene auch das Heilige und das Erotische zusammen. Madeline erscheint wie eine Heilige, und Porphyrio erfährt sich als Pilger auf dem Weg zu ihr. Die Heilige ist erotisch begehrenswert und begehrt auch selbst im Traum, und der Pilger wird zum intensiven und intimen Liebhaber.[29]

Desillusionierungen

Das alles findet statt in einer alptraumhaften düsteren Umgebung dunkler Gemäuer, grober und gewalttätiger Männer, einer stürmischen Nacht, böser Dämonen, des drohenden Todes für die Liebenden und des wirklichen Todes für die Amme. Porphyrio riskiert den Tod und gewinnt. Die Geschichte geht gut aus. Mit seiner Geliebten gelingt ihm die Flucht. In dem zurückbleibenden Bereich des Todes aber gibt es keinen Kontrapunkt, keine Askese, keine Moral, keine Selbstaufgabe und Zärtlichkeit. Es herrschen hemmungslose Ausschweifung und Gewalt. Damit gibt es auch keine Hoffnung. Von dieser Todesnähe ist auch die Szene der Liebenden umfangen, wie eine Insel im Meer. Warum Keats die Liebenden in dieser Umgebung des Todes verortet, kann nur vermutet werden, nämlich in der noch frischen Erfahrung des Todes seines Bruders Tom.[30] Und warum Keats gerade im St.-Agnes-Gedicht den guten Ausgang wählt, kann man auch nur vermuten: Ist es seine eigene Hoffnung in der Liebe zu Fanny Browne, die ihm gerade in der Trauer als um so leuchtenderer Stern in sein Leben schien, der nicht erlöschen durfte?

Andere Gedichte hat Keats nicht gut ausgehen lassen. In «La Belle Dame sans Merci» (April 1819) dringt das Alptraumhafte in die Beziehung zwischen Mann und Frau selbst ein. Eine geheimnisvolle Frau treibt den Geliebten in Isolation und Verzweiflung.[31] Doch vermittelt bereits St. Agnes den guten Ausgang zumindest andeutungsweise mit einer märchenhaft-unwirklichen Atmosphäre. Von Elfenwind ist die Rede, der vom Märchenland kommt. Die Geliebten fliehen wie Geister weniger in eine sterbliche Welt als in einen nebulösen überirdischen Bereich. Ist dauerhaft glückliche Liebe auf der Erde doch ein Märchen? Scheint hier letztlich doch der Tod durch, wenn auch als Verlassen der tödlichen Welt in ein Jenseits, wo die Liebe ebenso geschützt wie undiesseitig ist?

Schon sieben Monate später kann Keats nur noch desillusioniert auf St. Agnes schauen.[32] Merkt er den leisen Beginn des «Abgangs»? Im September 1819 zeichnen sich massive finanzielle Probleme ab, die kaum an eine Heirat denken lassen. Er versucht Gedichte zu schreiben, die besser den Publikumsgeschmack treffen. Dennoch bleibt der wirtschaftliche Erfolg aus, übrigens auch ein durchschlagender Erfolg bei den Kritikern.

[23] Sperry 198.
[24] Vgl. ebd. 214. Später, im August 1819, wollte Keats diesen Liebesakt in deutlichere Worte fassen. Doch fand der Verleger diese Veränderung «zu offensichtlich sexuell» und «ungeeignet für Ladies», so daß die alte Fassung in der 1920er Ausgabe publiziert wurde: vgl. Carstairs 37; Sperry 212ff.
[25] Vgl. dazu den tiefen Satz in dem Gedicht «Du, dessen Antlitz» (O them whose face): «Und Wache hält, wer glaubt, es schliefe tief.» (Bei Piontek 15.) Vgl. auch den Schlußvers aus der «Ode an eine Nachtigall»: «Ich weiß nicht: Schlaf ich, schlaf ich – lieg ich wach?» (ebd. 55).
[26] Vgl. dazu auch den Anklang in dem Gedicht «Der Tag und seine Süße» (O the day is gone): «So fromm wie heut dient ich der Liebe nie – Drum komm, o Schlaf, denn sieh: ich faste, knie!» (So bei Piontek 32.)
[27] Vgl. E.L. Grasmück in seinem Vorwort zu: Augustinus, Bekenntnisse. Lateinisch und deutsch, Frankfurt a.M. 1987, XVI und XIX, in den Bekenntnissen selbst die Passage 411.
[28] Vgl. Sperry 204 und 214, Carstairs 36, zur Moral 80.
[29] Vgl. ebd. 38.
[30] Vgl. Sperry 198.
[31] Vgl. A. Löffler, J.-Ch. Rojahn, Englische Lyrik. Eine Anthologie für das Studium, Heidelberg 1976, 117–119; Carstairs 40ff.
[32] Vgl. Sperry 217 und 219.

Dazu kommt wohl auch die unterschiedliche Auffassung von Liebe zwischen der fünf Jahre jüngeren Fanny und Keats. Sie mag ihn, aber sie mag auch modische Kleider, Tanzveranstaltungen und andere Ablenkungen. Er spürt wohl schon, was er im Juli 1820 vorwurfsvoll schreiben wird: «Du hast tausend Aktivitäten – Du kannst auch ohne mich glücklich sein!»[33] Seine Liebe ist unbedingt und ausschließlich: «Ich kann nicht ohne Dich existieren!» schreibt er in einem Brief am 19. Oktober 1819.[34] In seinem Julibrief 1820 wird er schreiben: «Du wirst das Verrücktheit nennen.» Und dann: «Sei ernst – Liebe ist kein Spielzeug.» Eine Folter ist es für ihn, von ihren Vergnüglichkeiten zu hören: «Schreib mir nicht, wenn Du etwas in diesem Monat getan hast, das mich geschmerzt hätte, hätte ich es gesehen. Vielleicht hast Du Dich verändert – wenn nicht – wenn Du dich immer noch in Tanzsälen aufhältst und in anderen Gesellschaften, wie ich es gesehen habe – dann wünsche ich nicht mehr zu leben – wenn Du so gehandelt hast, dann wünsche ich, die kommende Nacht sei die letzte.»[35] Für diese Unbedingtheit in der Liebe gibt es auch einen poetischen Niederschlag in dem Gedicht: «Ich schrei zu dir»: «... Fall ganz bedingungslos in meine Hand! ... Verweigre kein Atom, sonst sterb ich hin! / Und blieb ich elend dir leibeigen hier.»[36]
Ganz ähnlich unbedingt weiß er sich mit der Poesie verbunden. In der «Ode auf die Lässigkeit» nennt er sie eine «Dämonin», von der niemals eine Belohnung ausgeht.[37] Die Poesie kostet ihn den Teil seiner Existenz, den er an sie verausgabt. Bei Keats ist das sehr, vielleicht zuviel, bis hin zur Annihilation, zur Selbst-Entäußerung seiner Identität: «Ein Poet ist das unpoetischste Wesen, das es gibt. Denn er hat keine Identität, denn er ist ständig dabei, andere Körper aufzufüllen: die Sonne, den Mond, das Meer, die Männer und die Frauen ... Wenn ich in einem Raum voller Leute bin, ... dann geh nicht ich selbst zu mir nach Hause: vielmehr fängt es an, daß die Identität von jedem in dem Raum in mich eindringt, so daß ich in kurzer Zeit ausgelöscht (annihilated) bin.»[38] In dieser Erfahrung findet sich wohl sein Verständnis dessen, was er vorher schon «negative Begabung» (Negative Capability) genannt hat: «Das ist, wenn jemand fähig ist, in Unsicherheiten, Geheimnissen, Zweifeln zu verbleiben, ohne irgendeinen ungeduldigen Griff nach einer empirischen und rationalen Festschreibung.»[39]
Hierher gehört auch ein tiefgreifendes Erlebnis im Sommer 1818 auf seiner Wanderung mit Charles Brown durch den Norden Englands. Beim Besuch des Grabes des von ihm überaus verehrten englischen Dichters *Robert Burns* (1759–1796) stellen sich keine enthusiastischen Gefühle ein: «Die Pracht ist eisig – Gram, du endest nicht... Verhüll dein Haupt, oh Schatten, denn ich schmäh / Den Boden, der dir ehmals Heimat war!»[40]

[33] Keats 245.
[34] Vgl. Carstairs 11.
[35] Keats 246.
[36] Nach der Übersetzung bei Piontek 35.
[37] Vgl. Piontek 47.
[38] Keats 242–243: im Brief vom 27. Oktober 1818 an R. Woodhouse.
[39] Vgl. Keats 232 (im Brief vom 21. Dezember 1817 an George und Tom Keats); vgl. dazu Carstairs 77f.
[40] Nach Pionteks Übersetzung des Gedichtes «Beim Besuch von Burns' Grab», ebd. 25.

