

darf für mich das Wort Friedrich Schillers in Anspruch nehmen: Ich habe die ‚Träume meiner Jugend nicht verraten‘: nicht den Traum von einer Erneuerung der Kirche und einer Einheit der christlichen Kirchen, nicht den Traum vom Frieden zwischen den Religionen und Zivilisationen und nicht den Traum von einer echten Gemeinschaft der Nationen“ (479).

G. GRESHAKE

LENAERS, ROGER, *Der Traum des Nebukadnezar oder das Ende einer mittelalterlichen Kirche* (Edition anderswo; 9016). Kleeve: Copy-us-Verlag 32010. 258 S., ISBN 3–935861–15–X.

Der Autor (* 1925) des vorliegenden Buchs ist ein flämischer Jesuit, und es stellt wohl die Summe seiner lebenslangen Überlegungen (9) dar. Er formuliert sie in einer ungewöhnlich anschaulichen und an gelungenen Vergleichen reichen Sprache. Allerdings warnt er gleich am Anfang davor, sein Buch überhaupt zu lesen, wenn man mit der üblichen Glaubensverkündigung keine Probleme hat (16).

Die kirchliche Verkündigung sei einem „heteronomen“ (19) Weltbild verhaftet und suche weiterhin, den christlichen Glauben nur im Rahmen dieses Weltbildes zu überliefern. Für dieses „heteronome“ Weltbild besteht die Gesamtwirklichkeit wie aus zwei voneinander verschiedenen Welten. Die eine ist die Welt unserer Erfahrung. Die andere ist die himmlische Welt mit Gott und den Engeln und denjenigen Menschen, die nach ihrem Tod dorthin gekommen sind und nun nach Art einer Lobby als unsere Fürsprecher fungieren. Beide Welten stehen in Wechselwirkung miteinander. Gottes Allmacht besteht dann darin, dass er jederzeit in unsere Erfahrungswelt eingreifen könnte.

Dem heteronomen Weltbild stellt der Autor das Weltbild der Moderne gegenüber: Die Welt gehorcht ausnahmslos den ihr innewohnenden eigenen Gesetzen. Blitze kann man nicht durch Beten, sondern nur durch Blitzableiter abwehren (20). Bomben werden nicht durch plötzlich abgesandte Engel in ihrem Fall abgelenkt (234), und man kann dies auch durch kein Gebet erreichen (vgl. Jer 45). Übrigens wird auch nach offizieller kirchlicher Lehre, die allerdings nur selten die Gläubigen erreicht, die Autonomie der Welt durch die Heilsordnung „an keiner Stelle durchbrochen“ (vgl. das Dekret des Zweiten Vatikanum „Apostolicam Actuositatem“, 7,2, aber auch bereits DH 3019; 4336).

Das „autonome“ (20) Weltbild erscheint dem Autor – siehe den Titel des Buchs – wie der Stein im Traum des Königs Nekukadnezar (vgl. Dan 2,28b–35): „Vom Bergmassiv der Menschheitsgeschichte hat sich nämlich aus sich selbst, das heißt durch die interne Dynamik der Evolution, die Gottes schöpferisches Wirken ist, der Felsblock der Modernität gelöst, und dieser prallt mit Kraft gegen die tönernen Füße des mittelalterlichen kirchlichen Glaubens“ (9 f.). Weil die Kirche meist am heteronomen Weltbild festhält, folgern heute viele Menschen aus der Erfahrung der Autonomie der Welt, dass dann für göttliches Wirken kein Raum mehr besteht.

Der Autor möchte nun der Glaubensverkündigung eine Alternative anbieten, die er als „theonomes“ (24) Weltbild bezeichnet. Es schließt die Vorstellung von einem Gott aus, der gleichsam von oben herab in die Welt hineinregiert. Es versteht Gott vielmehr als den wunderbaren und alles Begreifen übersteigenden Urgrund allen Seins, der sich in allem Geschehen unserer Welt ausdrückt.

