

Christoph Theobald SJ

Christentum als Lebensstil

♦ Der Pariser Dogmatiker und Fundamentaltheologe Christoph Theobald SJ (geb. 1946) gehört zu den einflussreichsten Systematischen Theologen der Gegenwart. Dies gilt nicht nur in seiner akademischen Heimat Frankreich, sondern zunehmend auch im deutschen Sprachraum. Theobald stellt sich in seinem theologischen Werk konstruktiv den Prozessen der Säkularisierung, den „Exkulturationen“, die das Christentum in den modernen Gesellschaften Europas gegenwärtig erfährt. Dabei entwickelt er – unter Aufnahme des Philosophen Maurice Merleau-Ponty – eine Sichtweise auf das Christentum als einen spezifischen *Stil*, als „Art und Weise, die Welt zu bewohnen“. Darin spielen Haltungen und Praxen der Gastfreundschaft eine entscheidende Rolle. Theobalds Theologie ist damit zugleich von großer pastoraler und ethischer Bedeutung. In den beiden hier aufgenommenen Texten, „Christentum als Lebensstil“ und „Christentum als Stil – Thesepapier“, findet sich die Theobald'sche Theologie in komprimierter Form – einmal in Auseinandersetzung mit dem Religionsphilosophen Romano Guardini, einmal als thesenhafte Zusammenstellung seines Ansatzes. Der Autor hat die Texte den TeilnehmerInnen eines Workshops an der Katholischen Privat-Universität Linz am 26.4.2017 zur Verfügung gestellt und der Theologisch-praktischen Quartalschrift zum Abdruck überlassen. Sie geben einen repräsentativen Einblick in sein Werk.

In seinem weiträumigen Werk hat Romano Guardini mehrfach die Wesensfrage gestellt. Ich erinnere hier dankbar an zwei seiner Schriften aus der Nachkriegszeit. Zunächst *Das Wesen des Christentums* (1953): ein Text, der gut fünfzig Jahre nach der gleichnamigen Berliner Vorlesung von Adolph von Harnack die Frage aufwirft, wie denn das Eigentliche christlichen Lebens in Abhebung zu anderen religiösen Möglichkeiten bestimmt werden kann, wenn „Christus die Kategorie des christlichen Denkens ist“. „Wie fügen sich die Sachlichkeiten des Daseins in jene personale Grundform ein?“, so lautet die Frage Guardinis: „Wie ist die christliche Aussa-

ge gebaut? [...] Die Probleme sind außerordentlich schwierig, und es hat den Anschein, als ob das theologische Denken sie noch nicht wirklich ins Auge gefasst hätte. Es hat den Anschein, als ob es seine Wissenschaftlichkeit darin suche, die eigene Arbeit nach dem Schema der auf abstrakten Kategorien aufbauenden geschichtlichen oder philosophischen Disziplinen durchzuführen – die Christlichkeit hingegen nur in besonderen Qualitäten des *Inhalts* bzw. in den *autoritären Charakter* der Offenbarung setze“¹.

Genau an diesem Punkt, wo Guardini eine bisher kaum wahrgenommene Schwierigkeit theologischen Denkens

¹ Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1953, 82.

sieht, setzt mein eigener Versuch an, mich dem Wesen des Christentums mit Hilfe des *Stilbegriffs* zu nähern,² jenseits einer Beschränkung auf bestimmte christliche Inhalte oder auf den autoritären Charakter der Offenbarung. Der Philosoph selbst spricht von „Form“: „Die Offenbarung durch Christus ist nicht nur ein Akt erster Mitteilung [...], sondern eine *Form*, von welcher der Inhalt nicht gelöst werden kann.“³ Damit ist wenigstens implizit auf das ästhetische Prinzip allen Stils verwiesen: die mehr oder weniger große *Konkordanz*, eventuell die *Identität* zwischen dem Inhalt und der Form; ein Prinzip, das ja nicht nur das ästhetische Urteil über ein Kunstwerk, sondern auch letztendlich das philosophisch-theologische Urteil über die Glaubwürdigkeit christlichen Glaubens bestimmt.

Es ist deshalb schon erstaunlich, dass Guardini in seiner zweiten Wesensschrift, seinem Vortrag an der Stuttgarter Akademie der bildenden Künste *Über das Wesen des Kunstwerks* (1947), dem Stilbegriff keinerlei Beachtung schenkt; seine heuristische Funktion bei der Bestimmung der Christlichkeit liegt jedoch umso mehr auf der Hand, als das Kunstwerk – so Guardini – die Wirklichkeit in den Raum der „Verheißung“ stellt: „Aus alledem kommt der religiöse Charakter der Kunst. Wie wir hier meinen, stammt er *nicht aus unmittelbaren religiösen Inhalten* des einzelnen Werkes. [...] Hier geht es um etwas anderes: um jenen religiösen Charakter, der in der *Struktur des Kunstwerkes als solcher* liegt; in seinem Hinweis auf die Zukunft; auf jene

schlechthinige ‚Zukunft‘, die nicht mehr von der Welt her begründet werden kann. Jedes echte Kunstwerk ist seinem Wesen nach ‚eschatologisch‘ und bezieht die Welt über sie hinaus auf ein Kommendes.“⁴

Vielleicht war Guardini zu sehr darum besorgt, das Wesen des Christlichen nicht in Analogien mit anderen Gegebenheiten, religiöser oder nicht religiöser Art, aufgehen zu lassen, um dem Stilbegriff eine vermittelnde Funktion bei einer nicht auf bloß dogmatische oder normative Inhalte beschränkten Wesensbestimmung des Christentums einräumen zu können. Drei Aspekte des Stilbegriffs bekommen an dieser Stelle jedoch eine unverzichtbare Bedeutung. Die Phänomenologie versucht (1) die *Singularität* eines Werkes oder die *einzigartige* Gestaltungskraft seines Autors zu denken: die Allüre oder die Gestalt, die nicht mehr mit Hilfe vergleichender Klassifizierungen erfasst, sondern allein als Erscheinung unvergleichlicher Einzigkeit und Neuheit da ist. Gerade deshalb kann sie (2) nur in einem solchen *Begegnungs-geschehen* ihre eigentümliche Wirkung entfalten, in dem der Betrachter, Hörer oder Leser sich auf den schöpferischen Vorgang der künstlerischen Formgebung selbst einlässt. Guardini hat diesen Punkt sehr klar ausgesprochen: „Es gibt eine besondere, nur dem Kunstwerk eigene Wirkung, und die wurzelt in der Tatsache der Gestaltung als solcher. [...] Der Mensch ist im Werden begriffen auf jenes Bild hin, das ihm durch Anlage und Fügung zur Aufgabe gesetzt ist. Trifft er nun auf ein Werk, das zur Reife und Klarheit gediehen ist, dann wirkt es

² Christoph Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*. Zwei Bände (Cogitatio fidei 260 und 261), Paris 2007; *ders.*, *Selon l'Esprit de sainteté. Genèse d'une théologie systématique* (Cogitatio Fidei 296), Paris 2015; *ders.*, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

³ Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums* (s. Anm. 1), 37.