Weihrauch, Myrrhe, Musk – cfd-Jahressammlung mit drei Düften aus dem arabischen Raum

Die Jahressammlung mit drei Düften aus dem arabischen Raum setzt einen weiteren Akzent zum diesjährigen cfd-Schwerpunkt Palästina.

Der cfd ist seit den fünfziger Jahren in Israel und Palästina engagiert, unterstützt Basisprojekte und Initiativen zur Förderung der Verständigung und eines gerechten Friedens. Basisprojekte und Friedensinitiativen unterstützt der cfd auch in den Zeltlagern der sahraouischen Flüchtlinge in Algerien, in Zimbabwe und im ehemaligen Jugoslawien. Die Zusammenarbeit mit Frauen hat dabei Priorität.

Weihrauch-, Myrrhe-, Muskpulver und Karte mit Kalligraphie zum Preis von Fr. 12.– sind zu beziehen beim cfd, Postfach, 3001 Bern, Telefon 031 301 60 06, Fax 031 302 87 34

Drastisch konfrontiert mit der Sterblichkeit des «unsterblichen» Burns zerbricht sein Enthusiasmus mit unausweichlicher Unmittelbarkeit. Keats erfährt die Tiefendimensionen intuitiver Wahrnehmung: wenn sich keine Gefühle mehr einstellen. *J. M. Murry* hat dies trefflich das Gefühl genannt, etwas nicht zu fühlen.[41] Hier verliert sich die letzte Planbarkeit von intuitiver Wahrnehmung, selbst wenn sie biographisch aufgebaut sein sollte. Der Augenblick hat seine eigene Identität: «Nichts beeindruckt mich jenseits des Augenblicks.»[42] Wer die Wahrheit der Wirklichkeit wahrnehmen will, was gleichbedeutend damit ist, wer ein Poet sein will, der hat bis in diese Tiefe des Selbstvergessens zu steigen, in der Auslieferung an die Selbstevidenz punktueller Erfahrung. Keats stemmt sich gegen alles, was *J.B. Metz* einmal «Verblüffungsfestigkeit» genannt und als Blockade jeder Gotteserfahrung verstanden hat.
Diese Urevidenz darf durch keine vorschnelle Willkürlichkeit erschüttert werden, weder des Denkens noch der Gefühle! Genau dies ist beachtlich: auch die Gefühle können der Intuition im Wege stehen, wenn sie die Wahrnehmung vorgängig besetzen und entsprechende Offenheit verhindern. Eben dies gibt zu *denken*. Und Keats denkt darüber nach in seinen Gedichten, noch mehr in seinen Briefen. Sein immer wieder zitierter Ausruf für die primäre Wahrnehmungsqualität der Intuition gegenüber den Gedanken[43] ist also keine romantische antiintellektuelle Schwärmerei, sondern attackiert letztere vielmehr und entlarvt sie als unzureichend, wo sie die Urevidenz des Unschwärmerischen und Ungefühlten, schlechthin das Geheimnis nicht mehr zuläßt.[44] Diese Position entfaltet aus sich heraus eine eigene konzeptionelle Kraft, die auch seine besten Texte ausstrahlen.[45] So gewinnt er «ein tiefes Verstehen, das man am besten ‹Herz-Wissen› nennen könnte.»[46] Und dazu paßt just der Satz des Dichters: «Der Gedanke, daß wir sterblich sind, läßt uns aufstöhnen.»[47] Auch der Gedanke kann also Ausgangspunkt intuitiver Wahrnehmung sein.
In diesem Zusammenhang darf auch von folgendem die Rede sein: Keats liegt in besonderer Weise die Vermittlung von Schönheit und Wahrheit am Herzen. Und er will: «Daß höchste Schönheit höchste Herrschaft sei!»[48] In seiner «Ode auf eine griechische Urne» begegnet der beschwörende Satz: «Schönes ist wahr und Wahres schön – dies ist, was ihr auf Erden wißt, mehr frommt euch nicht.»[49] *Piontek* schreibt in seinem Nachwort zu den Gedichten: «Das Schöne – davon war Keats überzeugt – besitzt eine eigene Weise, die Wahrheit zu begründen.» Und er verbindet diese Weise mit der oben erwähnten Fähigkeit des Dichters, sich selbst zu negieren, als der Fähigkeit «ohne Rücksicht auf die Sicherheiten des Denkens ganz in Phantasie und Sprache aufzugehen – nicht um in eine ästhetische Euphorie zu fliehen, sondern um neue Wirklichkeit zu erschließen.»[50] Keats glaubt tatsächlich unerschütterlich an die Erschließungskraft des Schönen für das Wahre. Das Schöne ist aber nicht nur Inhalt, sondern auch Wahrnehmungsform. Es gibt nichts abstrakt Schönes, sondern nur in seiner Erlebnisbezogenheit. «Was die Imagination als Schönheit erfaßt, muß auch wahr sein.»[51] So wird die Schönheit zum Schlüsselwort für die Urevidenz unmittelbarer Erfahrung. Was wahr ist, kann nur erfaßt werden, wenn es sich «auf unserem Pulsschlag» beweist.[52] So plädiert Keats indirekt auch für eine neue Vernetzung von Lebenserfahrung und Kunst.

[41] Vgl. J.M. Murry, Keats, London 1955, 199–209; vgl. auch Sperry 140 und 144.
[42] Keats in seinem Brief an B. Bailey am 22. November 1817, in Keats 231.
[43] Vgl. Keats 229.
[44] Vgl. Carstairs 77ff.
[45] Vgl. ebd. 79ff.
[46] Sperry 154.
[47] Zitiert bei Sperry 145.
[48] J. Keats, Hyperion. Ein Fragment (deutsch von W. Schmiele). Darmstadt 1948, 55.
[49] So bei Piontek 52.
[50] Piontek 60–61.
[51] Im Brief vom 22. November 1817 an B. Bailey. Vgl. dazu E.R. Wasserman, The Finer Tone: Keat's Major Poems, Baltimore 1953, 184; vgl. Sperry 199.
[52] In einem Brief vom 23./24. Januar 1818, vgl. Carstairs 80ff.

Eben dies alles unterscheidet ihn, vielleicht als Marginaldifferenz, aber dennoch bedeutsam, von den «Mit-Romantikern» seiner Zeit. Verglichen mit ihnen ist er am wenigsten «typisch romantisch».[53] Auch deshalb rückt Piontek Keats an die Seite von *Hölderlin;* einem Klassiker: «In seinen reifsten Gedichten hat Keats so gut wie nichts mehr mit der Romantik gemein. Im Gegenteil, sie beurkunden aufs nachdrücklichste, daß er auf die Seite der ‹Klassiker› gehört.»[54]

