



zur debatte

5/2010

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



8

Prof. Dr. Thomas Raff berichtet über die Apokalypse in der Bildenden Kunst

10

Die Bedeutung alttestamentlicher Texte für die Apokalypse belegt Prof. Dr. Beate Kowalski

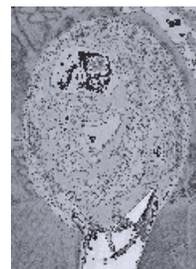


23

Dr. Christoph Bartscherer beleuchtet Endzeitvisionen bei Dürrenmatt, Grass und Cordy

26

Ist die Apokalypse ein Wort Gottes für unsere Zeit?, fragt Prof. Dr. Franz Annen



29

Prof. Dr. Freimut Löser befasst sich mit dem deutschen Werk Meister Eckharts

31

Meister Eckhart als Ordensmann ist das Thema von Prof. Dr. Walter Senner OP



33

Dr. Irmgard Kampmann schreibt über Meister Eckhart und die Frauen

43

Das Freiheitsmotiv bei Meister Eckhart analysiert Prof. Dr. Dietmar Mieth



Die Offenbarung des Johannes

Ein österliches Trostbuch



Foto: akg-images

Dieses Fresko von Luca Signorelli aus dem Apokalypse-Zyklus im Dom von

Orvieto zeigt „Die Himmelfahrt der Erlösten“.

Apokalypse – der Ausdruck steht meist für Schrecken, Terror, Vernichtung. Kaum ein Bericht über Katastrophen oder Anschläge kommt ohne dieses unheimliche Wort aus. Dabei meint Apokalypse eigentlich Offenbarung. Und so eine Offenbarung schenkt uns das letzte Buch des Neuen Testaments, die „Apokalypse des Johannes“. Doch auch gläubige Men-

schen stehen dem schwer verständlichen Text oft hilflos gegenüber. Die Biblischen Tage – sie wurden von der Akademie vom 29. bis zum 31. März 2010 zum ersten Mal angeboten – mit dem Titel „Die Offenbarung des Johannes. Ein österliches Trostbuch“, erschlossen verschiedene Dimensionen dieser wichtigen Schrift des Neuen Testaments.

Ein alter Text neu gelesen. Die Johannesapokalypse

Martin Karrer

„Nehmen wir [...] unser Buch der Offenbarung, von dem wir sehen werden, dass es, statt das dunkelste und geheimnisvollste zu sein, das einfachste und klarste Buch des ganzen Neuen Testaments ist.“ Loben wir es. Denn es besitzt „wie jede andere revolutionäre Bewegung“ seine Größe im Widerstand der Massen. Gegen falsche Herrschaft rüttelt es auf, rufend „Die Zeit (scl. zum Umsturz) ist nahe“. Trotzdem ist es in der Gestalt seiner „Erdichtung“ „äußerst armselig“, wäre es daher „nutzlos, unserem ‚Johannes‘ in all seinen närrischen Einfällen zu folgen“, und ist es am Ende überholt.

So charakterisierte Friedrich Engels, der vielleicht wirksamste Leser der Offenbarung im 19. Jh. unser Werk mit all den Spannungen, welche die Lektüre bis heute beschäftigen (Das Buch der Offenbarung, 1883, in: K. Marx/Ders., Werke 21, Berlin 1962, 9-15, 10/12). Fasziniert war er von der Herrschaftskritik, abgestoßen von Einfällen der Sprache und Motive.

Närrisch und revolutionär, klar und armselig, wie geht das zusammen? Die Irritation der Apokalypse (Apk) ist auch 130 Jahre nach Engels' Besprechung nicht einfach auflösbar. Aber die Informationen zum Verständnis des Werkes haben wesentlich zugenommen. Schaffen wir uns in einem 1. Abschnitt einen Überblick über Aufbau und Thema und vergegenwärtigen dann den heutigen Stand zu drei großen Diskussionsbereichen: 2. zu Autor, Ort und Zeit, 3. zum Judenchristentum der Apk, 4. zu ihrem Text, ihrer Gliederung und ihrer Naherwartung.



Prof. Dr. Martin Karrer, Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

1. Das Thema

Die Apk versteht sich als Enthüllung Christi (1,1), niedergeschrieben in eine Buchrolle und verschickt an sieben Gemeinden Kleinasien. Die sieben Gemeinden liegen in einem großen Halbkreisbogen von Ephesus über Pergamon – von wo der Berliner Pergamonaltar stammt – bis Laodizea, einer einst reichen Stadt nahe dem Touristenziel

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

„Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen; / Und jeder geht zufrieden aus dem Haus. / Gebt Ihr ein Stück, so gebt es gleich in Stücken! / Solch ein Ragout, es muss Euch glücken.“

Normalerweise verfahren wir bei der Komposition jeder neuen Ausgabe unserer „debatte“ nach dem weisen Ratschlag des Theaterdirektors aus dem Faustschen „Vorspiel auf dem Theater“. Wir versuchen nämlich die Dokumentation unserer Tagungen jeweils so zusammenzustellen, dass sich dieses Lese-Ragout für jene unter Ihnen, die das ganze Heft lesen, einigermaßen abwechslungsreich gestaltet, dass es aber gleichzeitig für jeden zumindest ein interessantes Thema bereithält.

Diesmal allerdings präsentiert sich die „debatte“ etwas anders als sonst: nur zwei große Themen bestimmen die folgenden Seiten. Zum einen die Dokumentation unserer biblischen Woche über das neutestamentliche Buch der Offenbarung des Johannes und zum anderen die Tagung zu Meister Eckhart. Beide Tagungen fielen so voluminös aus, dass schon jede für sich das „debatte“-Lese-Ragout über Gebühr dominiert hätte. Darum beschlossen wir, sie zusammen zu nehmen und gleichsam ein „duo-graphisches“ Heft herauszubringen.

Um das Besondere dieser Ausgabe zu unterstreichen, finden Sie über die gewohnten Photos und erläuternden Bilder zu einzelnen Vorträgen hinaus eine sich durch beide Themenblöcke hindurch ziehende Reihe zu Fresken, die Luca Signorelli ab 1499 an die Wände der Cappella della Madonna im Dom von Orvieto malte und mit denen er die „Letzten Dinge“, also das Geschehen der Apokalypse, illustrierte.

Im „Vorspiel auf dem Theater“ heißt es ja auch: „So schreitet in dem engen Bretterhaus / Den ganzen Kreis der Schöpfung aus / Und wandelt mit bedächt'ger Schnelle / Vom Himmel durch die Welt zur Hölle!“ Der Weg zur Hölle hat naturgemäß den Maler mehr inspiriert als die umgekehrte Richtung.

Ihnen allen aber wünsche ich, dass Sie nicht nur beim Lesen unserer „debatte“, sondern überhaupt in Ihrem Leben jenen umgekehrten Weg nehmen und „mit bedächt'ger Schnelle“ durch unsere schöne Welt einmal zum Himmel gelangen!

Ihr



Dr. Florian Schuller

Pamukkale, deren Pracht durch jüngste Ausgrabungen sichtbar wird. So mag die Apk zunächst wie ein Rundbrief weitergereicht worden sein.

Der Text enthält zwei große Themenangaben, zum einen: Gott, der Herr, ist Allherrscher (4,8; vgl. 1,8 usw.), und bekundet seine Macht durch Christus. Das war nicht leicht darstellbar. Denn die Antike kannte zwar die Vorstellung von der Herrschaft einer zentralen Person, aber diese war nicht geeignet, um das Verhältnis Gottes und Christi richtig auszusagen (obwohl es in 3,21 anklingt). Erst nach Jahrhunderten fand die Kunst die Lösung. Gott, der Allherrscher, wird in Christus sichtbar; der Pantokrator meint den unsichtbaren Gott, trägt aber das Gesicht Christi. Das ist eine Präzisierung der noch nicht ganz ausgeglichenen Christologie der Apk.

In beiden Fällen bilden Macht und Pracht des Kaisertums ein zentrales Gegenüber für die Vision des Sehers.

Die zweite Themenangabe hörten wir soeben durch Friedrich Engels: Die Zeit ist nahe (Apk 1,3). Engels verstand das wie die meisten Leser als Hinweis auf einen endgültigen, revolutionären Umbruch. Das Schlechte endet, Neues, noch nie Dagewesenes, gleichsam eine neue Welt kommt. Das passt zum Konflikt in der Mitte der Apk: Widersacher stellen die himmlische Herrschaft Gottes in Frage; ja, der Satan, der sich einst erhob, kämpft gegen Israel und Christen bis zum Gericht. Aber Gott und Christus setzen sich durch.

Der Sachverhalt in 1,3 ist dennoch komplizierter. Griechisch steht für das Wort „Zeit“ ein Maskulinum, genauerhin eine Person, die sich für das Bild des Kommens Christi eignet: der Kairos. Zu diesem „Kairos“ gibt es ein berühmtes Gedicht Poseidipps (3. Jh. v. Chr.): „[...] wer bist du? – Kairos, der alles zwingt. – Warum läufst du auf den Zehen? – Weil ich immer eile.“ „Weshalb hast du Flügelpaare an den Füßen? – Weil ich so schnell wie der Wind fliege. [...] – Wozu ist der Haarschopf vorne an deiner Stirn? – Damit [...] mich ergreifen kann, wer mir begegnet. – Und warum ist dein Hinterkopf kahl? – Wenn ich erst einmal mit meinen geflügelten Füßen vorbeigelaufen bin, wird mich niemand mehr von hinten festhalten, auch wenn er es noch so sehr wünscht“ (Übersetzung nach S. Kansteiner/L. Lehmann/B. Seidensticker/K. Stemmer [Hg.], Text und Skulptur: berühmte Bildhauer und Bronzegießer der Antike in Wort und Bild, Berlin 2007, 102).