⁴ Romano Guardini, *Über das Wesen des Kunstwerks*, Tübingen–Stuttgart 1948, 53 f.

in seine innere Werdebereitschaft hinein, stärkt seinen Werdewillen und verheißt ihm Vollendung. Daraus kommt die eigentümliche Zuversicht, die das echte Kunstwerk dem Empfänglichen mitteilt und die mit gedanklicher Belehrung und Aneiferung nichts zu tun hat. Es ist ein *unmittelbares Gefühl, neu anfangen zu können, und der Wille, es in rechter Weise zu tun*.⁵ Diese die schöpferischen Kräfte des Empfängers freisetzende Wirkung des Werkes, dessen jeweilige Einzigartigkeit bei Guardini allerdings nicht zum Zuge kommt, vollzieht sich (3) *in der Welt*. Nur wenige Jahre später (1960) definiert der französische Phänomenologe Maurice Merleau-Ponty den Stil als „Kennzeichen einer Art und Weise die Welt zu bewohnen“: „Jeder Stil ist eine Ausformung der Elemente der Welt, welche es erlauben, diese in Richtung einer ihrer wesentlichen Anteile zu orientieren.“⁶ Solcher Vollzug einer „Metamorphose“ schafft eine *andere* Welt – Guardini spricht von Vorstellung⁷ –; die Welt, wie sie der Künstler bewohnt. Die Verheißung der Vollendung oder die eschatologische Struktur, die nach Guardini jedes echte Kunstwerk bestimmt, hat in diesem Akt der Metamorphose ihren Ort.

In dem Moment, wo man sich bewusst wird, dass Christentum nicht in dogmatischen Lehrsätzen oder autoritativen Aussagen eingefangen werden kann, sondern als *Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt* verstanden werden will, bietet sich der hier entwickelte Stilbegriff geradezu an, sich seinem Wesen zu nähern. Ich werde das in einem ersten phänomenologischen

Gedankenschritt näher ausführen. Allerdings stellen sich dann neue Probleme. So sehr man Guardinis weitsichtige Zeitdiagnose und -prognose über *Das Ende der Neuzeit* (1950)⁸ bewundern muss, so wenig darf man allerdings übersehen, dass die Postmoderne das Christentum nunmehr mit einem radikalen Pluralismus der Weltanschauungen konfrontiert, der *das spezifische Verhältnis nicht nur Jesu, sondern auch des Christen zum Anderen* in die Wesensbestimmung selbst mit einbeziehen muss. Wird in unserem epochal neuen Kontext das Christentum als Weltanschauung definiert, dann ist es unweigerlich dazu verdammt, entweder als eine unter anderen Anschauungen relativiert zu werden oder aber seinen universalen Wahrheitsanspruch nur jenseits kultureller Einwurzelungen und d.h. abstrakt dogmatisch und normativ zur Geltung bringen zu können. Der Begriff des Stils oder des Lebensstils erlaubt es zwar, die inkarnatorische Form des Christlichen zu denken; er pointiert aber das Problem der notwendigen Pluralität der Stile und bedroht somit die spezifische Einzigartigkeit Christi; ein Problem, das ich in einem zweiten, mehr reflexiven Gedankenschritt kurz angehen werde.

Eine letzte mehr epistemologische Vorbemerkung drängt sich noch auf. Romano Guardini hat von seiner Voraussetzung her, dass das Christliche „das natürliche Denken und Sprechen *sprengt*“⁹, den „geschichtlichen Jesus“ der Wissenschaft zurückgewiesen: „Dem wirklichen Jesus Christus ist der Glaube so zugeordnet, wie das Auge der Farbe und das Ohr dem Ton“;

⁵ Ebd., 39.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, Signes, Paris 1960; vor allem die beiden ersten Kapitel: I: Le langage indirect et les voix du silence; II: Sur la phénoménologie du langage, 65–95.

⁷ Romano Guardini, Über das Wesen des Kunstwerks (s. Anm. 4), 47.

⁸ Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Basel 1950.

⁹ Romano Guardini, Das Wesen des Christentums (s. Anm. 1), 10.

liest man am Ende seiner *Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi, Der Herr*: „Dieser Sachverhalt ist wesentlich und bedarf im Grunde keines Beweises – immerhin kann man auf eine bezeichnende Tatsache hinweisen, nämlich auf die völlige Belanglosigkeit jener Jesusgestalt, welche als ‚geschichtlich‘ von der bloßen Wissenschaft zu Tage gefördert wird.“¹⁰ Dieser sehr pointierten „Abhebung“¹¹, die sich auch bei anderen Denkern wie Hans Urs von Balthasar und Josef Ratzinger findet, können wir deshalb nicht folgen, da sie dem im *Stilbegriff selbst angelegten schöpferischen Aspekt* des jesuanischen Beziehungs- und Begegnungsgeschehen widerspricht, so wie ihn die historisch-kritische Exegese sichtbar macht. Das Wesen des Christentums wird nur dann in seiner unglaublichen geschichtlichen Mobilität, Vielfalt und Neuheit ansichtig und einsichtig, wenn man es *zwischen* der „Jesusbewegung“ und der „entstehenden Kirche“ ansiedelt: in diesem für den christlichen Glauben selbst konstitutiven und nie überholten „Übergang“, der sich in einem Prozess neuer *Schriftwerdung* dokumentiert; ein Prozess, dessen Originalität allein mit Hilfe des Stilbegriffs verstanden werden kann. Bei unserer Frage nach dem Wesen des Christentums haben wir es zunächst mit Texten zu tun, können aber gerade im Sinne des oben entwickelten Verständnisses von Stil nicht auf das in diesen Schriften greifbare *Begegnungsgeschehen* verzichten, das am Ursprung ihrer eigenen schöpferischen Ausformung steht.

1 Eine Art und Weise die Welt zu bewohnen

Die Schriftwerdung des entstehenden Christentums hebt sich in der Tat von dem erstaunlichen, im Umfeld religiöser Gründergestalten allerdings bekannten Phänomen ab, dass *Jesus in seiner überaus kurzen Tätigkeit nichts geschrieben hat*. Die Neuigkeit seiner Art und Weise, die Welt zu bewohnen, lässt sich am besten als ein bestimmter Typ von *Beziehung* beschreiben – genauer als *Beziehung* und deren *Wirkung* und *Wirkungsgeschichte*. Mit einem Seitenblick auf E. Benveniste¹² und J. Derrida¹³ kann man auch von einer spezifischen Art von „Gastfreundschaft“ (*philoxenia*) reden; Gastfreundschaft, die sich auf einer ganz elementaren menschlichen Ebene abspielt, ehe man sie, innerhalb des alt- oder intertestamentarischen Interpretationsrahmens, mit Hilfe des theologischen Sprachspiels der „Heiligkeit“ deutet.