Zum Schluß: die Ironie

Ohne hier noch ausführlicher darauf eingehen zu können, soll doch nicht unterschlagen werden, was *S.M. Sperry* die «Ironie» bei Keats nennt.[55] Er versteht darunter Keats' permanente «Unbestimmtheit, Unentschiedenheit und Unsicherheit», mit denen der Dichter die Dynamik und Mobilität seiner Gedichte entwickelt.[56] Hier kommt zusammen und läßt sich einigermaßen zusammenfassen, was ich bisher im einzelnen darzustellen versucht habe. In der «Ode an eine Nachtigall» wird ihr Gesang zum generativen Symbol von andauernd neu entstehenden semantischen Assoziationen. Gleichzeitig hält dieses Symbol alle die zum Teil auch widersprüchlichen Imaginationen vermittelnd zusammen. Ständig wechselt und wandelt sich etwas. Genau dieser kreative Prozeß ist auch der poetische Vorgang. Die ironische Spitze besteht dabei in dem Nebeneinander unvermittelbarer Größen, hier z.B. von Tod und Zärtlichkeit: «Oftmals war ich halb in Liebe mit einem sachten Tod, rief ihn mit zärtlichen Namen...»[57]
Allerdings sind die gegenseitigen Annäherungen so flüchtig wie der Gesang der Nachtigall. Sie hält all die reichen Imaginationen, die sie evoziert, nur zusammen, solange sie singt, und ist zugleich damit überfordert. Ohne das Symbol ihres Gesanges zerreißt jedenfalls das Gewebe wieder, wird als «Spuk» verdächtigt und entlarvt seine eigene Ironie. Der zärtliche Tod, das ist so viel, als sagte ich: «Der liebe Jesus wird euch schon alle im Gericht vernichten.»[58] Daß am Ende ein lang aufgebautes «romantisches» Gespinst fällt, erinnert mich sehr an jenen deutschen Romantiker und Romantikzerstörer, der meisterhaft eine Romanze ebenso einfühlsam entwirft, wie er sie am Schluß nicht weniger gekonnt mit scharfen Ernüchterungen zerfallen läßt. Ich meine *Heinrich Heine,* der zwei Jahre nach Keats geboren wurde. Er schärfte die Ironie so, «daß sie die schillernden Seifenblasen trivial-sentimentaler Stimmungen oft aufstach, daß Desillusionierung entworfene Illusionen sprengte und ein effektvoller Stil der Stilbrüche entstand.»[59]
Und doch: Bei Keats hat der ironische Vorgang eine eigene Wirklichkeit, ist nicht nur Trug, sondern trägt in sich eine allerdings nicht festhaltbare Wahrheit. So daß am Ende beides gilt, die Vermittelbarkeit und die Unvermittelbarkeit. Dies kommt in seinem Gedicht «Auf den Tod» zum Ausdruck: «Ist Tod ein Schlaf wie Hiersein bloß ein Traum? / Ist denn das Schauspiel *Seligkeit* zum Schein? / Das Glück verfliegt – ein Nachbild bleibt uns kaum: / Und doch schafft Sterben allerärgste Pein!»[60]
So wechselt das Zurückweichen vor der Zerstörung des Todes[61] mit einer eigenartigen Sehnsucht nach dem Tod als Ausgangspunkt neuer Möglichkeiten: «Tod, der voll Leben war...»[62], etwa im Sinne des Ausrufes: «O Göttin, laß mich Unbekanntes sehn: / Dehnt jenseits dieser Insel sich kein Land?»[63] Unsterblich ist der Dichter jedenfalls für uns. Und was er in seinem Brief am 27. Oktober 1818 geschrieben hat, zieht als Wirkung weiter durch die Generationen: «Ich bin begierig, der Welt etwas Gutes zu tun!»[64] In der Tat gilt so doch mit seiner Hilfe: «Die Poesie der Erde kann nicht enden!»[65]

Ottmar Fuchs, Bamberg

[53] Vgl. Carstairs 81.
[54] Piontek 59.
[55] Vgl. Sperry 244ff. Sperry unterscheidet übrigens zwischen einer romantischen (bezogen auf die großen Oden), einer komischen (bezogen auf Lamia) und einer tragischen Ironie (bezogen auf: Der Fall des Hyperion): 242ff., 292ff. und 310ff.
[56] Vgl. Sperry 245.
[57] Keats 30 (in der sechsten Strophe dieser Ode).
[58] Vgl. dazu O. Fuchs, Sprechen in Gegensätzen, München 1978, 59.
[59] A. Weber. Deutsche Literatur in ihrer Zeit, Band 1 (750–1880). Freiburg i.B. 1978, 269.
[60] In der Übertragung von Piontek 13.
[61] Z.B. im Gedicht «Wenn ich Ängste habe...», vgl. Keats 17, oder in Keats, Hyperion 27, 45 und 51, auch Piontek 39.
[62] Keats, Hyperion 59.
[63] Ebd. 79.
[64] Keats 243.
[65] So in der Übertragung von Piontek im Gedicht «Grille und Heimchen» (ebd. 19).

Der Weltkatechismus auf dem Prüfstand

Seine religionspädagogische Verwendbarkeit

Es gibt in der gesamten Geschichte der römischen Kirche nur zwei Glaubensbücher, denen die Bezeichnung «Weltkatechismus» zusteht, insofern sie im Namen der ganzen Kirche und für die ganze Kirche zu sprechen beanspruchen: der «Römische Katechismus» oder «Katechismus des Trienter Konzils» von 1566 und der «Katechismus der Katholischen Kirche» (KKK) von 1993. Man mag daran ermessen, wie fragwürdig, wenn nicht gefährlich, ein solches Unternehmen den Verantwortlichen über Jahrhunderte hinweg erscheinen mußte, und dies gewiß nicht ohne Grund. So verwahrt sich denn auch der «Römische Katechismus» ausdrücklich gegen den Anspruch, eine Darstellung des gesamten katholischen Glaubensgutes zu vermitteln. Vielmehr beschränkt er sich auf vier Hauptstücke: das Credo, die Sakramente, die Zehn Gebote und das Gebet des Herrn, womit nun freilich doch wieder das Wesentliche getroffen sein dürfte. Der KKK ist weniger bescheiden. Er versteht sich als «eine Darlegung des Glaubens der Kirche und der katholischen Lehre, wie sie von der Heiligen Schrift, der apostolischen Überlieferung und vom Lehramt der Kirche bezeugt und erleuchtet wird».
Ungleich beklemmender ist freilich ein anderer Unterschied zwischen den beiden Weltkatechismen. Während der Katechismus des Konzils von Trient den *damaligen* Stand der Theologie wiedergibt, war der KKK schon bei seinem Erscheinen heillos veraltet und überholt. Ein Jahrhundert bibel-, natur- und humanwissenschaftlicher Forschung wird hier schlechthin ignoriert. Zum Einstieg möge ein Beispiel genügen: Im Jahr 1909 verpflichtete ein «Responsum» der Päpstlichen Bibelkommission die katholischen Exegeten darauf, die bildliche Erzählung von der Erschaffung der ersten Frau aus dem ersten Mann («formatio primae mulieris ex primo homine») im geschichtlichen Literalsinn («sensus litteralis historicus») zu verstehen (Ench. Bibl. ²338). Dieselbe Lehre (mit der damals zugleich die Evolution verurteilt war) trägt auch der KKK noch im Jahr 1993 vor. Er begründet die Einheit des Menschengeschlechts mit Apg 17,26, wonach Gott aus einem einzigen Menschen die ganze Menschheit erschaffen habe (Nr. 360). Damit wird die Monogenismuslehre von der Abstammung der ganzen Menschheit von einem ersten *Menschenpaar,* an der die katholische Dogmatik noch verbissen festhielt, als sie längst als völlig ausgeschlossen entlarvt war, durch die Reduzierung auf einen einzigen *Menschen* auf eine absurde Spitze getrieben.
Dieses Beispiel zeigt auch, daß im KKK von der Anwendung der historisch-kritischen Methode keine Rede sein kann. Dies muß um so mehr befremden, als ein im gleichen Jahr 1993

erschienenes Lehrschreiben der Päpstlichen Bibelkommission – «Divino afflante Spiritu» von 1943 bekräftigend – die Respektierung dieser Methode mit neuem Nachdruck fordert (vgl. Orientierung 58, 1994, 129–132). Kein Wunder, daß gemutmaßt wurde, innerhalb des römischen Lehramtes wisse gelegentlich die Linke nicht, was die Rechte tut. Damit wird die Frage unausweichlich, welche «Kirche» gemeint ist, wenn sich der KKK auf den «Glauben der Kirche» beruft.