„Wenn ich erst einmal vorbei gelaufen bin“ – der Kairos ist nach der griechischen Tradition nicht ein apokalyptisches Ende, sondern ein Einbruch in die Zeit. Übertragen wir das auf Christus, dann kommt er nach der Vorstellung der Apk am Ende und schon in der Zeit zu den Seinen. Die apokalyptische Erwartung ist um die dringende Aufmerksamkeit für die Erfahrung Christi in der Zeit zu erweitern. Sie bedarf der Ergänzung durch die Versenkung in Christus, in herkömmlicher Begrifflichkeit gesagt: durch einen Aspekt von Mystik.

2. Autor, Ort und Zeit

2.1 Autor und Ort

Wenden wir uns dem Autor zu. „Ich, Johannes [...], war auf der Insel, die Patmos genannt wird, wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu“ lautet

seine entscheidende Auskunft (1,11). Hieronymus Bosch setzte sie ins Bild (Abb. 1), allerdings genauer als der Text selbst:

- Johannes ist seiner Ansicht nach jung und vornehm. Das ist Spekulation, ebenso wie die altkirchliche Vermutung, Johannes sei ein alter Mann und am besten zusätzlich der Evangelist. Wir sollten auf ein biographisches Ratespiel verzichten.
- Johannes schreibt die Apk auf Patmos, nicht weit von den Städten Kleinasiens. Hieronymus europäisiert die Landschaft; er kannte die heiße Asien nicht. Aber Patmos ist korrekt. Allenfalls lässt sich erwägen, Johannes habe sein Werk erst nach seiner Rückkehr von der Insel in die ferne Stadt am Festland, Ephesus, abgeschlossen.
- Johannes erhebt seine Augen, lauschend auf einen Engel, der sich blau-grau nur wenig vom Hintergrund abhebt. Der Maler liest so den ersten Vers der Apk – gezeigt sei sie „durch Gottes Engel“ – und trifft dessen Anliegen, Gottes Jenseitigkeit durch den Deute-Engel zu wahren, ohne den Engel mit eigenem Gewicht zu versehen.
- Über dem Engel öffnet sich der Himmel zu Maria mit dem Kinde. Das ist für Hieronymus die Mitte der Offenbarung (nach Kap. 12) – ein glanzvoller Einblick in die Wirkungsgeschichte, freilich eine Fortschreibung des Textes, wie wir sehen werden.
- In friedvoller Landschaft sitzt Johannes auf der Wiese. Hier denkt Hieronymus überraschend modern. Denn bis vor kurzem war die Forschung überzeugt, Johannes sei nach Patmos verbannt gewesen, er erleide Verfolgung. Inzwischen ist das unsicher geworden. Domitian, unter den die Apk seit Irenäus (haer. V 30,3) datiert wird, war ein schwieriger Herrscher, doch kein Christenverfolger. Falsch wäre deshalb, Leiden des Johannes zu malen.

Ganz diskreditieren müssen wir die altkirchlichen Quellen nicht. Tertullian tadelte die Grausamkeit Domitians; „aber“, fügte er bei, „weil er (Domitian) auch Mensch (und damit seine Gottheitsansprüche zu relativieren bereit) war, nahm er sein Vorhaben unbedenklich zurück; er rehabilitierte sogar, die er verbannt hatte“ (apol. 5,4). Falls der Aufenthalt des Johannes auf Patmos eine Verbannung („relegatio“) war, relativiert das ihre Not (ohne Johannes zu erwähnen).

2.2 Die Datierung

Geändert hat sich seit Engels die Datierung. Er war wie die Mehrheit der Forscher im 19. Jh. überzeugt, die Apk sei schon kurz nach dem Tod Neros geschrieben, 68/69. Das findet heute wenig Nachfolge. Die Mehrheit der Forschung entscheidet sich mit Irenäus für ca. 95, kurz vor dem Tod Domitians, der dem Kaiserkult in Ephesus ein Zentrum gab; erhalten blieb aus dem von ihm errichteten großen Tempel ein im Museum von Ephesus aufbewahrter Kopf, der meist mit Domitian beschriftet wird, wahrscheinlicher aber den Eroberer Jerusalems zeigt, Titus.

Alternativ wird jüngst eine Spätdatierung unter Hadrian Mitte der 130er Jahre vorgeschlagen (Jens-W. Taeger, Thomas Witulski). Hadrian gab dem Burgberg von Pergamon seine eindrücklichste Gestalt mit dem Kaisertempel oberhalb des großen Altars für Zeus; ein Betrachter aus der Ferne konnte das für den „Thron Satans“ halten (vgl. 2,13).

In beiden Fällen bilden Macht und Pracht des Kaisertums ein zentrales

Gegenüber für die Vision des Sehers. Johannes verwirft sie um der Macht Gottes und Christi willen. Hieronymus Bosch deutet den Kontrast auf seinem Bild an: Im Hintergrund strandet ein brennendes Schiff, bevor es die rettende Küste erreicht. Apk 18 tritt uns vor Augen, wo die Kaufleute der Erde weinen und klagen, weil Gottes Gericht den Handel zerstört, eine Basis für den Reichtum Roms und Kleinasiens.

3. Das Judenchristentum der Apk

3.1 Die Märtyrer

Bleiben wir mit der Mehrheit der Forschung bei der Datierung unter Domitian. Wie können wir, wenn er kein Christenverfolger war, die Martyrien erklären, von denen die Apk spricht? Die Apk weist die Richtung: Sie nennt nur ein einziges christliches Opfer, Antipas in Pergamon (2,13), und das ohne Todesgrund. Zum nächsten Opfer wurde (in der Apk nicht erwähnt, was für die Datierung nicht uninteressant ist) der Überlieferung nach der Paulusschüler Timotheus, weil er sich unter Nerva (96-98), also in der Phase der unmittelbaren Verbreitung der Apk, einem organisierten Fest in Ephesus (den Katagogien) in den Weg stellte. Rom hatte die vergleichbaren Bacchanalien 186 v. Chr. wegen ihrer Exzesse verboten, und Euripides hatte den Pentheus zur dramatischen Figur erhoben, weil er den Siegeszug des Dionysos aufhalten wollte. D. h. Timotheus starb – so die Erzählung der Timotheusakten stimmt – für die Erneuerung einer altrömisch-altgriechischen Haltung, tapfer scheiternd und von berauschten Feiernden erschlagen, wie Pentheus von den Bakchen zerrissen wurde. Sein Martyrium bezeugt (wie immer es historisch zu bewerten ist) einen örtlichen Kultkonflikt, keine vom Staat gesteuerte Christenverfolgung.

Wie entziffern wir dann die Vision „derer, die wegen des Wortes Gottes und wegen des Zeugnisses, das sie gaben, dahingeschlachtet worden waren“ in 6,9? Lesen wir genau: Diese Menschen starben für Gottes Wort. Christus dagegen erwähnt die Apk an dieser Stelle nicht. Erst junge Handschriften tragen nach, ihr Zeugnis habe Christus gegolten (byzantinischer Mehrheitstext). Wir dürfen dem nicht folgen – und stoßen auf eine ebenso einfache wie prägnante Lösung: Die Apk meint alle Zeugen für den einen Gott, und damit zunächst die Todesopfer für das Wort Gottes aus Israels Geschichte vor Christus. Berühmt waren im 1. Jh. namentlich eine Mutter und sieben Geschwister, die den Seleukiden im 2. Jh. v. Chr. zum Opfer gefallen waren. Das mittelalterliche Christentum verehrte sie als Makkabäer; die angeblichen Gebeine gelangten nach Köln. Ob die Illustration der Lutherbibel von 1545 sie einbezog, ist unklar. In der Sache gehören sie dorthin: Die Engel erheben vor den Augen des betenden Sehers jüdische Zeugen in den Himmel.

3.2 Die Stämme Israels und die Völker nach Apk 7

Die Vorliebe der Apk für Israel war aufgrund von Kap. 7 immer bekannt. Umgeben von den vier Windengeln, werden dort 12x12.000 Mitglieder der Stämme Israels versiegelt (die berühmten 144.000), bevor eine große Schar aus allen nichtjüdischen Nationen vor Gottes Thron treten darf. Die Beatus-Apk weist die Rettung dieser Kinder Israels indirekt Christus zu; der zum Siegel kommende Engel trägt das Kreuz. Die Apk sagt das nicht. Dafür schildert sie die Menschen aller Völker mit Palmzweigen, wie Jerusalem sie laut der

Makkabäerüberlieferung getragen hatte, als es die Reinigung des Heiligtums Gottes von der seleukidischen Entweihung gefeiert hatte (7,9 nach 2Makk 10,7). Die Apk ist ein Werk jüdischen Christentums.

Das 19. Jh. tat sich damit nicht leicht. Friedrich Engels formulierte noch relativ zurückhaltend, der Seher habe „nicht im entferntesten eine Vorstellung davon“ gehabt, „dass er eine neue Phase der religiösen Entwicklung vertrat, die dazu bestimmt war, eines der wesentlichsten Elemente der Revolution zu werden“ (bei ihm nebenbei eine bemerkenswerte Würdigung des Christentums). Andere sprachen von einer dumpfen Atmosphäre jüdischer Konventikel. Heute gewahren wir ganz anders eine frappante Position, die ein bleibendes Prä Israels vor den Völkern behauptet. Wie sieht sie genauer aus?