Gott sei „die tiefste Wesenheit aller Dinge“ (73), „die geistliche Tiefe der ganzen Wirklichkeit“ (85). Dies meint der Autor gleichwohl „nicht im geringsten pantheistisch“ (83; vgl. 85), als wäre Gott mit dem Kosmos oder der Natur identisch. Andererseits ist Gott nie draußen, sondern immer schon drinnen (9). Der Autor vergleicht die Welt in einem beeindruckenden Bild mit dem Gesang eines Singenden oder dem Tanz eines Tanzenden (84) (im Unterschied zum Werk eines Bildhauers, der nach Vollendung seines Werkes weggehen könnte). Er will die Welt damit als einen von Gott verschiedenen, aber immer mit ihm verbundenen, in sich selbst jedoch zugleich immer beschränkt bleibenden Selbstaussdruck des unerschöpflichen Wesens Gottes verstehen (85). Dieses „theonome“ Weltbild wäre ein gläubiges Autonomieverständnis im Unterschied zu einem verbreiteten ungläubigen.

Seite 251 bietet eine Neuformulierung des Glaubensbekenntnisses. Für das Verständnis des ganzen Buchs ist Kapitel VII, „Reden über das, was Worte übersteigt“ (82–95), entscheidend.

Das ganze Buch ist in seinen Analysen eine Fundgrube für die vielen, gerade unter frommen Gläubigen außerordentlich verbreiteten Missverständnisse, zu denen die heutige Glaubensverkündigung in ihrer üblichen Verpackung im heteronomen Weltbild führt. Theologen und kirchlichen Amtsträgern ist zu empfehlen, sich auf diese unglücklich vielen Missverständnisse aufmerksam machen zu lassen. Sie betreffen nahezu alle Themen der christlichen Glaubensverkündigung, die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts (83 f.), als sei Gott ein Art Macher plötzlich entstehender Dinge; die Trinitätslehre (111 f.), als handle es sich um drei Personen im Sinn von Individuen; die Christologie (101–105), als sei Christus „vom Himmel herabgestiegen“ und habe übermenschliche Fähigkeiten. Zur Lehre von Erbsünde und Erlösung (in der Taufe würden die Erbsünde weggenommen und die anderen Sünden vergeben) schreibt der Autor: „Das sind allesamt nicht verifizierbare Formen des Eingreifens einer anderen Welt in die unsrige“ (177); Ähnliches gilt von vielen üblichen Interpretationen von Kreuzesopfer und Auferstehung (133–150), von den marianischen Dogmen (117–132), den Sakramenten (167–175), dem Amtsverständnis (185), dem Bittgebet (232–243) usw. Bei jedem dieser Themen wird dargelegt, „dass die offizielle Lehre das Ergebnis heteronomer Voraussetzungen und Vorstellungen ist“ (45).

In seiner theonomen Deutung aller genannten Themen widerspricht der Autor im Grunde der Gesamtheit der traditionellen Aussagen einschließlich derer des Glaubensbekenntnisses selbst (28), jedenfalls in ihrem weithin üblichen Verständnis. Er ist dennoch der Überzeugung, gerade damit in Wirklichkeit der tiefsten Bedeutung der traditionellen Aussagen zu entsprechen, ihr Absolutes unter Aufgabe des Relativen zu wahren (104 f., 254). Allerdings hält er auch seine eigenen Neuformulierungen für in seinem theonomen Weltbild verpackt und deshalb ebenfalls für letztlich relativ bleibend (87). Man könnte fragen: Bleibt nicht dann jede angebliche Wahrung des Absoluten doch immer nur relativ (vgl. 51)? Ist sie dann tatsächlich Wahrung des Absoluten?

Grundauffassung des Autors ist, dass man von Gott als dem alles Begreifen Übersteigenden nur mit Begriffen aus unserer weltlichen Erfahrung sprechen kann, und diese Begriffe bleiben grundsätzlich unzureichend. Alle Aussagen in Bezug auf Gott sind aus der Welt gewonnen und kommen nicht durch eine Offenbarung von außen zum Menschen. Als bloß menschliche Aussagen in Bezug auf Gott können sie niemals mit Recht Unfehlbarkeit beanspruchen (76–78).