1.1 Gastfreundschaft und Heiligkeit

Von Episode zu Episode zeigen die Evangeliumserzählungen, in welcher Distanz der Nazarener zu sich selbst steht: Sollte er einmal von sich selbst reden, dann tut er das, indem er von jemand anderem spricht – dem „Menschensohn“, dem „Sämann“, dem „Hausvater“; die Frage seiner eigenen Identität schiebt er auf und widersetzt sich allen Versuchen, sie voreilig zu beantworten (vgl. Mk 1,40f. usw.). Solche Distanz zu sich selbst ist kein Ausdruck

¹⁰ Romano Guardini, *Der Herr. Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi*, Würzburg 1951, 647 f.

¹¹ Romano Guardini, *Das Wesen des Christentums* (s. Anm. 1), 13.

¹² Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I: Economie, parenté, société*, Paris 1969.

¹³ Jacques Derrida, Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre de l'hospitalité, Paris 1997.

von List oder strategischer Klugheit, sondern Erscheinung der einzigartigen Fähigkeit Jesu, sozusagen als Jünger (Jes 50,4f.), von Jedermann und aus jeder Situation erneut zu „lernen“, wer er selbst ist und was er „kann“ (vgl. z. B. Mk 1,40f.; 5,30; 6,34; 7,29 etc. und par.). So schafft er einen Freiheitsraum und schenkt gleichzeitig denen, die ihm begegnen, allein durch seine Anwesenheit und seine Gegenwart guttuende Nähe. Dieser neue Lebensraum erlaubt denen, die in ihn eintreten, ihre eigene Identität zu entdecken, die bereits in der Tiefe ihrer Existenz verborgen da ist und sich nun plötzlich, in der Begegnung mit dem Mann aus Nazaret, als „Glaubensakt“ artikuliert: Sie schenken nicht nur Jesus „Kredit“, sondern betrachten gleichzeitig das eigene Leben und das des anderen bei aller radikalen Offenheit als „kreditwürdig“. Hat sich solches ereignet – oft dauert es nur einen kurzen Augenblick (*euthus*) –, dann können sie ihre eigenen Wege gehen; das Entscheidende für ihr Leben ist geschehen. Einige bleiben allerdings bei Jesus (Joh 1,35–39) oder werden von ihm in die Nachfolge gerufen (Mk 3,13–19).

Zwei spezifische Kennzeichen ergeben sich aus dieser kurzen Beschreibung der Gastfreundschaft des Nazareners. Sie bestimmen, was man seine „Heiligkeit“ nennen kann und die „Heiligkeit“ derer, die in irgendeiner Weise mit ihm verbunden sind; sie geben dieser ihre ganz spezifische Form: (1) Lernfähigkeit oder Freiheit bzw. Loslassen von sich selbst; und das (2), um für Jedermann da zu sein, hier und jetzt anwesend und gegenwärtig. Von einem dritten Merkmal, dem Rückbezug dieser spezifischen ethischen Gestalt von „Heiligkeit“ auf den „heiligen Gott“ selbst, wird dann später die Rede sein.

Diese „gastfreundliche“ Heiligkeit bildet den „Raum“, wo sich das Fehlen jegli-

chen Schreibens bei Jesus von Nazaret und die neutestamentliche Erfindung einer neuen Art und Weise zu schreiben verbinden. So wie die vielfältigen Begegnungen Jesu mit einzelnen Menschen, Gruppen oder mit der Menge erzählt werden, sind sie tatsächlich undenkbar ohne seine Gegenwart oder Anwesenheit, *hic et nunc*, auf Rufweite oder in der Distanz eines Blickwechsels. Jedes Mal erweisen sich diese Begegnungen für den Nazarener und für die, deren Weg er kreuzt, als entscheidend und somit als „endgültig“, so dass jede dieser Episoden die letzte der Erzählung sein könnte. Das Fehlen jeglicher Schreibtätigkeit bei Jesus ist somit der Ausdruck dafür, dass er in der überaus kurzen Zeit öffentlicher Tätigkeit seiner gegenwärtigen Anwesenheit an der Seite des Anderen absolute Priorität gibt; Ausdruck auch seiner absoluten Freiheit und Distanz sich selbst gegenüber. Denn ohne einer ausdrücklichen Kritik zu verfallen – wir wissen nichts von solcher Kritik –, kann die Schreibtätigkeit tatsächlich zu einem tödlichen Schirm werden und zu einer subtilen Art und Weise, sich selbst zu verewigen oder „sich selbst zu empfehlen“, im Sinne der von Paulus im zweiten Korintherbrief stigmatisierten „Empfehlungsschreiben“, vor deren negativer Folie er sein eigenes Briefschreiben abhebt (2 Kor 3,1; 5,12; 10,12.16 usw.). Wenn Jesus die Frage nach seiner Identität aufschiebt und jeweils vor den Auswirkungen seiner Gegenwart und Anwesenheit zurücktritt und sich zurückzieht, dann öffnet er einen immer weiteren und tieferen Raum, wo andere ihn benennen und „identifizieren“ und sich gerade so selbst in ihrer eigenen Einzigkeit „identifizieren“ können; Lebensraum schließlich, in dem die „geheimnisvolle“ Identität des Nazareners sozusagen in sie „übergehen“ und in ihnen Gestalt annehmen kann.

Diese Fruchtbarkeit neuer Art, die sich in keinerlei Tradierungsstrategie einfangen lässt und trotzdem immer wirksamer wird, sowie das Fehlen jeder schriftstellerischen Tätigkeit – paradoxes Zeichen solcher Art von Fruchtbarkeit –, machen eine neue Art und Weise des Schreibens möglich; ein Schreiben, das die soeben stigmatisierte Zweideutigkeit überwindet und ganz auf eine dem jesuanischen Vorbild folgende „apostolische“ Gegenwart oder Anwesenheit (*parousia*) bezogen bleibt.