3.3 Das himmlische Jerusalem

Begeben wir uns dazu ins himmlische Jerusalem. Das europäische Mittelalter sah in ihm eine heilige Stadt mit wunderbarem Palast und Kirche; zwei Kirchturmkreuze ragen in der Apk von Angers gen Himmel. Das entspricht der Wirkungsgeschichte. Denn die Einführung des Textes Apk 21,2-5a war die klassische Lesung zur Kirchweihe. Ich zitiere die Einheitsübersetzung im Auszug: „Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen“ und hörte „eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein [...]“. Denn was früher war, ist vergangen.“

Diese Übersetzung folgt (wie Luther) in einer Schlüsselfrage der Vulgata, also dem mittelalterlich lateinischen, nicht dem griechischen Ursprungstext: Viele Menschen werden ein (!) Volk Gottes („populus“) sein (v. 3). Dieses eine Volk sammelt sich – bekundet die Kirchweihe – in der Kirche. Die Kirche ist daher das Volk Gottes schlechthin, der Kirchturm entsprechend auf dem Wandteppich von Angers Symbol der Stadt.

Im Ursprungstext steht stattdessen der Plural. Mit dem himmlischen Jerusalem kommt die Wohnung Gottes zu den „Völkern“ (!). Ihnen nimmt Gott den Tod und wischt er die Tränen von den Augen ab. Das nimmt Bezug auf die Verheißung vom Freudenfest der Völker mit Israel aus Jes 25; ich erzähle es nach der Septuaginta, dem griechischen Alten Testament nach, das der Seher wahrscheinlicher als den hebräischen Text vor Augen hat: Der Tod, mächtig geworden, hat die Völker in ihrer Gottesferne verschlungen. Aber Gott belässt sie nicht dort. Er bereitet ihnen ein Fest auf dem Zion, auf dass sie ausrufen „Siehe, unser Gott [...] freuen werden wir uns über unsere Rettung“ (25,6-9).

Die Völker freuen sich demnach mit Gottes Volk Israel, indem sie in das himmlische Jerusalem, die Stadt Israels, eintreten. Die Tore der Stadt tragen in der Apk folgerecht die Namen der Stämme Israels (Apk 21,12), was der Teppich von Angers übergeht. Mehr noch, die Völker mit ihren Königen treten durch die Tore Israels (!) ein. Die Tore stehen stets offen, um die Schätze ihres menschlichen Lebens aufzunehmen – während der Wandteppich das Tor unbegreiflich schließt.

Versuchen wir die Position der Apk zu schematisieren, befinden sich Gott und Christus in der Mitte Israels und kommen die Völker hinzu (21,22-26).



Abb. 1: Hieronymus Bosch sah den Seher und Autor der Apokalypse, Johannes, so auf der Insel Patmos.

Sie entwerten Israel nicht und beanspruchen nicht dessen Platz, sondern erkennen jubelnd die Größe des Gottes Israels an. Die Stadt von Angers müsste Symbole Israels tragen und ihr Tor noch über das Christentum hinaus für die Völker öffnen. Israel ist gegenüber der älteren Auslegung der Apk aufzuwerten und alle Welt einzuladen.

3.4 Die Wahrung der jüdischen Besonderheit auch im Christentum

Diese Anerkennung wird von einem schwierigen Seitenaspekt begleitet. Der Seher erachtet die Völker als durch ihre einstige Gottesferne befleckt. Die Vision vom himmlischen Jerusalem heilt das durch den Verweis, die Ströme der Menschen in die Stadt seien durch das Lebensbuch Gottes vorgezeichnet. Trotzdem verzichtet sie nicht auf das Verdikt, in die Stadt dürfe unbeschadet der offenen Tore „nichts Unreines hineinkommen“ (21,27). Die Völker begegnen in der Apk einem harten Vorbehalt. Welche Auswirkung hat das im Jetzt?

Wie es scheint, bezieht unser Seher die Position einer strengen Tradition, die Juden und Nichtjuden bis in die frühchristliche Gemeinde hinein trennt. An einer Stelle hilft uns das: Apk 2,9 und 3,9 werfen Leuten in Smyrna (dem heutigen Izmir) vor, sie seien eine Versammlung bzw. im griechischen Wort

Das Gemälde, das wohl aus dem Jahr 1489 stammt, hängt in der Berliner Gemäldegalerie.

eine Synagoge Satans. Über Jahrhunderte hinweg wurde das als Vorwurf ans Judentum gelesen; weil es Christus nicht anerkenne, ordne es sich dem Ankläger vor Gott zu, dem Satan (Satan versucht sich nach Apk 12,10 als Ankläger der Christen). Viel wahrscheinlicher ist eine Rücksichtnahme auf das in der Asia seit dem 2. Jh. v. Chr. überaus lebendige und selbstbewusste Judentum. Denn genau gelesen, sagt die Apk zu Smyrna „Ich (Christus) kenne [...] die Schmähung, die du von denen erfährst, die behaupten (scl. fälschlich behaupten!), sie seien Juden, und sind es nicht“ (2,9) und noch schärfer zu Philadelphia „sie behaupten, sie seien Juden, und sind es nicht, sondern lügen“. Die Kritisierten sind bei unvoreingenommener Lektüre Völker, die Juden (Gottes geehrtes Volk) zu sein behaupten. Menschen der Völker werden zu einer „Versammlung des Satans“ – des Anklägers vor Gott –, wenn sie den Namen „Jude“ an sich reißen. Die Apk verwirft nicht, sondern schützt das Judentum bis in das jüdisch-christliche Miteinander hinein.

In einer zweiten Frage entsteht eine beschwerliche Ambivalenz. Israels Gesetz verbot sexuelle Beziehungen zwischen Menschen jüdischer Herkunft und solchen aus den Völkern (Dtn 7,3); der Volksmund nannte das Hurerei (vgl. Num 25,1f. Septuaginta). So dürfte der Seher den Vorwurf der Hurerei in

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Die Offenbarung des Johannes. Ein österliches Trostbuch	
Ein alter Text neu gelesen. Die Johannesapokalypse Martin Karrer	1
Offener Schluss und visionäre Theologie. Die Stellung der Johannesapokalypse im Neuen Testament Hans-Georg Gradl	5
Die Visualisierung der Visionen – Apokalypse und Bildende Kunst Thomas Raff	8
Die Rezeption alttestamentlicher Texte in der Johannesoffenbarung Beate Kowalski	10
„Wie lange noch, Herr!?“ Zum Design apokalyptischen Denkens im Alten Testament Georg Steins	13
„Am Ende der Tage“ – am Rande des Kanons. Einblicke in außerkanonische Apokalypsen Martin Karrer	16
Christenverfolgungen, Lamm, Elysium und apokalyptische Reiter. Zur Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung Martin Karrer	20
„Apocalypse Now“. Endzeitvisionen im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy Christoph Bartscherer	23
Die Johannesapokalypse: Ein Buch für Weltuntergangs-Propheten oder Wort Gottes für unsere Zeit? Zur bleibenden Problematik und zur aktuellen Bedeutung der Offb Franz Annen	26
Meister Eckart im Original. Fakten, Bilder und Legenden nach 750 Jahren	
Eckhart lesen und mit ihm leben Karl Heinz Witte	28
Eckhart im Original? Philologisches zum deutschen Werk Freimut Löser	29
Meister Eckhart als Ordensmann Walter Senner OP	31
Eckhart und die Frauen Irmgard Kampmann	33
Wo auch immer. Überlegungen zur Ortlosigkeit bei Meister Eckhart Burkhard Hasebrink	36
Zitat, Plagiat, Rezyklat – Meister Eckhart's „Vater unser“ Markus Vinzent	37
Eckhart der Lehrer und Prediger Georg Steer	39
Das Freiheitsmotiv bei Meister Eckhart Dietmar Mieth	43
Rundgespräch über neuere Eckhart-Forschungen und -Initiativen des Jahres 2010	44
Lebendiger Eckhart. Über Eckhart-Reprisen heute Gotthard Fuchs	46
Presse/Impressum	36

Apk 2,14.20 (Pergamon und Thyatira) unter dieser Perspektive aufgegriffen haben. Nicht sexueller Libertinismus ist in den Gemeinden eingekehrt – wie es zum Thema vieler Predigten durch die Jahrhunderte wurde –, sondern eine sexuelle Öffnung über die ursprüngliche Religionsgrenze hinweg, die im frühen Christentum auf tiefe Zustimmung stößt; der genannte Paulusmitarbeiter Timotheus etwa stammte dem Neuen Testament nach aus einer griechisch-jüdischen Mischehe (Apg 16,1).

Diese Ambivalenz warnt davor, die Apk im heutigen christlich-jüdischen Gespräch zum Modell zu erheben. Sie befürwortet und begrenzt das Miteinander, abhängig von ihrer Zeit. Aber außer Frage steht: Sie atmet nicht die Luft dumpfer Konventikel und erkennt nicht religiöse Entwicklung. Sie stellt sich vielmehr der theologisch anspruchsvollen Aufgabe, Israel auch im Miteinander mit dem Christentum herausragend zu würdigen.

4. Text, Gliederung und Naherwartung

4.1 Der Text des Erasmus

In Apk 21,3 stießen wir auf ein im Neuen Testament sehr selten gewordenes Phänomen: Unsere Übersetzungen der Apk benutzen eine schlechte, junge Textform. Der Hintergrund dessen führt uns zurück ins 16. Jh.: Der große Humanist Erasmus (Abb. 2) erstellte 1515/16 im Wettlauf mit der Zeit eine Ausgabe des Neuen Testaments. Gerade war nämlich in Spanien eine kritische Ausgabe des Textes fertig geworden (die Complutensische Polyglotte), und allein höchste politische Unterstützung konnte deren Veröffentlichung so lange verzögern, bis sein Neues Testament auf dem Markt war. Unter diesem Druck begnügte er sich für die Apk mit einem einzigen und unvollständigen Manuskript aus dem 12. Jh., das nach Basel gelangt war. Es enthielt zahlreiche Fehler, und der Schluss (Apk 22,16-21) fehlte vollständig. Deshalb schätzte Erasmus die Handschrift zunächst gering und rekonstruierte den Text wiederholt an der Vulgata. Leider war selbst sein Vulgata-Manuskript nicht immer befriedigend. So gelangte in seine Ausgabe von 22,19 die Lesart „Buch des Lebens“ – Ursache war der lateinische Schreibfehler „libro“ (Buch) statt „ligno“ (Holz) –, die im Griechischen gar nicht belegt ist, und wurde der Satz „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch allen! Amen“ zum Schlussgruß der Apk, gleichfalls gegen die heutige Vulgata.