Von der katechetischen Unterweisung zum Katechismus

Angesichts seines singulären Anspruchs, aber auch der enormen Auflagezahlen provozierte der KKK umgehend eine äußerst engagierte Diskussion. In dieser beschreiten die beiden rheinland-pfälzischen Hochschultheologen *Helmut Fox* und *Wolfgang Pauly* einen neuen verdienstvollen Weg.[1] Von ihrem Fachbereich her liegt das Schwergewicht ihres Durchgangs auf dem kritischen Gebrauch des KKK im schulischen Unterricht, mit dessen Stellenwert sich ein kleines Kapitel (37–45) eigens beschäftigt. Diesem vorauf geht wiederum ein hilfreicher Überblick über die Geschichte des Katechismus als Gattung (19–36). Dabei wird einmal mehr deutlich, welche Zäsur Martin Luther darstellt. «Bezeichnete ‹Katechismus› bisher den Unterricht, die Unterweisung, so wird jetzt der Katechismus zum Buch» (28). Der Durchgang mündet in den «Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands» von 1955 aus. Leider werden der Pioniertat des Holländischen Katechismus (1966, deutsch 1968) nur vier Zeilen gewidmet (37), und die dramatischen Auseinandersetzungen mit dem «Lehramt» bleiben unerwähnt (der deutschen Ausgabe von 1970 mußte eine 90seitige «Erklärung der Kardinalskommission über den ‹Neuen Katechismus›» beigegeben werden). An dieser Stelle vermißt man aber auch den «Katholischen Erwachsenenkatechismus» von 1985, der freilich im Text zu Wort kommt. Wenn er dabei trotz seiner erheblichen Mängel (vgl. «Neue Zürcher Zeitung» 11. Juli 1986) besser abschneidet als der KKK, mag dies wieder Rückschlüsse auf dessen Qualität erlauben. Erwähnung verdient hätten möglicherweise auch das von J. Feiner und L. Vischer herausgegebene (ökumenische) «Neue Glaubensbuch» (1973), warum nicht auch der «Evangelische Erwachsenenkatechismus» (1974ff.)?

[1] H. Fox, W. Pauly, Glauben lernen heute. Der «Katechismus der Katholischen Kirche» auf dem Prüfstand. Ehrenwirth. München 1994. 272 Seiten, DM 30,–.

Sie sind aufgeschlossen, kontaktfreudig und interessieren sich für eine neue Herausforderung. Wir suchen per sofort oder auf Schuljahr 1996/97 eine/einen

Seelsorgerin oder Seelsorger für Buchrain-Perlen

Buchrain ist eine aufstrebende, lebendige und junge Vorortsgemeinde von Luzern. Die Pfarrei ist in die zwei Gemeindeteile Buchrain und Perlen aufgeteilt und umfaßt ca. 3300 Pfarreiangehörige.

In Ihrer Aufgabe unterstützen Sie Kirchenrat, Pfarreirat und engagierte kirchliche Vereine. Die Kirchgemeinde hat beschlossen, das Seelsorgeteam in Zusammenarbeit mit Ihnen zu erweitern. Sie haben die Möglichkeit, Ihr Team aufzubauen.

Fühlen Sie sich angesprochen?

Für weitere Informationen steht Ihnen unsere Kirchenratspräsidentin gerne zur Verfügung.

Frau Marlis Schmidiger
Flurstraße 6, 6033 Buchrain LU
Telefon 041/440 19 66

Weltkatechismus und Religionspädagogik

Der eigentliche Skopus des Buches ist indes ein umfassender Gang durch den KKK, der vor allem dem Religionslehrer einen kritischen Umgang mit diesem ermöglichen soll. Er folgt der durch die Tradition vorgegebenen vierteiligen Gliederung des Katechismus: Glaubensbekenntnis, Sakramente, Zehn Gebote und Gebet. Dabei wird in einem ersten Schritt «Was steht im KKK?» jeweils die Lehraussage des Katechismus wiedergegeben. Diese wird unter dem Stichwort «Kritische Reflexion» am gegenwärtigen Stand der Theologie gemessen. Ein dritter Schritt «Didaktische Hinweise» gilt dem religionspädagogischen Bewußtsein unserer Zeit. In konsequenter Durchführung werden nach dieser Methode alle vier genannten Bereiche abgedeckt. Greifen wir zur Illustrierung einige besonders kontroverse Beispiele heraus. Zum Thema *Schöpfer/Schöpfung* wird folgende Aktualisierung vorgeschlagen:
«Wie kaum ein anderes Thema eignet sich das Thema Schöpfer/Schöpfung für einen fächerübergreifenden Unterricht. Für den Religionsunterricht gilt es dabei zu beachten, daß die Begriffe Schöpfer/Schöpfung gegenüber den Naturwissenschaften und deren schulspezifische Übersetzung, zum Beispiel in den Fächern Biologie und Geographie, Fragen einer ‹anderen Ordnung› ansprechen. Der Religionsunterricht setzt das in diesen Fächern erworbene Wissen voraus und *deutet* es in seiner Beziehung zum konkreten Menschen. Insofern erweisen sich die Aussagen der biblischen Schöpfungsgeschichte letztlich als Wesensaussagen über den Menschen» (85).

Taufe, Priestertum

Im Bereich der Sakramente krankt, wie die Verfasser zeigen, die Lehre des KKK über die *Taufe* daran, daß sie immer noch (oder wieder?) mit einer Tilgung der «Erbsünde» rechnet und daß die Lehre über das allgemeine *Priestertum* der Gläubigen völlig farblos dasteht. Die Forderung der Autoren, die Frage nach dem *priesterlichen Amt* mutig anzupacken, kann nicht genügend unterstrichen werden (133). «Der völlig unzulängliche Versuch, die Stiftung des priesterlichen Dienstes gemäß der Auffassung des Konzils von Trient ‹direkt› von Jesus her zu begründen, ... mutet beim heutigen exegetischen Befund abenteuerlich an» (151). In der Tat läßt sich unschwer zeigen, daß Jesus von einem Priestertum und von verschiedenen «Ständen» in seiner Jüngerschaft nichts wissen wollte. Größte Aufmerksamkeit und Zustimmung verdient die Kritik der Verfasser am dinglichen Verständnis der Eucharistie (Transsubstantiation; 151–153).

Die Zehn Gebote – Kompendium der Moral

Angesichts der vom KKK übernommenen Ableitung der katholischen Moral aus den Zehn Geboten erinnert Fox daran, daß der Aufbau der Moralsumme nach dem Dekalog erst im 15. Jahrhundert aufkam und daß die Ostkirche noch länger die acht Seligkeiten zugrunde legte (175f.). Die Auseinandersetzung mit den Einzelgeboten wird dadurch erschwert, daß diese sich in der deutschen Ausgabe des KKK nach der mangelhaften Einheitsübersetzung formuliert finden. So ist der angeführte Wortlaut des 2. Gebots «Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht mißbrauchen» bestimmt falsch. Und unbiblisch ist natürlich einmal mehr, den ganzen Bereich der Sexualität unter

das 6. Gebot zu subsumieren. Vor allem aber zieht die Geschichtlichkeit des Dekalogs seine Kulturgebundenheit nach sich. Deshalb kann der Dekalog niemals, wie es im KKK geschieht, als Interpretation des «natürlichen Sittengesetzes» angesehen werden. Im heutigen Sprachgebrauch würden wir besser von einer Charta der Menschenrechte in einem bestimmten kulturhistorischen Kontext sprechen.
Gesamthaft zielt der KKK an der Wirklichkeit vorbei, in der sich der heutige Mensch vorfindet. Auch da, wo sich Ansätze zu mutigen Schritten finden, bleibt er letztlich einem systemimmanenten Denken verhaftet. Und eindeutig fällt er hinter das Konzil zurück.[2]

Herbert Haag, Luzern

[2] Kleine Versehen sind unvermeidlich. S. 34f. lies (dreimal) Hirscher (statt Hircher). Im Literaturverzeichnis ist bei «Apostolische Überlieferung» der Verweis auf «Lehre der Zwölf Apostel» zu streichen. Dieser Verweis ist richtig bei Didache. Irenäus «Adversus haereses» (statt haeresis). Von H. Haag, Hrsg., Bibellexikon wäre die 2. Auflage 1968 maßgeblich.