Von Seiten der ersten Christen setzt diese neue Form des Schreibens eine „Einsicht“ voraus, die der Existenzweise dessen vollkommen angemessen ist, der ihnen nichts hinterlassen hat, es sei denn sein eigenes Leben. Auf welchen Ursprung auch immer diese „Einsicht“ zurückgehen mag, wir müssen uns zunächst fragen, *wie sie spezifiziert werden kann*, angesichts der *tatsächlich* von den frühchristlichen Gemeinschaften geschaffenen Textsorten. Genau an dieser Stelle erhält aber der Stilbegriff seine heuristische Funktion: „es bedurfte“ in der Tat eines besonders „feinen“ Sinnes – Pascal spricht vom „esprit de finesse“ –, um die „gastfreundliche Heiligkeit“ Jesu wahrzunehmen. Man könnte sich bezüglich dieses „stilistischen Sinnes“ auf „den Herrn“ von Guardini berufen: „Dem wirklichen Jesus Christus ist der Glaube so zugeordnet, wie das Auge der Farbe und das Ohr dem Ton“¹⁴, lasen wir bei ihm. Allerdings wird dann die aktive, schöpferische Seite dieses Sinnes unterschlagen, die erst in der Spannung zwischen dem historischen Jesus und der Schriftwerdung des in der „apostolischen“ Missions- und Gastfreundschaft entstehenden Christentums deutlich wird. Wenn Merleau-Ponty *einer-*

seits darauf verweist, dass ein Kunstwerk „seine eigene Kohärenz in sich selbst trägt und so die Bedingungen ausdrückt, unter denen es angenommen und anerkannt werden will“, und *andererseits* vom Empfänger des Werkes verlangt, dass er sich auf den schöpferischen Vorgang der künstlerischen Formgebung selbst einlässt, dann liefert er das Modell, mit dessen Hilfe der stilistische Sinn der Urgemeinde gedacht werden kann.¹⁵ Man findet einen ähnlichen Gedanken in Guardinis Schrift *Über das Wesen des Kunstwerks*, aber nirgends im Zusammenhang mit dem Begegnungsgeschehen zwischen Jesus und seinen Jüngerinnen und Jüngern.

Um diesen ersten noch globalen Zugang zu einem stilistischen Verständnis des Christentums und die theologischen Gründe, die einen solchen Zugang notwendig machen, weiter zu präzisieren, greife ich nun auf die beiden anderen der drei zu Anfang erläuterten Aspekte des Stilbegriffs zurück.

1.2 Ein messianischer Stil

Der erste Aspekt betrifft die *Singularität* eines Werkes oder die *einzigartige* Gestaltungskraft seines Autors. Er ist in unserem Zusammenhang heuristisch auf die *Einzigkeit* der Existenzweise Jesu von Nazaret zu beziehen. Die Freiheit oder Distanz Jesu sich selbst gegenüber und seine Lernfähigkeit sind keineswegs Ausdruck von Schwäche, sondern Zeichen von „Autorität“ (*exousia*) und „Kraft“ (*dynamis*), die ihren Ursprung in seiner Einheit mit sich selbst haben: seine Gegenwart strahlt aus, weil bei ihm Gedanken, Worte und Werke vollkommen übereinstimmen und

¹⁴ Vgl. weiter oben Anm. 10.

¹⁵ Vgl. weiter oben, Anm. 6.

die „Einfachheit“ oder „Einfalt“ (Bergpredigt) seines Daseins sichtbar machen. Seine Ausstrahlung blendet jedoch niemanden; sie macht sich eher diskret und nimmt sich zurück zu Gunsten von Jedermann; so erweckt und offenbart sie im Anderen die gleiche „elementare“ Grundgegebenheit des Lebens, die man auch „Glauben“ nennt – Glauben, dessen Ursprung Jesus niemals für sich selbst in Anspruch nimmt. Solche Art von Gastfreundschaft erfährt nun der Glaubenssinn deshalb als *einzigartig*, weil der Nazarener sie bis zum Ende durchhält und gerade in dem Moment ihre paradoxe Gestalt sichtbar macht, wo Unverständnis und Gewalt sein eigenes ethisches Verhalten – Abwesenheit von Lüge oder Übereinstimmung mit sich selbst – bedrohen.

Die messianisch-christliche Interpretation der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu versucht diese menschliche Grundgegebenheit verständlich zu machen, indem sie diese in den innerjüdischen Interpretationskonflikt hineinstellt, der zum gewaltsamen Tod des Nazareners führte und auch nach seinem Tod weiter bestehen bleibt. Um diesen entscheidenden Punkt verständlich zu machen, muss man davon ausgehen, dass in mehreren nach dem Exil entstandenen Traditionen das Kommen des Messias durch das tatsächliche Aufbrechen der „messianischen Zeit“ legitimiert wird. Jesus weist alle Legitimationsforderungen zurück, da sie im Widerspruch zur Gastfreundschaft und ihrer spezifischen Wahrnehmungsfähigkeit – dem Vertrauensvorschuss des Glaubens – stehen; allerdings wirkt er, in der synoptischen Perspektive, „Machttagen“ (*dynameis*) und setzt, in der Sprache des Johannes, „Zeichen“ (*sêmeia*) oder erfüllt „Werke“ (*erga*). Die Heilung der Blinden nimmt hier eine besondere Stellung ein; sicher deshalb, weil

die Wahrnehmung von Heiligkeit in dem, was sich hier und jetzt ereignet, nicht von vorneherein garantiert ist, sondern auf Seiten des Wahrnehmenden und in ihm die Entdeckung der gleichen „Möglichkeit“ von Heiligkeit voraussetzt; eine Möglichkeit, die seiner unveräußerlichen Freiheit übergeben ist.

Jedoch ist diese Möglichkeit „übermäßig“ oder „ohne Maß“. Es gibt keinen Maßstab, kein Gesetz, das ein Subjekt davon befreien könnte, in sich und für sich an der unendlich beweglichen Grenze zwischen dem, was für es jeweils „nach Maß“ zu sein scheint, und dem, was sich als „maßlos“ darstellt, zu leiden und zu arbeiten. Kein Vergleich kann ihm hier helfen; es würde seinen Blick von dem abwenden, was es nur selbst erfahren und entscheiden kann, hier und jetzt, und d. h. in dem Augenblick, wo sich das, was „übermäßig“ ist, sich als „nach Maß“ oder auf „*sein* Maß zugeschnitten“ zeigt. Die Antithesen der Bergpredigt bieten hier sprechende Beispiele.

Wie aber dann die messianische Heiligkeit Jesu von Irrsinn oder Wahnsinn unterscheiden, die ja gerade kein „Maß“ kennen? Dies ist die entscheidende Schwierigkeit, der sich die Umwelt Jesu und die neutestamentlichen Gemeinden ausgesetzt sehen. Das Johannesevangelium bringt die ganze Spannweite möglicher Interpretationen: es erinnert an die beiden bereits von Markus registrierten, religiösen und profanen Deutungen – „Er ist von einem bösen Geist besessen! Er ist verrückt!“ (Joh 10,20) – und fügt auf der einen Seite das Motiv der „Gotteslästerung“ hinzu und auf der anderen das der „Anmaßung“ (8,52) und das des „Selbstmordes“ (8,22). Allerdings hat Johannes seinem Leser bereits am Anfang seiner Erzählung einen biblischen Interpretationsschlüssel für das „ex-

treme“ Verhalten Jesu gegeben: „Der *Eifer* für dein Haus wird mich verzehren (Luther: fressen)“ (Joh 2,17; Ps 69,10). Paulus nimmt den Vorwurf der „Torheit“ an (1 Kor 1,18), fokussiert ihn allerdings, in einer erstaunlichen Entgrenzung, auf die „Sprache des Kreuzes“, wie sie sich in der „Torheit der Predigt“ zeigt.