4.2 Der heutige Schluss der Apk – Gnade für alle

Damit müssten wir uns nicht aufhalten, wäre nicht die Erasmus-Ausgabe die Grundlage von Luthers Übersetzung und für alle folgenden Editionen bis ins 19. Jh. geworden. Luther übersetzte also einen schlechten Text (ich zitierte gerade den Schlussgruß 22,21 in seiner Übertragung). Dennoch löste sich die Forschung nur außerordentlich zögerlich davon. Bis heute ist die Korrektur und kritische Herstellung des Apk-Textes nicht vollendet.

Die Handschriftenlage ist immer noch nicht ideal. Am wertvollsten sind der seit dem 17. Jh. bekannte Codex Alexandrinus und der im 19. Jh. erschlossene, gerade digital veröffentlichte und damit im Internet für jedermann zugängliche Codex Sinaiticus. Der Sinaiticus ist etwas älter, aber bei der Apk von schlechterer Qualität.

Der Codex Alexandrinus änderte erstmals im 18. Jh. das Verständnis der Apk. Denn die Aufklärer entdeckten, dass er einen viel schöneren Schluss

enthielt als der allgemein angenommene Text, der „Textus receptus“, wie man die Fortschreibungen der Erasmusausgabe nannte. Die Schluss-Sätze hießen nun – ich zitiere die schöne rhythmische Übersetzung J. G. Herders (Johannes Offenbarung, in: Ders., Sämtliche Werke IX, hg. v. B. Suphan, Hildesheim o. J. nach Berlin 1893, 98):

„Ja! ich (Jesus) komme schnell!
Amen! Herr Jesu komm!
Des Herren Jesu Gnade Allen!“

Allen Menschen gilt demnach die Gnade Christi laut der Apk. Gewiss, auch das sind zuerst die Menschen in der Gemeinde (und der Generalsuperintendent Herder schwärmte dafür). Aber es sind nicht nur sie. Kein Mensch wird ausgelassen, auch kein Außenstehender.

Damit rettet dieser Schluss die Apk vor dem schweren, immer wieder aufbrechenden Vorwurf, dass sie die Welt in einen Dualismus von Gut und Böse zerbreche. Wir hörten einen Anklang dessen beim Unterschied von Juden und unreinen Menschen der Völker. Aus Apk 22 könnten wir ein schärferes Wort zitieren: „Draußen (außerhalb des Kommens Jesu) bleiben die Hunde und die Zauberer, die Unzüchtigen und die Mörder, die Götzendiener und jeder, der die Lüge liebt und tut“ (v. 15). Die Apk enthält eine Menge solcher Worte und provozierte dadurch den Vorwurf des Theologen und Psychologen Hartmut Raguse, sie zerbreche wie ein schizophrenes Leben. Lernen dürften wir von ihr nichts außer einer Ablehnung ihrer Schwarzweißmalerei – anders als Engels ist er, der Psychologe, nicht bereit, das Böse als Kontrapunkt des revolutionären Impetus zu dulden (Psychoanalyse und biblische Interpretation, Stuttgart usw. 1993).

Verhehlen wir nicht: Wir müssen den Gnadenwunsch von Apk 22 stark belasten, um Raguse zu entkräften. Die richtenden, harten Worte im Text zuvor schwinden nicht. So wird sich die Diskussion um den Kontrast zwischen Gnade und Dualismus der Apk fortsetzen. Trotzdem hat ein letztes Wort höheres Gewicht als ein vorletztes, die Zusage „Gnade“ Vorrang vor dem Hinaus/Draußen von v. 15. Folgen wir also Raguse nicht, ohne die Verwerfungen der Apk zu verniedlichen. Sachkritik ist angebracht, aber in ihrer eigenen Linie der Zuwendung Gottes.

Jüngst erfährt dieser Schluss der Apk übrigens eine weitere Aufwertung. Er ist heute das letzte Wort der Bibel. Vertreter gesamtbiblischer Theologie (Thomas Hieke und Tobias Nicklas) schlagen darum vor, den universalen Gnadenwunsch für die ganze Bibel stark zu machen. Das ist reizvoll, übersteigt allerdings den Codex Alexandrinus, der seine Sammlung der biblischen Schriften nicht mit der Apk, sondern mit den Clemensbriefen enden lässt.

4.3 Die Gliederung der Apk und die Deutung der Himmelsfrau Apk 12

Schwerer fällt es dem Allgemeinbewusstsein, dem Codex Alexandrinus bei der Gliederung der Apk zu folgen. Heute beginnt deren zweiter Corpusteil mit 12,1: „Dann erschien ein großes Zeichen am Himmel: eine Frau, mit der Sonne bekleidet; der Mond war unter ihren Füßen und ein Kranz von zwölf Sternen auf ihrem Haupt.“ Diese Einteilung des Textes erleichtert das Verständnis der Himmelsfrau als Maria auf der Mondsichel, eines der beliebtesten Andachtsbilder des Abendlandes und ist deshalb nicht zufällig im Lauf des Mittelalters entstanden, als sich diese Deutung allmählich durchsetzte. Gewiss, ei-

nige Kleinigkeiten entfernen sich auch dann noch von der Apk, um das Lob Mariens zu steigern; Maria trägt gerne eine Krone statt der Sterne auf dem Haupt und das Szepter in der Hand, das nach v. 3 eigentlich dem von ihr geborenen Kinde gebührt. Aber viel größer als diese innermariologische Steigerung ist die Grundfrage: Beginnt der zweite Hauptteil der Apk wirklich in 12,1?

Der Codex Alexandrinus, unsere Haupthandschrift, schlägt den Einschnitt einen oder einen Halbvers früher vor (seine Gliederung ist bislang in der kritischen Ausgabe nicht erfasst, weil die Randhinweise der Handschriften erst allmählich die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden). Der neue Hauptteil beginnt demnach in 11,19a bzw. b: „(a) Der Tempel Gottes im Himmel wurde geöffnet, (b) und in seinem Tempel wurde die Lade seines Bundes sichtbar: Da begann es zu blitzen, zu dröhnen und zu donnern, es gab ein Beben und schweren Hagel.“

In der modernen Einheitsübersetzung (die ich zitierte) erkennen wir den Grund schwer; sie berücksichtigt die jüngere Auslegungstradition. Im Griechischen fällt der Zusammenhang dagegen sofort auf. Denn dort steht parallel zueinander „Es erschien die Bundeslade“ und „Es erschien ein Zeichen am Himmel“. 11,19-12,1 bilden eine zusammenhängende Vision.

Diese Vision konzentriert sich – das wundert nach dem Gesagten nicht – auf Israel. Der himmlische Tempel, der sich öffnet, enthält Israels Bundeslade, die seit der ersten Zerstörung von Jerusalems Tempel als entrückt gilt. Daher meint die Frau mit aller Wahrscheinlichkeit Israel. Israel ist unter dem Einfluss hellenistischer Mythologie, die wir hier nicht zu verfolgen brauchen, himmlisch erhöht (relevant sind der Isis-Horus- und der Leto-Apoll-Mythos) und gebärt ein Kind. Der Satans-Draache stellt diesem Kind erfolglos nach, erzählt das Kapitel weiter, und richtet seinen Zorn daraufhin auf die übrigen Nachkommen der Frau, die den Geboten Gottes gehorchen und am Zeugnis Jesu festhalten (12,18). Das himmlische Israel gebiert, wenn wir die Szene abstrahieren, ein jüdisches Kind und seine jüdischen wie christlichen Geschwister. Apk 12 wird statt zur mariologischen zur israeltheologischen Summa des Werks.

Es ist spannend, mit dieser Entscheidung zur Kunstgeschichte zurückzukehren: Um 1000 hatte sich der Einschnitt bei 12,1 noch nicht durchgesetzt. Die Bamberger Apk schaut deshalb die Bundeslade hinter der Frau. Der Tempel erhält die Gestalt einer Kirche, weil die alte Tempelarchitektur nicht mehr bekannt ist. Aber die strenge Frau wahrt noch den Abstand zu Maria, und der Buchmaler weiß (wie die heutigen Ausleger) nicht, ob er das Kind wirklich als Jesus verstehen soll. Er hält es klein und in deutender Schwebel. Damit steht er der heutigen Interpretation der Apk näher als die wunderschönen barocken Madonnen in den bayerischen Kirchen.

4.4 Der Text von 5,10 und die Spannung der Apk zwischen Zukunft und Gegenwart

Nicht minder berühmt als Apk 12 ist die Himmelsvision in Apk 4-5. Sie führt uns zu einem großen himmlischen Lobpreis auf Christus. In ihm steht nach der besprochenen Stelle mit dem Kairos (1,3) ein zweiter Schlüsselvers für die Zeitauffassung der Apk, 5,10. Der herkömmliche Text unserer Ausgaben und Übersetzungen (samt dem Codex Sinaiticus) schlägt die vertraute apokalyptische Deutung vor. Wir lesen, Christus habe die Menschen gegen ihre irdische



Abb. 2: Dieses Porträt von Hans Holbein d. J. zeigt Erasmus von Rotterdam im Jahr 1523. Das Original hängt im Kunstmuseum Basel.

Not „zu Königen und Priestern gemacht, und sie werden (!) auf der Erde herrschen“. Der Zeitenbruch ist gewiss. Mit der Apokalyptik kommt nach dem gegenwärtigen Leid ein glanzvoller Umbruch in Gottes andere Zukunft.