Das bleibende Zeugnis des Judentums

Die jüdische Bibel und die Christen (Zweiter Teil)

Vieles spricht nun dafür, daß der Relationsbestimmung von *Altem Testament* und *Neuem Testament* in der Aufarbeitung und Zersetzung dieser destruktiven Zusammenhänge eine Schlüsselrolle zukommt.[1] Als entscheidende Glaubensurkunde ist die Legitimationskraft der Heiligen Schrift durch nichts überbietbar. Was sich unter Christen auf sie bezieht bzw. beziehen kann, verlangt, wenn auch keine schlechthinnige, so doch höchste Geltung, und zwar praktisch wie theoretisch. Eine um so größere Aufmerksamkeit ist geboten, wenn gerade im Bereich biblischer Wissenschaft Fragen gestellt werden, die über einen fachspezifischen Rahmen im engen Sinn des Wortes hinausgehen und diese ebenso umfassenden wie grundlegenden Probleme betreffen. Das 1986 aus der Taufe gehobene *Jahrbuch für Biblische Theologie* hat bereits den Nachweis erbracht, daß sich der Anspruch, Forum für bibelwissenschaftliche (Grundlagen-)Forschung zu sein und allgemeintheologisch relevante Fragen zu bearbeiten, sehr wohl miteinander verbinden lassen.[2] Der interdisziplinär besetzte Herausgeberkreis, darunter auch ein Judaist, verbürgen sich für ein solches Konzept. Aus der Perspektive einer christlichen Theologie verwundert es dabei nicht, wenn dort, wo zentrale Themen biblischer Theologie zur Sprache kommen, wie etwa die nach dem einen Gott (Bd. 2/1987) und erst recht die nach dem Alten Testament und dem christlichen Glauben (Bd. 6/1991) fast zwangsläufig auch die Beziehung der Christen zum nachbiblischen Judentum ins Spiel kommt.
Gerade mit dem zuletzt genannten Jahrbuch sei auf einen breiteren fachwissenschaftlichen Kontext verwiesen, aus dem drei Veröffentlichungen herausgehoben werden sollen. Deren zeitliche, intentionale und sachliche Nähe zueinander erstaunte nicht zuletzt die Autoren selbst. So stellen der Alttestamentler *Christoph Dohmen* und der Neutestamentler *Franz Mußner* «mit Genugtuung... fest, daß sie unabhängig voneinander» als Referenten eines Kolloquiums «zu einem Plädoyer für die Einheit und Ganzheit der Schrift gelangten, weil sie nicht bei den getrennten Spezialgebieten innerhalb der Bibelwissenschaft einsetzten, vielmehr unterschiedliche, aber sich gut ergänzende Perspektiven entfalteten».[3] Dabei nehmen sie in dem 1993 gemeinsam herausgebenen Band «Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel» mehrfach Bezug auf *Erich Zengers* Werk «Das Erste Testament», das 1991 in erster, 1993 bereits in zweiter Auflage erschien. Diese bereits im ersten Teil zitierte Studie, die im Rahmen eines breiten Aufrisses die Bedeutung des Alten Testaments für Christen untersucht, findet 1993 ihre Fortführung in «Am Fuß des Sinai», wo die selbe Problematik am Thema der «Gottesbilder des Ersten Testaments» – so der Untertitel – behandelt wird.[4] Zenger vermerkt dabei, daß er dem «originellen Buch» von Dohmen und Mußner «insgesamt viele Anregungen» vedankt (Z II, S. 35).
Die Nähe der Autoren zueinander legt eine quasi «synoptische» Lektüre ihrer Schriften nahe, d.h. hier eine Inblicknahme von Konvergenzen, auch wenn dadurch zugestandenermaßen der Duktus des einzelnen Buches in den Hintergrund tritt. Vor allem Dohmen und Zenger eignet eine zuweilen scharfe, streitbare Diktion. Zenger will «Das Erste Testament» insgesamt als «Streitschrift» (Z I, S. 10) verstanden wissen. Ironie und Polemik werden darin – nie ohne den Boden argumentativer Auseinandersetzung zu verlassen – bewußt als Sprachformen eingesetzt, um sich etwa einer kirchlich und theologisch weit verbreiteten «Nörgelei an den ‹jüdischen› Psalmen» (Z I, S. 38) (gemeint sind die, in denen sich der Beter stark emotional gegen seine Feinde wendet) zu erwehren. Wo in hartnäckiger Weise Standards historisch-kritischer Forschung außer acht gelassen werden, die eben auch aggressive biblische Tonlagen verstehen und akzeptieren ließen, wo es vielmehr wie im ersten Teil erwähnt, in Brevierausgaben zu Eingriffen in den Textbestand der Heiligen Schrift kommt (Z I, S. 39) oder entsprechende Passagen durch Übersetzungen angeschärft werden, um sie um so leichter christlich-theologisch zu desavouieren (S. 54–64), scheint Polemik allerdings verständlich, wenn nicht eigentümlich «sachgemäß». Ähnlich enerviert zeigt sich Dohmen angesichts eines überaus langlebigen Markionismus. Zentrale Kategorie seiner Kritik ist «Häresie», die er etymologisch als halbe bzw. halbierte Wahrheit auffaßt. (D, S. 9f.). Sie ist dort auszumachen, wo sich Christen auch unter Ausschluß bzw. Herabsetzung des Alten Testamentes noch für wahrheitsfähig erachten. Sie konkretisiert sich mindestens in drei Spielarten: der «‹Häresie› der Praxis», wenn man darunter «das beharrliche ‹Auswählen und Bevorzugen› des Neuen Testaments» im Lektionar versteht; in einer «‹Häresie› der Symbolik», sofern «die alttestamentlichen Lesungen der Osternacht in der dunklen Kirche verlesen werden, während dann die neutestamentlichen im Anschluß an die Lichtfeier in der *erleuchteten Kirche* folgen» (D, S. 60f.); schließlich in einer «Häresie» der christlichen Buchverlage, die in ihren Editionen häufig genug Altes Testament und Neues Testament voneinander trennen oder letzterem etwa nur die Psalmen als Anhang beifügen, wenn man sich denn nicht das Recht zu «Auswahlbibeln» nimmt. (D, S. 62f.)

Hermeneutik und Theologie der Bibel

In der gemeinsamen Intention, traditionelle Relationen von Altem Testament und Neuem Testament zu überprüfen, verschränken sich Fragestellungen einer *Theologie der Bibel* wie etwa, ob sich von einer «Mitte» des Alten Testaments oder des Neuen Testaments oder der Gesamtschrift sprechen läßt, *her-*

[1] Der erste Teil des Beitrages erschien in Orientierung vom 31. Oktober 1995, S. 219–222.
[2] Jahrbuch für biblische Theologie, Hrsg. I. Baldermann, u.a. Neukirchen-Vluyn 1986ff.
[3] Chr. Dohmen, F. Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel. Freiburg, u.a. 1993, S. 5. Im Folgenden sei auf die darin enthaltenen Beiträge der Autoren mit dem Anfangsbuchstaben ihres Namens und der entsprechenden Seitenzahl verwiesen.
[4] E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen. Düsseldorf 31993; Ders., Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments. Düsseldorf 1993. Auf Zitate im Text wird wie in Anm. 3 angegeben hingewiesen. Dabei steht Z I, für «Das Erste Testament» und Z II, für «Am Fuß des Sinai».

meneutische Fragen wie die, ob das Alte Testament vom Neuen Testament zu lesen ist oder umgekehrt, mit solchen einer *christlichen Theologie des Judentums,* wenn damit einmal der Versuch einer umfassenden Verhältnisbestimmung von Kirche und Synagoge gemeint sein soll. Die Komplexität der Fragen, die mit der Relation von Altem Testament und Neuem Testament aufgeworfen sind, könnte kaum höher sein. A. Gunneweg hält es nicht für überzogen, «wenn man das hermeneutische Problem des Alten Testaments nicht bloß als ein, sondern als das Problem christlicher Theologie betrachtet, von dessen Lösung so oder so alle anderen theologischen Fragen berührt werden».[5] Neben einem «Leidensdruck» aufgrund eines «notorischen Antijudaismus» in der Theologie dürfte es der Ansatz der sogenannten Kanontheologie sein, der die Autoren inspiriert hat und Horizonte eröffnet hat, innerhalb derer wichtige Fragen erst zureichend zu stellen sind. Dieser in Nordamerika entwickelte und seit einigen Jahren weltweit diskutierte Ansatz[6] rückt Fragen des Kanons aus den biblischen Einleitungswissenschaften, wo sie meist behandelt wurden, ins Zentrum von Methodik und Hermeneutik der Bibelwissenschaft.