Der stilistische Zugang zum Wesen des Christentums wird dort theologisch notwendig, wo die Verwirrung, die in der Ähnlichkeit zwischen Irrsinn und Heiligkeit ihr Extrem erreicht, scheinbar nur noch den Ausweg lässt, die Entscheidung des Interpretationskonflikts von Gott selbst und seiner „Offenbarung“ zu erwarten. Paulus selbst hört allerdings nicht auf, an die elementare Intelligenz oder das „Gewissen“ (Röm 2,14 f) seiner Leser zu appellieren; und die Evangelien erzählen das Aufbrechen der „messianischen Zeit“ im Vertrauen auf Jedermanns Wahrnehmungsfähigkeit. Der christliche Lebensstil kann somit als „weisheitlicher Feinsinn“ (*finesse*) oder als weisheitlicher Scharfsinn verstanden werden, ein „Sinn“, der in der radikal offenen Gastfreundschaft Jesu – in seiner kommunikativen Heiligkeit – entsteht und diese gleichzeitig ermöglicht: „Wir haben für euch auf der Flöte gespielt und ihr habt nicht getanzt; wir haben die Totenklage angestimmt und ihr habt nicht geweint. [...] Und doch hat die Weisheit durch alle ihre Kinder Recht bekommen.“ (Lk 7,32.35) Dieser stilistische Scharfsinn, den die Schrift mit der Weisheit identifiziert, besteht in der Fähigkeit, in dem, was gehört und gesehen wird, *die unsichtbare und unhörbare Übereinstimmung des jeweiligen Menschen mit sich selbst* zu hören und zu sehen: geheimnisvolle Übereinstimmung, Einheit oder Einfalt, die seine Einzigkeit begründet.

1.3 Ein eschatologischer Stil

Der letzte der drei zu Anfang erläuterten Aspekte des Stilbegriffs – „Art und Weise die Welt zu bewohnen“ – wird einschlägig und theologisch notwendig, wenn man den „entscheidenden“ und „endgültigen“ Charakter der Begegnungen mit Jesus von Nazaret ins Auge fasst. Wir qualifizieren diesen Aspekt als „eschatologisch“, da er uns mit Geburt und Tod konfrontiert und uns gleichzeitig die Totalität der Geschichte, ihre letzten Wurzeln und Energiequellen, eröffnet und uns so die Dimension der Höhe (nach der Weite und Tiefe) im gastfreundlichen Lebensraum des Messias ausmessen und die „Stimme“ Gottes hören lässt.

Geboren werden und sterben ist „das“ universale und wohl paradoxeste aller Phänomene; deshalb divergieren seine kulturellen Interpretationen wesentlich. In biblischer Perspektive steht nicht nur der Tod mit dem Leben im Streit, sondern Tod *und* Lüge bekämpfen das Leben; beide – Tod *und* Lüge – sind unentwirrbar miteinander verknüpft. Gleich zu Beginn der Genesis, im sogenannten zweiten Schöpfungsbericht (Gen 2,4b–3,24), wird diese Verwirrung vom Erzähler als die elementarste aller weltlichen Unordnungen diagnostiziert. Die „Macht“, die der Tod über das Leben ausübt, ist in Wirklichkeit nur künstlich: der Tod bekommt sie nur, indem er dem Menschen einflüstert, die seiner Existenz anhaftenden wesentlichen Grenzen mit einem im Leben verborgenen „Neid“ zu verwechseln; er provoziert ihn so, in einen unerbittlichen Kampf um das einzutreten, was er für sein Recht hält, fast immer zum Nachteil des Anderen. Der Bund zwischen der menschlichen Gewalt und dieser Art existenzialer *Blindheit* steht unter dem Zeichen eines von der Schrift als

radikalste Lüge kritisierten grundsätzlich neidischen Lebens, das sich in der Erscheinung des Todes „als dem letzten Feind“ (1 Kor 15,25–27) zeige. Der Messias entwaffnet ihn, indem er eine gute Neuigkeit *hören* lässt, die Neuigkeit radikaler und immer neuer Güte.

Verstehen, was man hört, das setzt hier voraus, dass man ohne Zögern den Ursprung dieser *gehörten* „Glückszusage“ identifiziert – „Gott“ als *Abba*-Vater – und gleichzeitig wahrnimmt, aus welchem Grund diese Stimme göttlichen Ursprungs ist. Die gehörte „Glückszusage“ befreit uns in der Tat von dem unterschweligen Verdacht, wir seien die Opfer eines uns grundsätzlich mit Neid begegnenden Lebens. Sie entwaffnet den Tod als letzten Feind und macht ihn zum Boten, der Jedermann vom unvergleichlichen Preis seiner Existenz zu überzeugen vermag: Wenn er nur *ein* Leben hat, dann ist dieses „Ein für allemal“ die Garantie seiner Einzigkeit. Allein ein radikal guter Ursprung – Gott „Vater“ in diesem Sinne – kann das Gewicht dieser Neuigkeit radikaler Güte tragen. Wer sie hört, der vernimmt plötzlich (*euthus*) die *einzige* Neuigkeit, die sein eigenes Existieren zwischen Geburt und Tod *und* – *in wesentlicher Verbindung dazu* – das Existieren des Anderen bedeuten; *gleichzeitig* verwandeln sich dann auch der Pakt zwischen den Generationen und das Verhältnis zur Welt in ein Erbschaftsverhältnis. Eine *Differenz* öffnet sich hier, mitten in unserer „inkarnierten“ – Fleisch werdenden – Existenz; eine Differenz, die wir in einer Konversion oder Umwendung überschreiten können. In der Tat ist die einzigartige Existenz eines jeden Menschen jeweils neu; *sie* freilich als solche wahrnehmen – als *Neuigkeit* und *radikal gute* Neuigkeit –, dazu „bedarf es“ einer Stimme, die solches *hören* lässt und sichtbar macht; dann vor al-

lem, wenn diese eigentlich elementare Evidenz nicht mehr oder nicht mehr unmittelbar zugänglich ist. Genau dies ist es, was dem Evangelium *Gottes* gelingt.