Folgen wir dagegen dem Alexandrinus, was in einer künftigen kritischen Edition der Apk nicht ausgeschlossen ist, verschiebt sich der Wortlaut zu einer neuen Pointe: Christus hat die Menschen gegen ihre irdische Not „zu Königen und Priestern gemacht, und sie herrschen (!) auf der Erde“ (im Präsens). Der Zeitenbruch der Zukunft ist nicht vergessen (himmlisches Jerusalem usw. folgen in den späteren Kapiteln). Doch eine radikale Zusage für die Gegenwart tritt neben ihn. Schon jetzt, in der Gegenwart, gilt gleichzeitig zur irdischen Not die priesterlich-königliche Herrschaft der Gemeinde. Der Zeitenbruch der Zukunft wird nichts grundsätzlich Neues bringen, vielmehr vor allem sichtbar machen, was bereits gilt.

Versuchen wir, das auf den Begriff zu bringen, entsteht eine Art mystischer Differenz. Unsichtbar gilt die neue Welt auf Erden. Von der Gemeinde kann sie dank des Geistes Gottes wahrgenommen und gelebt werden, wie auch immer die Außenwelt gegen sie tobt.

Handelt es sich nur um eine Vertiefung? Wahrscheinlich wird die Gesamtdedeutung des Werks neu debattiert werden müssen. Wir sind die drängende Endzeitvision gewohnt, durchdrungen von zeitlicher Naherwartung. Auf ihr basieren selbst die kritischen Aktualisierungen wie bei Friedrich Engels, der die Apk im Aufruf an die Massen, die Revolution selber in der irdischen Zukunft durchzuführen, umdreht oder, wie er sagen würde, auf die Füße stellt. Wechseln wir zum Alexandrinus, verdienen dagegen spirituelle Lektüren ungeahnte Aufmerksamkeit. Zudem verweist das wiederholte Motiv des Priestertums auf den Gottesdienst, und tatsächlich dringen in den Schluss der Apk gottesdienstliche Aspekte ein. Wasser des Lebens wird gereicht, und Christus sagt zu, er komme (22,17,20). Eine Mahlfeier klingt an. Die apokalyptische Konzeption der Apk vertieft sich nicht nur mystisch, sondern auch gottesdienstlich.

5. Schluss

Mit wenigen Sätzen können wir zum Ende gelangen. Wie der Streit um Apk 5,10 ausgehen wird – mehr zugunsten der Mystik oder mehr zugunsten der apokalyptischen Naherwartung –, wissen wir nicht. Erst nach der kritischen Neuedition wird sich das klären. So viel lässt sich aber auf jeden Fall sagen:

Die Apk ist eines der faszinierendsten Werke im Neuen Testament. Sie schaut dem Bösen ins Auge und weigert sich doch, ihm zu erliegen. Sie lobt das Zuerst der Erwählung Israels und schreibt zugleich die Gnade groß, die Gott allen Menschen in Christus zuwendet. Sie schaut die Zukunft und sucht gleichwohl mehr als ein anderes jenseits die Nähe Christi in der Gegenwart. Sie zieht aus ihrer Gotteserfahrung praktische Konsequenzen für das christliche Leben und scheut drastische Forderungen nicht. Ihre Konsequenzen sind un bequem, ihr Entwurf von Israel- und Völkertheologie zu prüfen, ihre mystische Dimension neu zu erschließen.

In all dem ist sie nicht das einfachste und klarste Buch des Neuen Testaments, wie Friedrich Engels meinte. Doch viele ihrer Unklarheiten schuf erst die Wirkungsgeschichte, so dass sie sich abtragen lassen. Unter ihnen kommt ein Schatz zu Tage, der ganz gewiss nicht – wie Engels am Ende vorschlägt – seine „Bedeutung verloren“ hat, vielmehr die Hebung in den Umbrüchen der Gegenwart lohnt. □

Offener Schluss und visionäre Theologie. Die Stellung der Johannesapokalypse im Neuen Testament

Hans-Georg Gradl

1. Befürworter und Gegner: Kanongeschichtliche Anmerkungen

Im Kanon der neutestamentlichen Schriften hat die Johannesapokalypse keinen leichten Stand. Die Jahrhunderte hindurch wurde ihre kanonische Gültigkeit immer wieder kritisch hinterfragt und ihr Anspruch heftig diskutiert. Eigenartig: Der Seher Johannes tritt mit einem enormen Selbstbewusstsein auf (Offb 1,11,19; 22,8) und schärft die unbedingte Zuverlässigkeit und Heilsrelevanz seiner Schrift ein. Gott selbst wird als Ursprung und Garant der Offenbarung benannt (Offb 19,9; 21,5; 22,6). Am Ende belegt Johannes seine Schrift mit einer autoritätsgebenden Schutz- und Gültigkeitsformel (Offb 22,18-19): Kleinste Veränderungen am Wortlaut sollen mit Sanktionen kosmischen Ausmaßes geahndet werden. Doch diesem hohen textinternen Geltungsanspruch steht eine nur zögerliche kanonische Rezeption der Schrift gegenüber. Von Anfang an – beginnend mit den Kirchenvätern und seither – wurden Wert, Anspruch und Inspiration der Johannesapokalypse immer wieder in Zweifel gezogen.

Noch durchwegs positiv wurde die Apokalypse in der Westkirche aufgenommen. Irenäus von Lyon, Hippolyt von Rom, Tertullian und Cyprian schätzen die Schrift. In der Steiermark verfasst Viktorin von Pettau um das Jahr 300 einen ersten Apokalypsekommentar. In der westlichen und ägyptischen Kirche zählt die Offenbarung früh – deutlich durch die Erwähnung im Canon Muratori (um das Jahr 200) – zu den unbestrittenen Schriften des Kanons.

Umstritten ist die grausame Bilderwelt: Ist das der Gott des Neuen Testaments?

Eine reservierte Haltung nehmen Dionysius von Alexandrien und Euseb ein. Dionysius verwirft die Schrift zwar nicht generell, gesteht aber doch, dass er sie letztlich nicht versteht, Interpretationsrisiken sieht und überhaupt ihre apostolische Verfasserschaft bezweifelt. Nicht zuletzt wegen der konkreten Adressierung an die sieben kleinasiatischen Stadtgemeinden wird die Apokalypse in Kleinasien zunächst breitflächig – etwa durch Bischof Melito von Sardes, Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis – rezipiert. Doch selbst dort bleibt die Schrift nicht unumstritten: Das Konzil von Laodizea (um 360) führt die Apokalypse nicht in ihrer Kanonliste auf.

Insbesondere kritisch bleibt die Haltung der Ostkirche: Cyrill von Jerusalem (um 350) zählt die Offenbarung nicht zu den kanonischen Schriften und verbietet ihre öffentliche und auch private Lesung. Gregor von Nazianz übergeht die Schrift des Sehers in seiner Kanonliste. Es dauert lange, bis ins 7. Jahrhundert hinein, bis die Apokalypse auch in der griechischen Kirche kanonischen Status erlangt, sich aber selbst dann nicht der gleichen Beliebtheit und des gleichen Stellenwerts erfreuen kann wie in der westlichen Kirche. So findet



Dr. Hans-Georg Gradl, Lehrstuhl für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier

die Offenbarung bis heute keine Verwendung in der griechischen Liturgie. Durch die Jahrhunderte bleibt das Verhältnis zur Johannesapokalypse gespalten: Erasmus von Rotterdam, Kardinal Cajetan und Luther – bevor er das rom- und papstkritische Potential der Apokalypse entdeckt – gehen auf Distanz zur Johannes-Offenbarung, ohne freilich ihre Kanonizität generell zu leugnen.

Die Gründe, warum sich an der Apokalypse die Geister schieden und – nach wie vor – scheiden, sind vielfältig. Die Schrift prägt eine fremde Visions- und Bilderwelt. Verlegen sucht man nach einem geeigneten und durchgängig überzeugenden Interpretationsschlüssel. Wovon spricht der Seher: von der Vergangenheit, der Gegenwart oder der Zukunft? Erschöpft sich die Aussage der Offenbarung in einem historisch einmaligen Kontext am Ende des ausgehenden ersten Jahrhunderts in der Provinz Asia minor? Oder blickt die Apokalypse ausschließlich auf zukünftige Dinge? Gibt es Anhaltspunkte, die für das Eintreten ihrer Verheißungen sprechen? Oder straft der Gang der Geschichte die Offenbarung Lügen und zieht ihre Autorität in Zweifel?

Umstritten ist die grausame Bilderwelt: Ist das der Gott des Neuen Testaments? Spricht Johannes von dem Reich Gottes, das auch Jesus verkündet: klein wie ein Senfkorn (Mk 4,30-32), wirksam wie ein Sauerteig (Mt 13,33; Lk 13,20-21) und wehrlos wie ein Kind (Mk 10,14-15)? Wo bleibt inmitten aller Vernichtung und Gewalt der barmherzige und vergebende Gott?

Schließlich war es die Verfasserfrage, die Diskussionen und Widersprüche hervorrief: Mit den Zweifeln an der apostolischen Verfasserschaft wuchsen auch die Zweifel an der kanonischen Gültigkeit. Welche Autorität können die Privatoffenbarungen eines – im Dunkel der Geschichte nicht mehr greifbaren und letztlich damit – unbekanntem Wanderpropheten beanspruchen? So die Apokalypse nicht gleich als Missgeburt gesehen wurde, blieb sie doch ein Stiefkind im Kanon des Neuen Tes-

taments: fragwürdig nach ihrer Herkunft, ungewöhnlich und auffällig im Modus ihrer visionären Vermittlung und streitbar in ihrer theologischen Aussage. Die Frage ist berechtigt: Welche Stellung und Relevanz hat die Johannesapokalypse im Kontext des Neuen Testaments? Welche Bedeutung kommt ihr im Verbund der neutestamentlichen Schriften zu?