Wenn man jedoch fragt, warum es überhaupt notwendig ist, für die Autonomie der Welt außerdem noch einen geheimnisvollen Seinsgrund vorauszusetzen, ist in dem Buch als Antwort wohl nur dieser Abschnitt zu finden, in welchem dieser Seinsgrund als erfahrbar ausgesagt zu werden scheint: „Wir sehen und hören ja überall Funken und Blitze seiner Schönheit und seines Reichtums an Formen und Gestalten und seiner unerschöpflichen Genialität, kurz seines Wunders. Die Natur ist gleichsam ein stets neues Album, voll von Bildern von ihm. Wer sich das bewusst macht, braucht keine Beweise oder Argumente für die Existenz Gottes mehr; er begegnet dem göttlichen Wunder überall.“ (86; vgl. auch 36 zur Erfahrbarkeit der Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit, die das Wesentliche des Glaubens ausmache).

Mein Eindruck von diesem Buch ist zunächst, dass der Autor in der Ablehnung im Grunde aller kirchlichen Dogmen, *so wie er sie darstellt* (wie er selbst sagt, vereinfacht und dadurch leicht verzerrt, vgl. 19) und so wie sie wohl von einer großen Mehrheit der Christen tatsächlich verstanden werden, vollkommen recht hat. Der Autor führt diese Missverständnisse bilderbuchartig vor: Auferstehung als biologische Wiederbelebung oder Himmelfahrt als Bewegung im Raum oder Leben nach dem Tod als eine Art „ewigen Urlaubs in der Karibik“ (160). Das heteronome Weltverständnis, bei dem das Verhältnis zwischen Welt und Gott als Wechselwirkung gedacht wird, macht aus Gott nur ins Unendliche vergrößerte weltliche Macht (also einen Systembestandteil einer Gott und Welt noch übergreifenden Gesamtwirklichkeit), der gegenüber dann alle möglichen Maßnahmen zu ergreifen sind, um sie sich gnädig zu stimmen und sich Vorteile zu ver-

schaffen bzw. ihren Strafen zu entgehen. Oft versieht der Autor solche Vorstellungen nicht zu Unrecht mit eigenem Spott.

Auch nach traditioneller Theologie ist dem durchaus zuzustimmen, dass wir nur mit „von unten“ kommenden, also irdischen Begriffen von Gott sprechen können (vgl. Röm 1,20). Aber so plausibel es auch scheinen mag, trifft es dennoch meines Erachtens nicht zu, dass man deshalb *nur* in Bildern (39, 41, 89) von Gott sprechen kann. Wenn man auf die Frage, wer nach der christlichen Botschaft „Gott“ ist, antwortet: *Nichts kann ohne ihn sein*, spricht man zwar unmittelbar von der Welt, aber gerade so in Bezug auf Gott genau und richtig.

Es bleibt in diesem Buch insgesamt unklar, ob Gott selbst das tiefste Wesen unserer erfahrbaren Wirklichkeit ist oder ob deren tiefstes Wesen nur ihr eigener Verweischarakter auf Gott ist. Einzelne Aussagen des Autors deuten eher das Zweite wenigstens an: Man darf den Zeigefinger nicht mit dem Gezeigten verwechseln (90, 92). Aber auch so bliebe noch unklar, worin denn dieser Verweischarakter genau besteht bzw. mit welchem Recht er postuliert wird. Durch diese Unklarheit hängen die positiven Ausführungen oder Versuche, den Glauben im Rahmen des „theonomen“ Weltbildes wiederzugeben, doch nur wieder wie an einem leider ebenfalls rostigen Nagel. Auch dieses Weltbild bleibt noch immer ein für den neuen Wein ungenügender Schlauch (vgl. Mk 2,22).

Auch die folgende Wiedergabe der traditionellen Analogielehre durch den Autor hilft aufgrund ihrer logischen Inkonsistenz hier nicht weiter: „In der Theologie, die dafür bei der Mystik in die Lehre gegangen ist, gilt es als ein heiliges Prinzip, dass wir alles, was wir von Gott bejahen, gleich auch wieder verneinen müssen[, und] was mit Recht bejaht und doch wieder verneint wurde, [soll] dann ins Unendliche vergrößert werden“ (91).