Allerdings muss die Verkündigung eines solchen Evangeliums, in einer Situation existenzialer Unwahrheit oder Lüge, ganz glaubwürdig sein. Wir begegnen hier noch einmal dem *stilistischen Prinzip der Konkordanz von Inhalt und Form*. Diese Forderung betrifft zunächst den „Evangelisten“ selbst bzw. den Messias als Verkünder des Evangeliums Gottes; dessen Glaubwürdigkeit impliziert jedoch sein Wissen darum, dass die Überzeugung seines jeweiligen Gegenübers nur *in diesem selbst* entstehen und wachsen kann: „Meine Tochter, mein Sohn, dein Glaube hat Dich gerettet!“ Die Gastfreundschaft Jesu von Nazaret ist der Art, dass sie *in denen*, die sich bei ihm einfinden, eine Grundhaltung erzeugt und offenbart; eine Grundhaltung, die ich zunächst mit *ethischen* Kategorien beschrieben habe: Abwesenheit von Lüge oder Übereinstimmung mit sich selbst; eine Grundhaltung, die allerdings – das habe ich ebenfalls zu zeigen versucht – eine letzte „übermäßige Möglichkeit“ *theologaler Art* in sich birgt: die Verwandlung des eigenen Verhältnisses zum Tod, Verwandlung, die sich dank dessen, was der Gast in sich selbst hört und vernimmt, in dieser bestimmten Situation als „menschennmöglich“ erweist. Das Hören der „Glückszusage“ im Munde Jesu oder seiner Zeugen bedeutet dann einen wirklichen Sieg über die Lüge; was der französische Terminus „*con-viction*“ (von „*victoire*“ = Sieg) mitschwingen lässt, während das deutsche Wort „Über-Zeugung“ den relationalen Aspekt des Übergangs eines Zeugnisses *von einem zum anderen* mitdeutlich macht: eigene „Überzeugung“ ist nur dort gegeben, wo die „Glückszusage“ gleichzei-

tig von außen *und* von innen kommt: der Hörer muss sie sich selbst zusagen hören, aus der Tiefe des eigenen Selbst kommend, um von ihr überzeugt zu sein.

Unsere phänomenologischen Beobachtungen zum messianischen und eschatologischen Profil der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu haben uns schrittweise zum letzten theologischen Grund eines stilistischen Zugangs zum Christentum geführt. Wenn sich die messianische Eschatologie Jesu in der Heilung von Blindheit und Taubheit und im Sieg über Gewalt und Tod zeigt, wie dann verhindern, dass diese Gestalt unerhörter Neuheit in erneute Gewalt ausartet? Wie ein solches „Ende“ innerhalb einer Menschheitsgeschichte wahrnehmen und verstehen, die weiterhin unter den furchtbaren Folgen messianischer Weltanschauungen leidet?

2 Ein neues Verhältnis zur Geschichte

Damit sind wir bei einem zweiten, mehr reflexiven Gedankenschritt angelangt, bei dem wir uns allerdings mit der Zeitdiagnose von Romano Guardini auseinanderzusetzen müssen. Zu Anfang wurde bereits auf das postmoderne Bewusstsein des radikalen Perspektivismus und die mit dem Stilbegriff selbst verbundene Pluralität der Lebensweisen als unser Zeitzeichen hingewiesen. Wie wirkt sich dieser Pluralismus auf das Verständnis des Christlichen aus? Welches Licht wirft umgekehrt unser stilistischer Zugang zum Wesen des Christentums auf unsere Zeitdiagnose? Und wie kann die Schrift oder Bibel als stilistischer „Kanon“ einer schöpferischen Präsenz des Christentums in der Welt dienen?

2.1 Das Christentum inmitten einer Vielfalt von Lebensstilen

Guardinis Zeitdiagnose in seiner Schrift über *Das Ende der Neuzeit* lässt sich in folgendem beeindruckenden Zitat zusammenfassen: „Mit alledem hat die konstitutive Gefahr, die in der Freiheit liegt, eine dringliche Form angenommen. Wissenschaft und Technik haben die Energien der Natur wie des Menschen selbst derart zur Verfügung gestellt, dass Zerstörungen schlechthin unabsehbaren Ausmaßes, akute wie chronische eintreten können. Mit genauestem Recht kann man sagen, dass von jetzt an (1950) ein *neuer Abschnitt der Geschichte* beginnt. Von jetzt an und für immer wird der Mensch am Rand einer sein ganzes Dasein betreffenden, immer stärker anwachsenden Gefahr leben.“¹⁶ Dies ist angesichts der bereits sichtbaren ökologischen Katastrophe und der drohenden liberalen Eugenik eine weitsichtige Prognose.

Allerdings muss schon zurückgefragt werden, ob die Wesensbestimmung des Christentums, die diesem Orientierungsversuch entsprechen soll, den „Kairos“ unserer Epoche wahrgenommen hat. Guardini widersetzt sich vor allem der „Unredlichkeit“, mit der die Neuzeit das Christentum beerbt hat und seine Grundwerte ohne ihre Verknüpfung an Offenbarung für sich beansprucht. Diese historische Diagnose führt ihn zu der scharfen Abgrenzung zwischen christlicher und nicht-christlicher Existenz, die ich bereits zu Beginn angesprochen habe: „Je entschiedener der Nicht-Glaubende seine Absage an die Offenbarung vollzieht und je konsequenter er sie praktisch durchführt, desto deutlicher wird daran, was das Christliche ist.

¹⁶ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (s. Anm. 8), 94f.

Der Nicht-Glaubende muss aus dem Nebel der Säkularisation heraus. Er muss das Nutznießertum aufgeben, welches die Offenbarung verneint, sich aber die von ihr entwickelten Werte und Kräfte angeeignet hat. Er muss das Dasein ohne Christus und ohne den durch Ihn offenbarten Gott ehrlich vollziehen und erfahren, was das heißt.¹⁷

Genau an dieser Stelle trennen sich die Wege; Guardinis Diagnose verschweigt meiner Ansicht nach das „Umsonst“ (*gratuité*) in der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu: seine Verkündigung der Neuigkeit radikaler und immer neuer Güte geschieht *für alle und umsonst*, ohne *unbedingt* eine Stellungnahme zur Identität des Verkündigers zu verlangen. Dieses „Umsonst“ ist das entscheidende Paradox, das gleichzeitig die Glaubwürdigkeit und die Machtlosigkeit seines Dienstes am Leben sichtbar macht. Damit erscheint aber der postmoderne Pluralismus in einem neuen Interpretationsrahmen. Die bloße Unterscheidung zwischen christlicher und nicht-christlicher Existenz greift deshalb zu kurz, weil der Andere nicht nur Nicht-Christ ist, sondern als Anderer ein „Glaubender“, im Sinne des oben bereits kurz angesprochenen elementaren Vertrauensvorschlusses: es handelt sich um einen zum Leben notwendigen Akt, der aber nie endgültig vorliegt, sondern bei bestimmten Gelegenheiten und Ereignissen neu, ja ganz neu aktiviert werden muss; es sind immer Andere, die diesen Akt in uns erzeugen, ohne allerdings diesen Lebensakt an unserer Stelle setzen zu können: „*Meine Tochter, mein Sohn, Dein Glaube hat Dich gerettet*“, lautet der Zuspruch Jesu. Nichts in den Texten deutet darauf hin, dass die in der Begegnung mit dem Nazarener zu solchem

Glauben kommenden Menschen der Gruppe der Jünger und Jüngerinnen zugesellt werden müssen. Es scheint eher so zu sein, dass diese Sympathisanten eine eigene Kategorie bilden, mit der sich „Jedermann“ identifizieren kann, ob er nun Jünger Jesu wird oder nicht. Allerdings zeigt sich diese äußerst respektvolle Differenzierung im Glaubensbegriff selbst erst innerhalb unseres Pluralismus, dessen Gewaltpotenzial hier keineswegs gelehnet wird, dessen Friedensaspiration in der Welt und mit dem Kosmos allerdings nur in der stilistischen Deutung christlicher Existenz als gastfreundlicher Heiligkeit ganz ernst genommen werden kann.