2. Klage und theozentrisches Hoffnungspotential: Die Perspektive der Opfer

Die Johannesapokalypse lässt die Klage der Opfer im Kanon des Neuen Testaments nicht verstummen. Der Seher betreibt Theologie – konsequent und radikal – aus der Perspektive der Opfer. Dabei bleibt zweitrangig, ob sich die Adressaten zur Abfassungszeit in einer akuten Verfolgungssituation befunden haben. Der Seher legt das Vergrößerungsglas an und überzeichnet in einer apokalyptischen Radikalisierung der Wirklichkeit die Konfliktherde wie die Marginalisierung der kleinasiatischen Christen. In der ganzen Schrift wird nur ein Märtyrer namens Antipas in Pergamon erwähnt (Offb 2,13). Aber dennoch: Gerade in der negativen Überzeichnung der römischen Staatsmacht und der Dramatisierung der sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Konfliktkonstellationen nimmt Johannes konsequent den Standpunkt einer christlichen Minorität ein. Schutz- und rechtlosen Opfern von Gewalt enthüllt die Apokalypse die unbedingte Parteinahme Gottes. Sie ist ein Speicher ihrer Klage und ein so umfassender wie fordernder Schrei nach Gerechtigkeit: „Wie lange noch, Herr (...), zögerst du, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“ (Offb 6,10).

In dieser Perspektive der Opfer gewinnt die Rede vom Gericht und Zorn Gottes eine neue Tonfarbe und wird zum Fluchtpunkt aller Hoffnung und Erwartung: „Die Völker gerieten in Zorn. Doch da kam dein Zorn und die Zeit, die Toten zu richten: die Zeit, deine Knechte zu belohnen, die Propheten und die Heiligen und alle, die deinen Namen fürchten, die Kleinen und die Großen, die Zeit, alle zu verderben, die die Erde verderben.“ (Offb 11,18). Sehnsüchtig streckt sich der Seher nach dem Gericht Gottes aus. Das Gericht beseitigt die Ungerechtigkeit und rehabilitiert die Opfer (Offb 20,4). Wieder und wieder – fast einschärfend und konträrpunktisch zur Lebenswelt der kleinasiatischen Christen – preisen die zahlreichen Hymnen und Lieder den im Himmel bereits errungenen Sieg Gottes: „Nun ist er da, der rettende Sieg, die Macht und die Herrschaft unseres Gottes und die Vollmacht seines Gesalbten“ (Offb 12,10). Das Vertrauen in diesen siegreichen, nicht aufzuhaltenden und Gerechtigkeit schaffenden Gott durchflutet die Bedrängnis der christlichen Minorität. Im Kanon der neutestamentlichen Schriften ist die Offenbarung der Speicher eines – den Opfern zugesprochenen und aus der Perspektive der Opfer beschriebenen – theozentrischen Hoffnungspotentials.

Nicht von ungefähr sind es die Märtyrerakten von Scillium in Numidien (180 n. Chr.) und der Brief der Märtyrer von Lyon und Vienne (177/178 n. Chr.), Märtyrer wie Irenäus von Lyon oder Justin, welche die Johannesoffenbarung zuallererst rezipierten und ihre verbindliche Gültigkeit betonten, weil sie ihre Klage und Hoffnung darin ausgedrückt sahen. Durch die Jahrhunderte eröffnete die Apokalypse Opfern von Gewalt und Unterdrückung eine religiöse Deutung ihrer Wirklichkeit und ein der Verzweiflung entgegengesetztes Gottvertrauen.

Zahlreiche Motive der Apokalypse finden sich in den afro-amerikanischen Spirituals und Gospels (so etwa: city of God, kingship of the Lord, book of life, the last judgment), die damit ein dezidiert theozentrisches Hoffnungspotential in den Kontext von Sklaverei und Rassenhass einbringen. Die katholische Perikopenordnung begegnet der Johannesoffenbarung mit einiger Vorsicht und bietet nur eine begrenzte Auswahl einzelner Texte (als Sonntagslesungen lediglich im Lesejahr C vom 2. bis 7. Sonntag der Osterzeit). Auffallend zahlreich aber finden sich Texte aus der Johannesapokalypse in der Commune für die Märtyrer, am Fest Allerheiligen und an einzelnen Märtyrergedenktagen (etwa am Fest des Apostels Bartholomäus, am Gedenktag des Heiligen Polycarp und des Heiligen Papstes und Märtyrers Johannes I.).

Pinchas Lapide bezeichnet die Apokalypik als eine „akute Entzündung der jüdischen Hoffnungsorgane“. Als einzige urchristliche Apokalypse im Neuen Testament ist die Johannesapokalypse in Krisen- und Konfliktherden ein solches Hoffnungsorgan, das die Sprache, Klage und kosmisch radikalisierte Hoffnung der Opfer nicht verstummen lässt.

3. Krieger und souveräner Richter: Ein herausforderndes Gottesbild

In der Perspektive der Opfer akzentuiert und radikalisiert die Johannesapokalypse die hoheitlichen, transzendenten, richterlichen und machtvollen Züge des neutestamentlichen Gottesbilds. Der Gott der Johannesoffenbarung hält Gericht (Offb 20,11-13), thront majestätisch im Himmel (Offb 4,1-11), schafft Gerechtigkeit, vernichtet mit Gewalt das Böse (Offb 19,19-21; 20,14-15) und steht damit radikal auf der Seite der Opfer.

Die neutestamentlichen Evangelien erzählen in kühnen Anthropomorphismen von Gott. Gott ist wie ein Hirt oder eine Hausfrau, die das Verlorene suchen (Lk 15,4-10), wie ein barmherziger Vater (Lk 15,11-32), wie ein guter Freund (Lk 11,5-8), ein Gutsbesitzer (Mt 20,1-16; 21,33-40) oder Gastgeber (Mt 22,2-14). Der Gott der Apokalypse ist ein Kämpfer und Reiter (Offb 19,11), nicht nur ein geschächtetes Lamm (Offb 5,6), sondern auch ein Löwe (Offb 5,5), ein Herrscher und Souverän (Offb 11,17). Er steht als „dominus et deus noster“ (Offb 4,11; 19,6), als „König der Könige“ und „Herr der Herren“ (Offb 17,14; 19,16) über allen irdischen Herrschern. Charakteristisch ist die Anrede Gottes als Pantokrator, Allbeherrscher (vgl. Offb 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Johannes betont die überbordende Machtfülle Gottes und scheut sich zudem, Gott zu direkt oder allzu menschlich zu beschreiben: Gott ist der Sitzende auf dem Thron (Offb 4,2.9.10; 5,1.7; 19,4; 20,11; 21,5), dem er in heiligem Respekt und mit kniefälliger Verehrung begegnet (Offb 1,17; 19,10; 22,9).

Am Beginn des apokalyptischen Hauptteils drückt Johannes durch die Beschreibung des himmlischen Thronsaals (Offb 4) diese Transzendenz und Erhabenheit Gottes aus. Blitze, Stimmen und Donner gehen vom Thron aus (Offb 4,5). Alles ist in konzentrischen Kreisen um diese Herrschaftsmitte angeordnet (Offb 4,2-10). Etwas wie ein gläsernes Meer vor dem Thron schafft räumliche Distanz (Offb 4,6). Auffällig und bestechend zugleich ist die scheinbare Teilnahmslosigkeit dieses Gottes, die aber nur seine unbedingte Souveränität verdeutlicht. Im gesamten Verlauf der Schrift sagt und tut Gott nichts. Auf Erden spitzt sich der Konflikt dramatisch zu, Heere und Lager ziehen gegeneinander in die Schlacht, aber Gott thront – scheinbar wort- und tatenlos –

im Himmel. Erst ganz zum Schluss ergreift Gott das Wort und beseitigt mit einem Mal – souverän und herrschaftlich – alle Dunkelheit, alles Leid, alle Bedrängnis und Bedrückung: „Seht, ich mache alles neu“ (Offb 21,5).

Der Gott der Johannesoffenbarung ist ein fordernder Gott. Er blickt in das Leben der kleinasiatischen Gemeinden. Er prüft ihr Verhalten und fordert unterschiedene Treue (vgl. Offb 2,1-3,22). Faule Kompromisse speit dieser Gott – wie lauwarmes Wasser – aus seinem Mund aus (Offb 3,16). Ihm geht es um das Tun, Halten und Bewahren seiner Worte (Offb 1,3; 14,12; 22,7).

Der Seher fordert, die Teilnahme an pagan-religiösen Vollzügen und Opferhandlungen zugunsten des Kaisers und den Verzehr von Fleisch aus der paganen Opferpraxis radikal und entschieden zu verweigern.

Bereits die Beschreibung Jesu in der Beauftragungsvision des Sehers macht diese fordernden Züge im Gottesbild der Johannesapokalypse deutlich: Dieser Gott hat Augen wie Feuerflammen (Offb 1,14; 19,12), eine Zunge wie ein zweischneidiges Schwert (Offb 1,16) und überhaupt wahrhaft kolossal richterliche Züge. Er grenzt aus (Offb 22,15), lässt in Ketten legen (Offb 20,2), jagt dem Bösen hinterher (Offb 19,20) und führt – um Gerechtigkeit zu schaffen – Krieg (Offb 19,11). Bei all dem aber geht es Gott um sein Volk. So drastisch, gewalttätig und richterlich Gott erscheint, am Ende trocknet er – sonst so majestätisch thronend – selbst die Tränen der Seinen (Offb 21,4). Er beseitigt trennende Mauern und wohnt zugänglich und vertraut inmitten seines Volkes (Offb 21,3).