Im Unterschied (nicht im Gegensatz) zur «traditionellen» historisch-kritischen Forschung, die darauf aus ist, möglichst frühe Textgestalten zu eruieren und diesen – expressis verbis oder auch nur implizit – nicht selten einen höheren Grad an Authentizität oder doch zumindest hermeneutischer Relevanz zugesteht, geht der *canonical approach* entschieden vom Endtext als der für die Interpretation verbindlichen Textgestalt aus. Dieser Ansatz beansprucht dabei, nicht einer ekklesiozentrischen Methodenoption zu entstammen, sondern vom «Konzept» Bibel selbst her grundgelegt zu sein. Dies kann einsichtig werden, wenn man *Childs,* einem der bedeutendsten Vertreter dieses Ansatzes, bei seiner Unterscheidung zwischen Kanonisierung einerseits und kanonischem Prozeß andererseits folgt. Stellt erstere eine Vereinbarung der frühen Kirche dar, handelt es sich bei letzterem um eine dafür unabdingbare Voraussetzung, die den gesamten Werdeprozeß der Schrift über Jahrhunderte hin prägte. «Im Zentrum des Überlieferungsprozesses, der zur Kanonisierung führte, stand ein grundlegender hermeneutischer Vorgang. Die biblischen Traditionen ruhten nicht unbenutzt, ...sondern sie wurden ständig überarbeitet und durch den Gebrauch verändert. So wurden die Heiligen Schriften beider Testamente, die ursprünglich Gelegenheitsschriften darstellten und auf konkrete Situationen Bezug nahmen, durch zahlreiche redaktionelle Kunstfertigkeiten derart umgestaltet, daß sie für die nachfolgenden Generationen normativen Charakter erhielten.»[7] Das, was kanonischer Charakter der Schrift heißt, ist ihr also nicht per Beschluß zugefügt worden, sondern bezeichnet «ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein».[8]

Die Bibel als kanonische Schrift, verstehbar geworden als literarischer Niederschlag eines «dynamischen Offenbarungsprozess(es)» (M, S. 118), verbietet daher eine historisierende, letztlich objektivistische Wahrnehmung. Gerade die Qualität des Kanonischen verlangt, daß sich die Interpreten und Tradenten deutlich deklarieren und einbringen. Dohmen spricht in diesem Zusammenhang vom «ekklesialen Charakter der Schrift» (D, S. 32), was im Blick auf die jüdische Tradition auf einen jüdischen bzw. synagogalen Charakter hin zu erweitern ist. Welches sind nun die Folgen für die Relationsbestimmung von Altem und Neuem Testament von diesem Ansatz aus? In den christlichen Gemeinden entstehen Schriften, die in Anlehnung an die Schrift allmählich beanspruchen, ebenfalls *heilige* Schrift zu sein. Die Idee der Kanonizität ist ganz und gar entliehen und verbindet das neu entstandene Schriftcorpus fundamental mit eben *der* Schrift (M, S. 118f.; D, S. 33f.; Z, S. 147f.). Erst nachdem ein Bewußtsein für diese Qualität der «Jesus-Schriften»[9] entstanden ist, stellt sich die Frage nach der Beziehung zu *der* Schrift. Der jüdische Kanon dürfte, davon kann man heute ausgehen, bereits im zweiten Jahrhundert v. Chr. in seinen drei Teilen *Tora, Propheten* (Newiim) und *Schriften* (Chetuwim) festgestanden haben. Allein der Umfang des letzten Teils war noch in Bewegung, nicht mehr das «Konzept» Tenach.[10] Bei der christlichen Verbindung des neuen Schriftcorpus mit dem Tenach werden aus diesen drei Teilen vier, die nach geschichtstheologischer Maßgabe Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugeordnet werden. (Z I, S. 181; D, S. 33f.)

Angesichts des programmatischen Charakters aber, den die Komposition des Kanons besitzt, ist es bedeutsam, wenn im christlichen Kanon die Tora in ihrem Textbestand, der Anordnung ihrer Bücher wie ihrer Anfangsstellung völlig unangetastet bleibt. (D, S. 30; Z I, S. 182.) Allein schon dieser Umstand dürfte Oppositionsbildungen wie «Gesetz – Evangelium» als fragwürdig bzw. interpretationsbedürftig erscheinen lassen; zumindest kann das «Gesetz» dieser Formel kaum die Tora meinen.[11] Auch der materiale Zuwachs an Büchern bestätigt eher den Respekt, der in der christlichen Fortsetzung des kanonischen Prozesses lebt. Denn die «deuterokanonischen» Bücher wie Tobit, Judit, 1. und 2. Makkabäer sind *«so durch und durch jüdische* Bücher», daß ihre Präsenz im kirchlichen Kanon schwerlich ein Oppositionsinteresse belegt, als vielmehr ein «gewissermaßen unreflexiv(es), beinahe ‹instinkthaft(es)›» Gespür der Kirche dafür, «daß sie in diesen Büchern etwas davon erfährt, was der Hebräerbrief an seinem Beginn sagt: «Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen...» (Hebr 1,1). (Z I, S. 151) Bei der Zusammenfügung der beiden Textcorpora wird keine pure Addition vorgenommen; auch wird keine Synthese geschaffen wie im Koran, der sich das Alte Testament inkorporiert. Es läßt sich auch nicht von einem «organische(n) Wachstumsprozeß von dem alttestamentlichen Samen bis zur neutestamentlichen Blüte als dem Telos der Entwicklung» (Z I, S. 132f.) sprechen. Vielmehr bleiben die Bücher «rein und unvermischt» (D, S. 25) erhalten. Direkte Bezugnahmen auf den ersten Teil des christlichen Kanon finden sich erst in dessen zweitem Teil. Dohmen spricht mit Childs von einer «externen» statt einer «internen» Christianisierung. (D, S. 28) Was auf diese Weise entsteht, ist religionsgeschichtlich singulär: *eine* Schrift in *zwei* Teilen. Daß der ältere Teil dem jüngeren vorangestellt ist, verdankt sich – das kann Dohmen durch Vergleiche mit antiken Textsammlungen plausibel machen – nicht nur einem chronologischen Interesse, sondern stellt zugleich ein hermeneutisches Votum dar: Die Anordnung legt Leserichtungen fest; das sogenannte Neue Testament will also vom Alten Testament her gelesen, aus seinem Horizont heraus erschlossen werden. Das in all dem ablesbare Interesse der an dem kanonischen Prozeß Beteiligten an der Integrität der vorgegebenen Schrift wird insgesamt auch durch die christologische Deutung, die sie erfährt, bestätigt. Daß das Alte im Neuen Testament christologisch gelesen wird, ist unbestritten. Der für Christen verbindliche Charakter dieses Sachverhalts steht ebenfalls nicht zur Diskussion.

Wider einen christologischen Systemzwang

Dohmen, Mußner und Zenger bestreiten jedoch die nähere Bestimmung dieses Sachverhalts und die Schlußfolgerungen, die daraus gezogen werden. So etwa, wenn der «relationale Eigenwert» des Tenach (Z I, S. 155ff.) dadurch geleugnet wird, daß es – extremiter – zu verworfen gefordert wird (Markion, Schleiermacher, v. Harnack, «Neo-Markioniten» der Gegenwart) (D, S. 10, 18; Z I, S. 18–30), oder aber – sublimer, doch nicht folgenloser – indem es mittels der theologisch weit verbreiteten griffig,

[5] A. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik. Göttingen ²1988. S. 7.

[6] Vgl. dazu: Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988) Zum Problem des biblischen Kanon; R. Rendtorff, Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn 1991; Chr. Dohmen, M. Oeming, Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie. (Quaestio disputata 137). Freiburg, u.a. 1992.

[7] B. Childs, Biblische Theologie und christlicher Kanon, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 3 (1988) S. 3.

[8] Ebd., S. 13.

[9] Diese, wie mir scheint, sehr angemessene Bezeichnung gebraucht F.-W. Marquart (Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden.) Eine Christologie. Band 1, München 1990, S. 140.

[10] Aus den Anfangskonsonanten von Tora, Newiim und Chetuwim gebildet.

[11] Vgl. P. von der Osten-Sacken, Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus. München 1987, S. 159–196.

allzu griffigen Formel von «Verheißung – Erfüllung» restlos auf eine Funktion der Vorbereitung reduziert wird. (Z, S. 132–136) Dieser heilsgeschichtlichen Formel folgend werden die Textcorpora als «alt» und «neu» etikettiert, wobei zumal im Deutschen «alt» kaum von seinen Konnotationen veraltet, überholt u.ä. zu lösen ist. Zwei Argumentationslinien lassen sich bei Dohmen und Zenger im Umgang mit dieser Problematik ausmachen: Innerbiblisch werden Verheißung und Erfüllung durchbuchstabiert. Und es wird klargestellt, daß Erfüllung hier Bestätigung, Bekräftigung und Verwirklichung meint, die ihrerseits in je umfassendere Verheißungen übergeht, daß also biblisch ein dynamisch-inklusives Verständnis vorliegt, während theologisch nicht selten mit einem statisch-exklusiven Begriff operiert wird. «Neu» wird wesentlich im Sinn von Erneuern und Wiederherstellen verstanden, «alt» im Sinn der Anciennität in Abhebung von einer biblisch unzutreffenden Vieillität.