Der Autor lässt als göttliche Selbstoffenbarung nur die Welt selbst gelten: Sie ist aber von vornherein das von Gott Verschiedene, das auf ihn nur verweist. Es scheint völlig auszufallen, dass demgegenüber die durchaus innerweltlich begegnende christliche Botschaft als das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes verstanden werden will: Gott drückt sich nicht nur in dem von ihm Verschiedenen, das auf ihn verweist, aus (Natur), sondern schenkt sich selbst (Gnade) dem von ihm Verschiedenen, in zunächst verborgen bleibender Weise sogar von vornherein (Kol 1,16). Das Maß der in der christlichen Botschaft offenbarten Liebe Gottes zur Welt ist dabei nicht die Welt selbst, sondern Gott.

Der Sicht des Autors sei gegenübergestellt: Dass die Welt von vornherein „in-Christus-geschaffen“ ist, also aufgenommen ist in die Liebe zwischen Vater und Sohn, lässt sich nicht auf ihr bloßes Geschaffensein, wie es bereits der Vernunft zugänglich ist, zurückführen. Auch die Rede von Gottes „Wort“ ist keineswegs ein bloßes unzulängliches und fehlerhaftes Bild, wie nach dem Verfasser jedes menschliche Reden von Gott (vgl. 51, 77), sondern meint, dass in dem wirklichen mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens, das von Jesus herkommt, Gott sich nicht nur in verborgener Weise, sondern in nun für den Glauben offener Weise selbst schenkt. Es verhält sich nicht so, wie man leider oft meint, als hätten wir das Wort Gottes niemals in Reinkultur, sondern immer nur in der Schlacke menschlicher Ausdrucksweise. Es muss auch nicht erst noch in menschliche Sprache übersetzt werden, sondern die christliche Botschaft ist von vornherein schlichtes mitmenschliches Wort, in welchem, wenn nicht verfälscht und dadurch unverständlich, genau das gesagt wird, was Gott uns zu erkennen geben will. Dieses Wort kann von unserer Gemeinschaft mit Gott nur hinweisend, eben „analog“ sprechen, was aber kein unvollkommener, sondern der vollkommenste Gebrauch unserer Sprache ist.

Meines Erachtens trifft es auch in keiner Weise zu, dass das trinitarische und das christologische Dogma in Nicaea und in Chalzedon tatsächlich zunächst nur im Rahmen des heteronomen Weltbildes formuliert (109) worden seien. Die drei göttlichen „Personen“ sind als drei Selbstpräsenzen ein und derselben Wirklichkeit Gottes auszusagen; der Mensch Jesus ist mit seiner menschlichen Selbstpräsenz in die Selbstpräsenz Gottes, die der Sohn ist, hineingeschaffen, und diese ist deshalb das göttliche Personsein Jesu, nämlich seine Grundselbstpräsenz; so hat der Sohn hat als Mensch „Kunde gebracht“ von dem, den niemand je gesehen hat (Joh 1,18; gegen S. 114).

Mir scheint, dass der Autor mit seiner Infragestellung einer unzureichenden Glaubensverkündigung recht hat; dagegen scheint mir seine positive Darstellung, worin ein modernes Christentum bestehen könnte, ebenfalls noch immer ungenügend zu bleiben.

Dies vor allem deshalb, weil darin bereits unser bloßes Geschaffensein als solches mit Gemeinschaft mit Gott problemlos identifiziert zu werden scheint und so die davon unterschiedene Selbstmitteilung Gottes, um die es im christlichen Glauben geht, nicht mehr oder immer noch nicht klar zur Geltung kommt. Und das, was Gott uns zu sagen hat, kann tatsächlich und ohne Abstriche in von vornherein schlichtem mitmenschlichen Wort gesagt werden, ohne erst und dann natürlich nur mit Schwund in ein solches übersetzt werden zu müssen. Hilfreich ist vielleicht Bonhoeffers Formulierung: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (Widerstand und Ergebung, Brief vom 16.07.1944). Vor Gott bedeutet: Alle Wirklichkeit hat als das, was ohne ihn nicht sein kann, mit Gott zu tun. Mit Gott: Wir stehen zusammen mit Jesus vor Gott, aufgenommen in die Liebe zwischen Vater und Sohn. Ohne Gott: Er ist kein innerweltlich vorkommender „Faktor“, mit dem zu „rechnen“ wäre.