Hinter dieser Deutung steht dann auch ein anderer Offenbarungsbegriff als der Guardinis; ein Begriff, der bei ihm mit seiner Kritik an der Neuzeit verbunden bleibt. Wenn unsere nicht-christlichen Gesellschaften ihre Schulden gegenüber der christlichen Tradition nicht anerkennen, dann ist das nicht unbedingt „unredlich“ (wie Guardini sagt), sondern weist vielleicht auf Gott selbst hin, dessen Unsichtbarkeit oder Schweigen sozusagen die Kehrseite aktueller Freiheit und Autonomie ist. Dieses „Umsonst“ ist jedenfalls in dem von Karl Rahner geprägten und vom Zweiten Vatikanum rezipierten Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ impliziert; ein Begriff, den man heute bis hin in den zum Leben notwendigen anthropologischen „Glauben“ verlängern muss. In Jedermann bricht nämlich, wie soeben gezeigt wurde, eine mit Geburt und Tod gegebene Grunddifferenz auf: seine mit den Mitmenschen, mit der Geschichte und dem All verstrickte Existenz ist – im Sinne der Moderne – autonom; sie ist „umsonst“ als „Gabe“ empfangen und als Neuigkeit, ja radikal gute

¹⁷ Ebd., 108.

Neuigkeit, ein Ereignis freier „Überzeugung“, das eine Zäsur setzt und das eigene Leben und alles andere neu sehen und hören lässt; eine Metamorphose hat sich ereignet: „Das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden“ (2 Kor 5,17). Auch wenn dies erst im Raum der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu so verkündet wird, so ist doch die Erfahrung einer Wende vom Alten zum Neuen hin Jedermann zugänglich und in einer mehr oder weniger sichtbaren Dankbarkeit greifbar, ohne dass diese in Nachfolge und Gottesanbetung mündet.

Gerade diese Grundausrichtung christlicher Existenz auf den Lebensglauben eines jeden Menschen und die Wahrnehmung der „eschatologischen“ Struktur allen Lebens in seiner geschichtlichen Autonomie ist aber der entscheidende und letzte theologische Grund eines stilistischen Zugangs zum Christentum. Jeder andere Zugang läuft heute Gefahr, dieses im Christentum anvisierte Ereignis des Glaubens entweder zu objektivieren, schlimmer noch zu ideologisieren oder aber in ein exotisches Phänomen zu verwandeln; Interpretationen, die das Wesentliche christlicher Tradition auf dem Weltmarkt der unendlich vielen Lebensformen verschwinden ließen. Der stilistische Zugang erlaubt es, sowohl die absolute Singularität des eschatologischen Ereignisses wie auch seine Gegenwart in einer offenen Geschichte zusammenzuhalten; und dies in einer erstaunlichen *Variabilität* von Gestalten, die sich jedem Versuch, sie auf ein einziges Merkmal zu reduzieren, widersetzt, ohne allerdings ihr gemeinsames und zugleich je einzigartiges Profil zu verlieren.

2.2 Die Autonomie der Geschichte oder die Ablösung von „göttlichen Büchern“ und „exemplarischen Vergangenheiten“

Dieser ganz spezifische christusbezogene eschatologische Messianismus wirft nun umgekehrt ein neues Licht auf unsere Zeit. Ohne die großen Errungenschaften der Neuzeit zu vergessen, ohne aber auch die Schwierigkeiten zu leugnen, diese weiterhin konkret und lebendig zu halten und die negativen Folgen der Emanzipation zu meistern, unterscheidet er sich sehr deutlich von allen zerstörerischen Messianismen und versucht gleichzeitig in unserer radikal offenen, sozusagen horizontlos gewordenen Geschichte Zukunft zu ermöglichen und sich so der im radikalen Pluralismus verborgenen Gefahr reiner Beliebigkeit zu widersetzen.

Zunächst erscheint dann diese Horizontlosigkeit in neuem Licht. Gardini integriert an dieser Stelle den Begriff der „Masse“¹⁸ und erwähnt fast beiläufig auch den „Expressionismus“ und den „Realismus“, ohne jedoch bei diesen von ihm eher als Mode betrachteten Stilen Verstehenshilfe bei seiner eigenen Diagnose zu suchen. Nur wenige Jahre vorher – 1946 – kam Erich Auerbach in seinem monumentalen Werk *„Mimesis“* über *Die dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*¹⁹ zu einem ähnlichen Ergebnis, was „das Elementare und Gemeinsame der Menschen“ und die Bedeutung des „täglichen Lebens“ betrifft. Allerdings zeigt seine Theorie des Abendlandes, wie der Realismus der Bibel die antike und klassische Lehre von den stilistischen Höhenlagen umstürzt; eine „Lehre, nach der

¹⁸ Ebd., 64–69.

¹⁹ Erich Auerbach, *Mimesis. Die dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen–Basel 1946.

die tägliche und praktische Wirklichkeit nur im Rahmen einer niederen oder mittleren Stilart, das heißt entweder als grotesk komisch oder als angenehme, leichte, bunte und elegante Unterhaltung²⁰ erscheinen kann. Auerbach unterschied zwischen zwei Arten von Realismus und Umstürzung der antiken und klassischen ästhetischen Theorie: dem modernen Realismus, der seit Beginn des 19. Jahrhunderts mit Balzac und Stendal sich seinen Weg sucht, und der antiken christlichen Darstellung der Wirklichkeit. Obwohl beide Konzeptionen eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufweisen, vor allem ihr Interesse am elementaren alltäglichen Leben, unterscheiden sie sich doch in einem wesentlichen Punkt, und zwar der „figuralen Wirklichkeitsanschauung“ des antiken und mittelalterlichen Christentums. Diese „typologische“ Konzeption der Wirklichkeit, die auf die Apokalyptik und die Weisheitsliteratur zurückgeht, setzt den Gedanken des „göttlichen Buches“ der Schöpfung und der Geschichte voraus, das zu einem bestimmten Zeitpunkt, in „exemplarisch“ bleibender Vergangenheit (*in illo tempore*) geöffnet und in „heiliger Schrift“ dokumentiert und zugänglich gemacht wurde.