Im vielstimmigen Chor der neutestamentlichen Schriften und ihrer Gottesbilder erinnert die Johannesapokalypse an die hoheitlichen und transzendenten wie auch die fordernden und ernstesten Wesensmerkmale Gottes. Die Apokalypse sperrt sich gegen ein naives Verkünder Gottes. Sie sprengt allzu banale und festgefügte Gottesbilder auf einen je anderen, je größeren und auch je fremderen Gott hin auf und wehrt sich gegen eine einseitig fraglose Festlegung einzelner Gottesvorstellungen.

4. Minderheit und gesellschaftlicher Exodus: Ein soziologischer Kontrastvorschlag

Im Rahmen des Neuen Testaments ist die Johannesapokalypse in ihrer soziologischen Positionierung der kleinasiatischen Christen gänzlich außerhalb der reichsrömischen Gesellschaft auffällig und bedeutsam. Der Seher fordert, die Teilnahme an pagan-religiösen Vollzügen und Opferhandlungen zugunsten des Kaisers und den Verzehr von Fleisch aus der paganen Opferpraxis radikal und entschieden zu verweigern. Johannes kritisiert innergemeindliche Splittergruppen, die auf gesellschaftliche Aussöhnung bedacht sind und die Assimilierung an die Gepflogenheiten der Mehrheitsgesellschaft propagieren (Offb 2,6.14.15.20). Der eindeutigen Unterscheidbarkeit wegen nimmt er die soziale Ausgrenzung und in Einzelfällen wohl auch Maßnahmen der Strafjustiz – wie Folter, Haft oder gar Hinrichtung (Offb 2,10.13) – in Kauf. Bewusst fordert er zum gesellschaftlichen Exodus auf. So lautet der handlungsrelevante Aufruf des Sehers: Verlasst die Stadt –

als politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Größe (Offb 18,4).

Dieser Vorschlag des Sehers, die eigene Identität durch die radikale Abgrenzung von der Gesellschaft zu schützen, stellt binnenchristlich eine Minderheitenmeinung dar. Das die Folgezeit bestimmende Verhältnis zur Gesellschaft fasst konzeptionell eher der Entwurf des 1. Petrusbriefes zusammen, der – etwa zeitgleich zur Offenbarung und mit Blick auf Kleinasien – die Außen-seiter-Rolle pragmatisch als Missionschance begreift. Wie die Johannesoffenbarung weiß der 1. Petrusbrief von der Bedrängnis und Herausforderung der Christen durch den Götzenkult (1 Petr 4,3-4), von Beschimpfungen durch die nichtchristliche Mehrheitsgesellschaft (1 Petr 3,16), von Prüfungen (1 Petr 1,6; 4,12) und Leiden wegen eines eindeutig christlichen Bekenntnisses (1 Petr 2,19-20; 3,14.17; 4,16; 5,10).

Diese Marginalisierung aber löst der 1. Petrusbrief anders als die Offenbarung und setzt nicht auf den gesellschaftlichen Rückzug, sondern die Gesellkraft eines furchtlosen Bekenntnisses (1 Petr 2,12-21; 4,19). Die Christen werden innerhalb der Gesellschaft positioniert (1 Petr 2,12) und aufgerufen, dort jede sich bietende Gelegenheit zum werbend missionarischen Zeugnis zu nutzen.

Einer derartigen Missionsstrategie und loyal gestimmten Integrationshaltung erteilt die Johannes-Apokalypse eine klare Absage. Der Seher hinterfragt die Vorteile einer gesellschaftlichen Integration mit Blick auf die Folgen für die eigene religiöse Identität und Überzeugung. Dieser gesellschaftspolitisch radikale Lösungsvorschlag reizt zum Widerspruch und birgt Diskussionspotential in sich. Deutlicher als jede andere Schrift des Neuen Testaments stellt die Johannesapokalypse die christliche Gemeinde vor eine unbequeme und gleichwohl aktuelle Aufgabe: den gesellschaftlichen Standort im Spannungsfeld von Isolation und Assimilation zu bestimmen und mit Blick auf den Schutz der eigenen Identität auszuloten.

5. Symbolsprache und religiöser Wissensvorrat: Theologie im Modus der visionären Enthüllung

Die Johannesoffenbarung fand als einzige urchristliche Apokalypse Eingang in den neutestamentlichen Kanon. Apokalyptische Bilder und Motive finden sich auch andernorts im Neuen Testament. Wie Offb 12 so spricht auch Lk 10,18 vom Sturz des Satans aus dem Himmel. In kosmischen Farben und mit apokalyptischen Motiven reflektieren die Evangelien die Krise des Untergangs im Jahre 70 n. Chr., die Vernichtung der Stadt Jerusalem und die Zerstörung des Tempels (Mk 13,24-31). Auch Paulus weiß von Himmelsreisen und besonderen visionären Enthüllungen (2 Kor 12,2-4). Gegenüber solchen einzelnen apokalyptischen Motiven aber ist die Johannesoffenbarung samt und sonders eine apokalyptische Schrift, die in einer durchgängigen Dichte von Visionen und Auditionen berichtet, Symbolsprache gebraucht und von himmlischen Handlungsträgern erzählt. Damit unterscheidet sich die Apokalypse von allen anderen Schriften des Neuen Testaments in ihrem Modus, Theologie zu vermitteln und theologische Gehalte auszusagen.

Die Apostelgeschichte erzählt, wie das Christentum entstand, um zu zeigen, was das Christentum letztlich seinem Wesen nach ist. Lukas betreibt Theologie im Modus der erzählten Geschichte. Die Handlungsträger sind konkrete Personen, die in ihrem Verhalten und in ihrer Verkündigung eine prototypische Modell-Funktion übernehmen. Paulus argumentiert in seinen Briefen

und stützt sich – zur Vermittlung theologischer Einsichten oder zur Ausprägung eines dezidiert christlichen Gemeindelebens – auf die Mittel der antiken Rhetorik. Der Seher Johannes setzt Theologie ins Bild. Er arbeitet mit Farben, Formen, Bildern, Zahlen und Motiven. Er installiert einen regelrechten Symbolkosmos, um den kleinasiatischen Christen einen religiösen Wissensvorrat zu vermitteln und sie zur Deutung ihrer gesellschaftlichen Wirklichkeit anzuleiten. Die Bedrängnis der christlichen Minorität beschreibt Johannes als Auswirkung und zeitlich befristete Folge eines im Himmel längst erungenen Sieges über das Böse. Der Drache ist gestürzt. Seine Macht ist gebrochen. Der Himmel ist bereits von allen widergöttlichen Mächten gereinigt, auch wenn der Einfluss des Bösen auf Erden noch eine befristete Zeit andauert (Offb 12,17). Johannes demaskiert die politische und wirtschaftliche Potenz des römischen Reiches mit dem Bild einer bluttrunkenen, Gotteslästerungen ausstoßenden, in ihrem morbiden Charme faszinierenden und in die Abhängigkeit zwingenden Hure (Offb 17,3-6). Der Seher erklärt nicht abstrakt, was Erlösung bedeutet. Er malt seinen Adressaten die Erlösung förmlich vor Augen. Darauf sind seine Visionen angelegt, so entfaltet die Apokalypse ihr Wirkpotential: Sie zieht ihre Leser in das Erlösungsdrama hinein und lässt sie die Erlösung schließlich mit allen Sinnen erleben (Offb 21,10-27). Sie zielt auf das lesende Durchwandern, Durchleben und Durchleiden ihrer visionären Zyklen. Die Johannesoffenbarung bringt einen mythisch apokalyptischen Wissensvorrat ins Neue Testament ein. Im Modus der visionären Enthüllung macht der Seher die Adressaten seiner Schrift zu Mitvisionären, fordert sie zur eidetischen – sinnlichen – Wahrnehmung auf und leitet sie zu einer veränderten Deutung ihrer Wirklichkeit an.

6. Tradition und christologische Interpretation: Die Fortschreibung alttestamentlicher Prophetie

Zu einem Gutteil speist sich der Symbolkosmos der Johannesapokalypse aus Bildern und Motiven des Alten Testaments. Das Buch der Offenbarung ist eine Collage von Bildzitaten aus den prophetischen Büchern. So finden sich etwa 580 Reflexionsanklänge – in der Häufigkeit ihrer Bezugnahme: – an das Buch Daniel, Jesaja, Ezechiel und der Psalmen. 278 der 404 Verse der Johannesoffenbarung sind von diesen Schriften beeinflusst. Die Vision des Sehers findet zwischen Schriftrollen statt. Die Vision des Sehers ist das Resultat eines deutenden und fortschreibenden Leseerlebnisses.

Johannes versteht sich selbst als Prophet und als Teil einer prophetischen Gemeinschaft (Offb 22,9). Den Inhalt seiner Schrift deklariert er als prophetisches Wort (Offb 1,3; 22,7.10.18-19). Seine Beauftragung zur Prophezeiung beschreibt er analog zur Berufung des Propheten Ezechiel (Ez 3,1-11; Offb 10,8-11). Die Sendschreiben gestaltet Johannes in Form des alttestamentlichen Botenspruchs und der Botenformel (Offb 2,1-3,22). Johannes ordnet sich und seine Sendung in einen alttestamentlich prophetischen Traditionsstrom ein: Er droht das nahe Gericht Gottes an, benennt soziale Missstände und fordert zur Umkehr auf. Die Johannesoffenbarung bringt damit die prophetische Sozialkritik in den neutestamentlichen Kanon ein und aktualisiert die Herausforderungen des Bundes zwischen Gott und den Menschen.

Gleichzeitig schreibt Johannes durch die überbordende Aufnahme alttestamentlicher Bilder und Motive das Alte



Foto: akg-images

Dieses Fresko des Zyklus mit Szenen des Weltgerichts trägt den Titel „Das Auftreten des Antichrist“. Vorne links hat sich Luca Signorelli, wohl

zusammen mit Fra Angelico, selbst porträtiert. Der Zyklus, er gilt als Hauptwerk von Luca Signorelli, ist im Dom von Orvieto, an den Wänden der

„Cappella di San Brizio“, zu sehen. „Das Auftreten des Antichrist“ malte Luca an der linken Wand; es gilt als Beginn des Zyklus.