Mit Blick auf christologische Deutung wird jeder «christologische Systemzwang» (Z I, S. 125) zurückgewiesen. Was das meint, läßt sich an der Emmausperikope Lk 24 illustrieren. Sie dürfte zu den bevorzugten Stellen gehören, mit denen eine hermeneutische Überlegenheit der Christen zu begründen gesucht wird, heißt es doch in Vers 27: «Und er begann mit Mose und allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus, was sich auf ihn bezieht.» Nach gängigem christlichem Verständnis hat Jesus den Seinen damit das Alte Testament erschlossen; in seiner Nachfolge besitzen die Christen den einzig adäquaten Schlüssel, es sich anzueignen. Dabei wird das, was man ein hermeneutisches Passiv nennen könnte, daß sich Jesus interpretieren läßt, sich also durchaus auch unsouverän zeigt, schlicht übersehen. Denn «der Text sagt nicht, daß die gesamte Schrift sich in Jesus erfüllt habe, sondern daß er ihnen darlegt, ‹was über ihn geschrieben steht›». (Z I, S. 127f.; D, S. 37)

Auf der Basis dieses Befunds fordern die Autoren, um mit dem Konkretesten zu beginnen, eine neue Perikopenordnung für den Gottesdienst, die dem Eigengewicht der alttestamentlichen Texte gerechter würde. Notwendig erscheint zudem eine neue Sprachregelung. Dohmen problematisiert die Rede von Altem und Neuem Testament, erörtert die Bezeichnungen 1. und 2. Bundesbuch, Hebräische und Griechische Bibel oder Erstes und Zweites Testament, um sich für ein «aufgeklärtes» Verständnis von Altem und Neuem Testament zu entscheiden. Als Alternative für Tenach schlägt er «Bibel Israels» vor. Zenger votiert dagegen für die Rede vom «Ersten Testament», wenn der erste Teil der christlichen Bibel bezeichnet werden soll. Die Autoren sind sich jedoch darin einig, daß heilsgeschichtliche Diskontinuitäten, die nicht geleugnet werden sollen, im Rahmen einer nochmals umfassenderen Kontinuität auszulegen sind, ganz so, wie es vom Kanon der Schrift als einer zweigeteilten Einheit vorgezeichnet ist. Neben diesem hermeneutischen Gesichtspunkt bleibt ein materiales Plus des Ersten Testaments etwa im Bereich der Anthropologie, Erotik, Alltagspraxis und Klage anzuerkennen. Im selben Zug damit muß – auch wenn es christozentrische Theologien schmerzen mag – ein Verheißungsüberschuß des «Alten Testaments» realisiert werden.

Zusammenspiel von Texten

Der kanontheologische Zugang machte deutlich, daß Tenach und christliches Erstes Testament bei aller Verbundenheit dennoch zwei unterschiedliche Sinnrichtungen besitzen. Um diese Nähe und gleichzeitige Differenz zu erfassen, genügen nicht eindimensionale Beschreibungen. Dohmen spricht vielmehr von einem «Beziehungsgeflecht», das mit Methoden zu erschließen bleibe, wie sie ein literaturwissenschaftlicher Ansatz der Intertextualität an die Hand gebe. Danach wird der einzelne Text als Teil eines umfassenderen Textgewebes verstanden, als «ein *Zusammenspiel* von Texten, bzw. das *Einspielen* von Texten, größeren Kontexten, Hintergründen, Traditionen in neue Texte». (D, S. 130) Den beiden Sinnrichtungen von Tenach und Erstem Testament ensprechen zwei unterschiedliche Tradentengruppen, eben Juden und Christen. Die Möglichkeit einer positiven Qualifizierung des nachbiblischen Judentums erscheint somit von der Schrift selbst ermöglicht, ja gefordert. Während bei Dohmen diese Schlußfolgerung nur verhalten anklingt (D, S. 127, Anm. 7), fordert Zenger mit Nachdruck, ein «kanonisiertes Ja zur theologischen Würde des Judentums» in der Theologie zu ratifizieren. Der gesamte hier skizzierte Problemzusammenhang läßt sich schließlich in der hermeneutischen Formel zusammenfassen, die der Dogmatiker *W. Breuning* geprägt hat: «Auf sich beziehen, ohne für sich zu vereinnahmen». Denn sollte es nicht möglich sein, fragt er, «daß die Kirche alles, was der offenbarende Gott in der Heilsgeschichte gewirkt hat, zwar auf sich bezieht..., aber nicht für sich vereinnahmt? Es gilt dem offenbarenden Gott die Antwort zu geben auf das hin, was er in der Geschichte getan hat. Das ist die menschliche Seite des Ereignisses, wie die Herrschaft Gottes im Kommen ist: Antwort geben, nicht vereinnahmen.»[12]

Aus systematisch-theologischer Sicht scheint der Ertrag der vorgestellten Positionen vor allem in dem Brückenschlag von einer sogenannten *veritas hebraica,* also der Anerkennung der hermeneutischen Bedeutung des Tenach bzw. des Ersten Testaments für die christliche Rede von Gott, zu einer *veritas iudaica* zu bestehen, wenn man darunter einer Verwiesenheit des christlichen Diskurses über die Heilswahrheit auf das nachbiblische Judentum versteht. Daß diese These jetzt aus dem kanonischen Charakter der Schrift heraus entwickelt wurde, gibt ihr ein besonderes Gewicht. Vertraut ist sie christlich keineswegs. Denn müßten sich nicht sonst in einer jeden theologischen Fakultät – unabhängig von den speziellen Interessen einzelner Theologen – Lehrstühle für Judaistik befinden?

Um so wichtiger erscheint, die *veritas iudaica,* sofern sie am Horizont des theologischen Bewußtseins in den Blick getreten ist, möglichst strikt auszulegen. Für Zenger heißt das zentral, daß die Kirche die Texte der Bibel, in denen von Israel die Rede ist, *«als Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk* hören» muß. Und zwar «nicht nur als Gottes Wort über das ‹alttestamentliche› Israel, sondern auch über das ‹nachbiblische› Israel *und* unser Verhältnis zu diesem Israel». (Z I, S. 199f.) Wenn dies gilt, stellt sich die Frage nach dem Stellenwert der jüdischen Interpretationen, Diskussionen und Kommentierungen der Schrift für die christliche Theologie. In welcher Weise und mit welcher Verbindlichkeit sind dann die literarischen Niederschläge dieses Umgangs mit dem Wort Gottes, für die der Talmud stellvertretend genannt sei, aufzusuchen? Und was erhofft man sich christlicherseits von solchen Suchgängen? Muß nicht, wenn das nachbiblische Judentum Tradentin des Tenach ist, in Kommunikation mit dem Wort Gottes steht und sich dieses nun schlechterdings nicht in Redundanz erschöpft, muß nicht, wenn all das zutrifft, angenommen werden, daß sich bei eben diesem Judentum ein ganz spezifisches, christlich nicht aus eigenen Traditionen abrufbares «Gotteswissen» (Metz) findet? Kann dann aber noch ein christlicher Rekurs auf den Talmud bzw. jüdische Traditionen beliebig sein, sich nur Sonderinteressen einiger weniger (Sonderlinge?) verdanken, die in einem pluralen Spektrum von Theologie zwar tolerierbar sind, deren Suchgänge aber alles in allem doch recht unverbindlich bleiben? Oder wird nicht dort, wo dieses Judentum in seiner Schriftbeziehung erkannt wird, zumindest ahnbar, daß es sich bei den entsprechenden Traditionen um Erkenntnisorte im klassischen und strengen Sinn von *loci theologici* handelt, die notwendig aufzusuchen sind, wenn die christliche Suche nach der Wahrheit Gottes nicht leichtfertig halbherzig ausfallen soll? Wiederholt sich nicht sonst die «Häresie», die Dohmen in der Abspaltung und Geringschätzung des Alten Testamentes anprangert?