Genau diese absoluten Bezugspunkte einer in die Schöpfung eingeschriebenen Naturordnung und deren endgültiger Entzifferung in einer exemplarischen Vergangenheit sind im Laufe der Moderne abhandengekommen. Der Realismus des grauen Alltags ist an die Stelle getreten; aber auch die unglaublichen Differenzierungsprozesse, die das Verschwinden eines gemeinsamen Horizontes verursacht haben. Die immer stärkere Aufgliederung und Spezialisierung der Gesellschafts- und Vernunftbereiche – die Stilistik ist bereits seit

Baumgarten einer dieser Spezialbereiche – und der heutige weltanschauliche Pluralismus machen die innere Einheit menschlichen Daseins immer problematischer und schüren die Gewalt zwischen den Zivilisationen. Wenn die entscheidende Herausforderung unserer post-modernen Welt deren *Einheit oder Befriedung* ist, dann lautet die entscheidende Frage, mit *welchen geistigen und geistlichen Voraussetzungen wir diesen Prozess angehen können*.

Genau an diesem Punkt bekommt ein als Lebensstil verstandenes Christentum seine entscheidende zukunftssträchtige Bedeutung; allerdings muss es dann sein nach Auerbach in der Schrift selbst angelegtes „realistisches“ Interesse für den Alltag des Menschen aktivieren und sein ungeklärtes und weithin dogmatisch verhärtetes Verhältnis zu einer in der Natur lesbaren Ordnung und deren endgültiger Deutung in einem exemplarischer Vergangenheit angehörenden Buch aufbrechen.

2.3 Die Heilige Schrift: Kanon schöpferischer Präsenz des Christentums in der Welt

Damit kommen wir am Ende unseres zweiten Denkschritts wieder zum Beginn zurück: dem „Übergang“ von der gastfreundlichen Heiligkeit Jesu zu dem in der Schriftwerdung greifbaren Entstehen der Kirche. Die anfänglich gestellte Frage nach dem Wesen des Christentums kann in einer postmetaphysischen und pluralistischen Gesellschaft nur dann beantwortet werden, wenn man die Bibel sowohl als „Klassiker“ europäischer Kultur wie auch als Heilige Schrift einer sich ständig erneuernden Kirche liest. In zwei Punkten wollen wir diese abschließende These zusammenfassen:

²⁰ Ebd., 515 f.

1) Der stilistische Zugang hat das grundsätzliche Interesse Jesu am Lebensglauben des Anderen deutlich gemacht; ein Interesse, das sich heute im dankbaren Loslassen der Kirche von der Schrift als dem ihr allein gehörenden Buch zeigen könnte. Die vielfältigen von der Moderne geschaffenen kulturellen, anthropologischen und historischen Hermeneutiken wurzeln alle in der vom Text selbst getragenen Verheißung, den jeweiligen „Glauben“ an den Sinn des eigenen Daseins erwecken zu können. Zwar bleibt dieser elementare „Glaube“ in der „figuralen Wirklichkeitsanschauung“ des antiken und mittelalterlichen Christentums und in der ihr entsprechenden typologischen und exemplarischen Interpretationspraxis weitgehend verborgen. Aber die kritische Exegese hat uns gezeigt, dass das Neue Testament zur Typologie, vor allem in der Johannesapokalypse, einen „reflexiven“ Bezug hat. Gerade weil die Schriftwerdung aufgrund der eschatologischen Form jesuanischer Gastfreundschaft kein selbstverständlicher Prozess ist, sondern selbst kritisch verläuft – man denke an die paulinische Kritik der „Empfehlungsschreiben“ –, kann der Bezugspunkt der literarischen Tätigkeit, der „Glaube“ des Andern, mehr noch der unermüdliche Versuch, den Anderen in den schöpferischen Vorgang des Schreibens selbst mit einzubeziehen, in den Blick kommen. Ehe überhaupt von Schriftinspiration die Frage ist, muss diese „inspirierende“, „humanisierende“ und „schöpferische“ Funktion der Bibel in der europäischen Kultur bis heute ernst genommen werden.

2) Als Heilige Schrift der Kirche stellt der Text seine Leser und Hörer zunächst in den spezifischen Lebensraum jesuanischer

Gastfreundschaft und konfrontiert sie mit der einzigartigen Heiligkeit Christi. Er erweckt in ihnen den bereits erwähnten, der Weisheit und dem Geist zuzusprechenden stilistischen Scharfsinn, lädt sie fortwährend und immer wieder erneut zur Nachfolge ein und führt sie in der Doxologie zu einem letzten Loslassen von sich selbst, in dem „Gott“ selbst als Ursprung der in der Geschichte sich verwirklichenden Heiligkeit bekannt wird. Allerdings nimmt der Jesus Nachfolgende dieses Bekenntnis nur dann ganz ernst, wenn er sich selbst als Akteur *seiner* Art von Gastfreundschaft versteht und sich für den in Jedermann verborgenen elementaren „Glaubenssinn“ einsetzt. Allein ein so gearteter Lebensstil, der die Verwandlung des eigenen Verhältnisses zum Tod impliziert, kann zu einem dauerhaften Pakt zwischen den Generationen führen und in ein Verhältnis zu Erde und Welt eintreten, in dem sich alle als Erben und Gäste verstehen. Dann erweist er sich jedoch gerade in seiner den kirchlichen Raum überschreitenden und auf vielfältige und anonyme Weise in der ganzen Menschheit existierenden Form als sowohl lebensnotwendig wie auch als immer wieder neues Wunder.

Romano Guardini prophezeite 1950 in seiner Schrift *Das Ende der Neuzeit*: „Der Kulturbesitz der Kirche wird sich dem allgemeinen Zerfall des Überlieferten nicht entziehen können, und wo er noch fort-dauert, wird er von vielen Problemen erschüttert sein. Was aber das Dogma angeht, so liegt es zwar in seinem Wesen, jede Zeitwende zu überdauern, da es ja im Überzeitlichen begründet ist; doch darf man vermuten, an ihm werde der Charakter der Lebensweisung besonders deutlich empfunden werden.“²¹ Das Zweite Va-

²¹ Romano Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (s. Anm. 8), 113.

tikanum hat diese Prognose ernst genommen, indem es den dogmatischen Bestand des Katholizismus in das von der Heiligen Schrift vorgegebene pastorale, sowohl ökumenisch wie kontextuell zu bestimmende *Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt* gestellt hat. Mein eigener Versuch, mich dem Wesen des Christentums

mit Hilfe des *Stilbegriffs* zu nähern, ist dieser Tradition verpflichtet.

Der Autor: *Christoph Theobald SJ* ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an den „Facultés jésuites de Paris“ (Centre Sèvres).

Migration und Kirche

TOBIAS KESSLER

Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen?

Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken

Tobias Kessler untersucht anhand sozialologischer und theologischer Einsichten das Verhältnis zwischen zugewanderten und einheimischen Katholikinnen und Katholiken in der deutschen Partikularkirche.

Weltkirche und Mission, Band 9
432 S., kart., ISBN 978-3-7917-2446-1
€ (D) 49,95 / € (A) 51,40 / auch als eBook



Verlag Friedrich Pustet



www.verlag-pustet.de