P. KNAUER SJ

SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Entschiedenheit und Widerstand*. Das Lebenszeugnis der Märtyrer. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2015. 239 S., ISBN 978-3-451-33650-8.

Dieses Buch ist von einem christlichen Theologen für christliche Leser geschrieben. Wenngleich immer wieder Geschichte thematisiert wird, ist der Duktus insgesamt eher argumentierend und systematisch. Der Verf. (= Sch.) ist Professor für Moralthologie in Freiburg i. Br. Den Anstoß für das Buch erhielt er durch die Einladung der Katholischen Universität in Seoul/Südkorea, auf einem internationalen Symposium über die philosophische Bedeutung des Martyriums zu sprechen (Vorwort, 9). In guter hermeneutischer Manier startet Sch. nicht sogleich mit seinem Thema, sondern beginnt mit einführenden Bemerkungen, indem er im Blick auf heutige Leser zurückfragt, welches Vorverständnis in der Gegenwart einem positiven Verständnis des Traditionsbegriffs Martyrium entgegensteht („Einführung: Die Irritation durch Märtyrer“, 15–31). Der erste Grund, den Sch. dafür angibt, dass das Wort Märtyrer heute teilweise für Irritationen sorgt, dürfte in letzter Zeit eher noch an Gewicht zugenommen haben. Gemeint ist die Tatsache, dass sich islamistische Selbstmordattentäter, die bei ihren Aktionen möglichst viele andere mit in den Tod reißen, selbst als Märtyrer bezeichnen oder von Gesinnungsgenossen als solche angesehen werden, sodass der alte Begriff Märtyrer bei vielen Zeitgenossen der arabischen Welt und auch in unserem Kulturkreis zumindest die Bedeutung eines Fanatiklers erhält, wenn nicht sogar der Inhalt gänzlich entsprechend der neuen Wirklichkeit ausgetauscht wird. Hinzu muss man nehmen, was Sch. später unter der Überschrift: „Der Missbrauch des Namens ‚Märtyrer‘“ (194 f.) bespricht. Hier heißt es ganz deutlich: „Der Selbstmordattentäter, der in Verblendung den Tod vieler Menschen bewirkt, ist ein irreführender Fanatiker oder ein Terrorist, aber kein Märtyrer, und dies auch dann nicht, wenn er selbst ein Opfer der von ihm entfesselten tödlichen Gewalt wird“ (194). Natürlich kann Sch. nur rudimentär auf das islamische Thema des Martyriums eingehen. Aus jüdischer Perspektive hat vor kurzem Michael Wolffsohn Stellung bezogen (Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 165 vom 18.07.2016, 8). Wünschenswert wäre, wenn sich verstärkt islamische Autoren, die Terminologie und Traditionen ihrer Religion genau kennen, mit dem Thema in Vergangenheit und Gegenwart auseinandersetzen würden. Meines Erachtens müsste es im Interesse des Islam liegen, wenn der Rekurs auf die eigenen Überlieferungen kritisch durchleuchtet wird.

Die anderen genannten Gründe, warum das Thema Martyrium heute leicht zu Irritationen führt, sind nicht religionsgeschichtlicher Art, sondern hängen eher mit der eigenen Geschichte zusammen. Sch. nennt die Phänomene, dass sich eine Mehrheit nicht gern durch den Heroismus anderer herausfordern lässt oder dass man der Konfrontation mit dem Ernst bestimmter Themen bereitwillig aus dem Weg geht. Hingewiesen wird auch auf den Einwand, mit dem sich bereits Clemens Alexandrinus in der Auseinandersetzung mit Gnostikern beschäftigt hat, ob nicht oft der punktuelle Tod zuungunsten des Zeugnisses eines Lebens zu sehr betont werde. Der Blick auf das Versagen vieler Christen in der jüngsten Vergangenheit kann auch dazu führen, dass das Thema Martyrium als unangemessene Apologetik abgelehnt wird. Im Aufgreifen der zuvor genannten Kritik begründet Sch. die Notwendigkeit einer aktuellen Theologie des Martyriums, in der der