Zeugnis des nachbiblischen Judentums

Dann allerdings verlangten im Blick auf den Talmud aber nicht nur jene Passagen die christliche Aufmerksamkeit, die sich auf das Neue Testament hin beziehen lassen, sondern es forderte sie der Talmud im Ganzen, einschließlich der aus christlicher Perspektive recht abgelegen erscheinenden Passagen, die bis-

[12] W. Breuning, Mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden, in: M. Marcus, u.a., Hrsg., Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. Für Ernst Ludwig Ehrlich. Freiburg, u.a. 1991, S. 22–34, hier 29; zitiert in Z I, S. 156.

lang der Mehrheit der Theologen kaum zugänglich sind. Die Intertextualität der beiden Teile der einen Schrift fände so in der Interkommunikation der beiden Schrifttradenten ihre konsequente Fortsetzung. Die Wahrheit, um die es dabei geht, würde zugleich als eine von ihrer primären Quelle, eben der kanonischen Schrift her kommunikativ verfaßte erkennbar. Gerade angesichts der «Halbwertzeit» antijüdischer Traditionen scheint es heute ebenso möglich wie angezeigt, die Emphase des Dialogischen zwischen Juden und Christen in erkenntnistheologische Verbindlichkeit zu überführen.

Doch gerade eine Theologie, die zu der Einsicht vorgedrungen ist, daß sie auf die Zeugnisse des nachbiblischen Judentums angewiesen ist, kommt in ein Dilemma. Denn erst sie erkennt in dem Schrecken und der Empörung, die das weitestgehende Fehlen jüdischer Gemeindekultur in Mitteleuropa und vor allem Deutschland hervorrufen kann, daß sie in ihren eigenen Erkenntnisgrundlagen in Mitleidenschaft gezogen ist, daß ihr Versuch, von Gott zu sprechen, beeinträchtigt ist. Ein nahezu widersinniger Zusammenhang wird deutlich: Das Erschrecken über Auschwitz, das all die theologischen Revisionsbemühungen in Bewegung gesetzt hat, holt sie, je fortgeschrittener sie sind, um so nachhaltiger ein. Erst vom Niveau einer Theologie aus, die die theologische Würde des nachbiblischen Judentums anzuerkennen gelernt hat, wird überhaupt erfaßbar, daß Zeugnisse, zu denen in Beziehung zu treten ein Gebot christlicher Wahrheitspflicht gewesen wäre, fehlen. Die Lücke, die die rissen, deren Leben nicht ausgelebt werden durfte, deren Berufung, eben in diesem Leben, und sei es in noch so fragmentarischer Weise, ihren «Kommentar» zur Schrift zu geben, nicht nachgekommen werden konnte, unterläuft eben jene Theologien, die mit ihren Revisionsbemühungen doch so geboten erscheinen. Der Fehl derer, die in ihren Blick treten, prägt ihnen – noch bevor sie ausformuliert sind – den Stempel des «zu spät» auf. Das desavouiert nicht diese Bemühungen; es belastet sie gleichwohl. Und auch die redliche Erinnerung an die Fehlenden «rettet» hier nichts, sondern läßt die Beschädigung in den theologischen Grundlagen nur um so prägnanter erscheinen. Vielleicht ist das Eingeständnis solcher Beschädigung die Bedingung dafür, daß heutige Theologie noch Momente von Wahrheit in ihrer Aporie bewahrt.

Paul Petzel, Andernach

ORIENTIERUNG erscheint 2× monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:
Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1996:
Schweiz (inkl. Mwst.): Fr. 51.– / Studierende Fr. 35.–
Deutschland: DM 58,– / Studierende DM 40,–
Österreich: öS 430,– / Studierende öS 300,–
Übrige Länder: sFr. 46.– zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.– / DM 70,– / öS 500.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich
Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: PostbankStuttgart /(BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Vom Rande her

Zum 80. Geburtstag Marga Bührigs

In einer autobiographischen Notiz schrieb *Marga Bührig*[1] 1985 unter der Überschrift «Bewegungen am Rande der Mehrheitsgesellschaft» über ihren lebensgeschichtlichen und sozialen Ort als Einzelkind und unverheiratete Frau, die politisch wie religiös in einem lebenslangen Bemühen immer wieder aus ihrem Herkunftsmilieu ausgestiegen ist: «Das alles mag negativ tönen, weil es unter dem Aspekt des Verlustes dargestellt ist. Die positive Seite ist die Nötigung zu eigener Lebensgestaltung. Daß mir persönlich – im Gegensatz zu vielen anderen, die irgendwie am Rande stehen – viele Privilegien gegeben waren, die zu dieser Lebensgestaltung halfen, ist mir sehr bewußt. Dieses Bewußtsein hat aber auch zum Einsatz für die Rechte und Lebensmöglichkeiten anderer ‹Randgruppen› geführt.» Wie spannungsreich und produktiv man sich mit einer solchen Option in theologischen, gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen zu Wort melden und einmischen kann, wurde am vergangenen 21. Oktober bei einem Symposium an der Paulus-Akademie (Zürich) aus Anlaß des 80. Geburtstages von Marga Bührig deutlich. Gemeinsam war den auf dieser Veranstaltung sprechenden Frauen, nämlich *B. von Wartenberg-Potter* (Stuttgart) und *H. Leistner* (Gelnhausen) über den Kampf nach Gerechtigkeit als Sehnsucht, die am Leben erhält und die man sich nicht rauben läßt, *M. Hunt* (Washington) zu ihren Erfahrungen von Frauenkirche als einer Gemeinschaft auf dem Wege nach größerer Gerechtigkeit, *A.Gnanadason* (Genf) über die Universalität der Gerechtigkeitsforderung und *E. Schüssler Fiorenza* (Cambridge/USA) über den Kampf um Gerechtigkeit als Gegenstand und Ziel jeder feministischen Theologie, die Position, daß eine Antwort auf Fragen nach persönlicher Lebensform und -gestaltung nur im Einsatz für internationale Solidarität zu gewinnen sei. Gerade wenn am Kampf um Gerechtigkeit als Grundthema feministischer Theologie festgehalten werden soll, bleibt sie auf die geschichtliche Erinnerung an die Siege und Niederlagen innerhalb der Frauenbewegung angewiesen, erweist sich die oft anzutreffende Geschichtsvergessenheit feministischen Denkens nicht nur als ein historiographisches Problem, sondern als eine subtile Konsequenz patriarchaler Denkherrschaft.

Auf diese Zusammenhänge wies E. Schüssler Fiorenza in einer nachdrücklichen Re-Lektüre des antiken Mythos über die Geburt der Göttin der Weisheit, Athene, aus dem Haupt des Gottes Zeus, nachdem dieser die mit Athene schwangere Metis, die Mutter der Weisheit, in eine Fliege verwandelt und verschluckt hatte, so daß Athene scheinbar mutterlos geboren wurde. E. Schüssler Fiorenza sprach in diesem Kontext vom «Athena-Komplex» theologischer Frauenforschung, der dort wirksam wird, wo Frauenforschung als Geschlechterforschung betrieben und in ihren praktischen Konsequenzen als (geschlechterspezifisch weibliche) Care-(d.h. Fürsorglichkeits-)Ethik formuliert wird. Frauenforschung vergißt dabei den von einer feministischen Forschung geforderten Perspektivenwechsel. E. Schüssler Fiorenza beschrieb hier als wissenschaftstheoretisches Problem die für Marga Bührigs weltweiten ökumenischen Einsatz und publizistische Arbeit entscheidende Einsicht der Dialektik der geschichtlichen Erinnerung an die Frauenbewegung und theologischer Reflexion.

Nikolaus Klein

[1] Zur Biographie: M. Bührig, Spät habe ich gelernt, gerne Frau zu sein. Eine feministische Autobiographie. Stuttgart 1987; Dies., Die unsichtbare Frau und der Gott der Väter. Eine Einführung in die feministische Theologie. Stuttgart 1987; M. Strub-Jaccoud, H. Strub, Hrsg., Wegzeichen gelebten Evangeliums. Festschrift zum 70. Geburtstag von M. Bührig. Zürich 1985; W. Simpfendörfer, Frauen im ökumenischen Aufbruch. Stuttgart 1991, S. 53–80; P. Webb, She Flies Beyond. Memories and Hopes of Women in the Ecumenical Movement. Genf 1993, S. 18–23, 57f.