Testament christologisch fort. Er deutet das Christusgeschehen auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Oder anders: Er liest das Alte Testament auf Christus hin. Das Christumysterium ist das Prisma, durch das Johannes nicht nur die gesellschaftliche Wirklichkeit Kleinasiens sieht und deutet, sondern mit dem er auch auf die alttestamentlichen Prophezeiungen blickt. Christus betritt als geschächtetes Lamm den Thronsaal Gottes, den Johannes mit Motiven der Propheten Jesaja (Jes 6,1-5) und Ezechiel (Ez 1,5-28; 10,1-22) beschreibt. Christus sitzt zusammen mit Gott auf dem Thron (Offb 3,21; 22,3). Dem Lamm werden alttestamentliche Gottesprädikationen zugesprochen: Das Lamm ist „Herr der Heerscharen“ und „König der Könige“ (Offb 17,14). Das himmlische Jerusalem ist die Braut des Lammes (Offb 21,9). Die zwölf Apostel des Lammes bilden die Grundsteine des himmlischen Jerusalems (Offb 21,14). Durch die Erlösungstat Christi erfüllen sich alttestamentliche Verheißungen. Der Herr, der leuchtend über Jerusalem aufgeht (Jes 60,2), ist das Lamm (Offb 21,23). Durch Christus erneuern sich paradisiische Zustände: Durch das Blut des Lammes wird das Böse besiegt (Offb 12,11), von ihm kommt die Rettung (Offb 7,10), er führt zur Quelle, aus der das Wasser des Lebens strömt (Offb 7,17; 22,1). Konsequenter trägt Johannes

das Christusereignis in den alttestamentlichen Motiv- und Symbolkosmos ein.

Am Beginn des neutestamentlichen Kanons steht das Matthäus-Evangelium. Die zahlreichen alttestamentlichen Erfüllung- und Reflexionszitate fungieren als eine Brücke, die vom Alten ins Neue Testament führt. Matthäus verortet für eine judenchristliche Leserschaft die Person und Sendung Jesu vor dem alttestamentlichen Erwartungs- und Verheißungshorizont. Die Johannesapokalypse steht am Ende des neutestamentlichen Kanons und zeichnet Christus direkt in die verwendeten alttestamentlichen Texte, Bilder und Motive ein. Gerade als letzte Schrift des Neuen Testaments lässt sich die Apokalypse als eine theologische Synthese der in Christus erfüllten alttestamentlichen Hoffnung lesen.

7. Vergewisserung und sehnsuchtsvoller Ausblick: Das offene Ende des neutestamentlichen Kanons

Die Johannesapokalypse endet offen. Der Seher beschließt sein Werk nicht, sondern öffnet seine Schrift am Ende auf die Zukunft und die Leser hin. So betont Johannes die lebenspraktische Dimension und Funktion seiner Schrift (Offb 22,7-9): Es geht ihm vor allen Dingen um das Halten und Bewahren,

die Umsetzung und Aktualisierung des Geschriebenen. Johannes macht den maßgeblichen Anspruch seiner Schrift deutlich (Offb 22,18-19). Immer wieder wurde eine liturgische Prägung des Schlussteils der Schrift festgestellt, deren Hall- und Wirkungsraum die lesende und hörende Versammlung der Gemeinde ist. Am Ende steht die feste Zusage des Herrn – „Ja, ich komme bald“ (Offb 22,20) – und die nachhaltig eindringliche Antwort wie Bitte „Ja, Amen, komm, Herr Jesus“ (Offb 22,20). Schließlich greift die Anrede im Schlussgnadenwunsch die direkte Kommunikation zwischen Johannes und den Adressaten vom Beginn der Schrift (Offb 1,4) auf und entlässt die Leser und Hörer des Buches in ihre jeweilige Lebenswelt: Aus der Verlesung der Schrift folgt das Halten der Worte, das unter die Zusage der bleibenden Nähe Jesu gestellt wird.

Das Ende öffnet sich auf die Lebenswirklichkeit des Lesers hin. Der offene Schluss fordert zur Verlängerung, Umsetzung und Aktualisierung der Offenbarung in der eigenen Lebenswelt auf. Es ist alles gesagt, aber doch auch alles erst noch zu tun. Das offene Ende setzt in Gang und macht den Adressaten zum Protagonisten. Behutsam führt der Seher die Leser wieder in ihre Welt und zeigt damit, wo sich die im gemeinsamen Lesen und Hören inszenierte

Offenbarung ausprägt und umsetzt: im Alltag, in einer unterscheidbar eindeutigen Lebenshaltung und im Vertrauen auf die bleibende Nähe des siegreichen Kyrios. Das offene Ende wird zum Platzhalter und zur Eintrittspforte des Lesers.

Mit der Johannesapokalypse endet auch das Neue Testament insgesamt offen und sehnsüchtig. So stehen mit dem offenen Schluss der Johannesoffenbarung die Adressaten der Heiligen Schrift vor der Herausforderung, das Gehörte aktualisierend in der eigenen Lebenswirklichkeit umzusetzen und auszuführen. So schlägt das Ende des neutestamentlichen Kanons eine zeitlich unbefristete Brücke zu allen Lesern und Hörern und stellt sie vor die bleibend gültige Aufgabe, fortzuführen, was in und mit den Schriften des Neuen Testaments begann. Das offene Ende lässt nicht nur die Schrift des Sehers, sondern das Neue Testament überhaupt zu einem „österlichen Trostbuch“ werden, das hinein will in das Leben der Leser. Dieses offene Ende der Apokalypse ist die dem Kanon angemessene Form des Schlusses. Das Neue Testament endet offen, weil es auf Fortsetzung angelegt ist, eine nie endende Geschichte – hingespoken auf den Adressaten und Leser, um seine Rolle einzunehmen und das Werk fortzuführen. □

Die Visualisierung der Visionen – Apokalypse und Bildende Kunst

Thomas Raff

Wenn man bedenkt, wie visionärphantastisch und frei-assoziativ sich der Text der Johannes-Apokalypse liest, wie sehr er sich einer kontinuierlichen Bild-Erzählung widersetzt – anders als etwa die Genesis oder die Evangelien, dann muss man sich fast wundern, dass die bildende Kunst ausgerechnet diesem Buch so viele bedeutende Motive entnahm, und zwar schon sehr früh und an sehr prominenten Stellen.

1. Einzelmotive

1.1 Apokalyptische Apsis-Programme

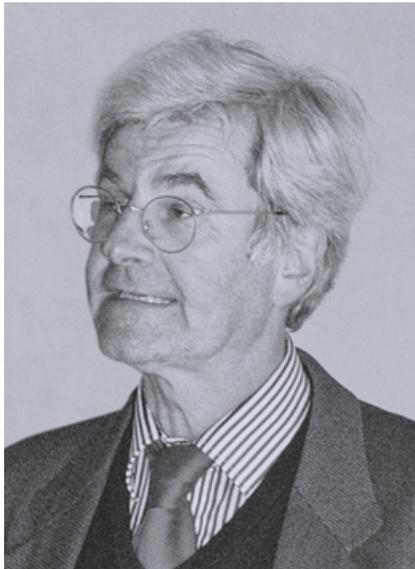
Apokalyptische Apsis-Programme kennen wir überwiegend aus Rom. Das kann ein Zufall der Überlieferung sein, muss es aber nicht. Immerhin lassen sich auch in Neapel, Ravenna und Thessaloniki Reste früher Beispiele finden. Wir wollen uns aber auf den größten und am besten erhaltenen Komplex beschränken, eben die römischen Kirchen.

Schon beim frühesten erhaltenen Apsis-Mosaik Roms – Santa Pudenziana, um 400 – dominiert ein sehr bekanntes apokalyptisches Motiv: die „Vier Lebenden Wesen“. Diese werden zwar bereits im AT – Ez 10 – beschrieben, fanden aber wohl doch erst über Apk 4, 6-8 den Weg in die frühchristlich-römischen Bildprogramme. Die vier geflügelten „Wesen“ vor dem Thron Gottes – Löwe, Stier, Mensch und Adler – wurden schon von den Kirchenvätern als Evangelistensymbole gedeutet, die heute übliche Zuordnung (Mensch-Matthäus, Löwe-Markus usw.) geht auf Hieronymus im 4. Jahrhundert zurück.

Das Gotteslamm auf dem Berg Sion wird in der Apokalypse wohl an die 30 mal erwähnt.

Auch in Santa Pudenziana sind die „Vier Lebenden Wesen“ wohl in erster Linie als Evangelistensymbole aufzufassen. Dafür spricht schon ihre kanonische Reihenfolge von links nach rechts. Es ist aber gar nicht so sicher, ob der Mosaizist (und vor allem sein Auftraggeber!) nicht doch mehr an die „Vier Wesen“ am Thron Gottes dachte als an die vier Evangelisten. Denn dieses frühe Mosaik trägt auch in anderer Hinsicht endzeitliche, also apokalyptische Züge. Es ist eben keine der bekanntesten Szenen aus dem Erdenleben Jesu dargestellt, sondern offenbar ein Blick in das Himmlische, also endzeitliche Jerusalem. Dafür spricht das Gemmenkreuz ebenso wie der kostbare Thron. Man hat dieses Apsisbild gelegentlich sogar als Gerichtssitzung interpretiert, also als eine Anspielung auf das jüngste Gericht. Das scheint uns heute vielleicht etwas erstaunlich, weil wir ganz andere, viel drastischere Darstellungen des jüngsten Gerichtes kennen, aber die stammen auch alle aus wesentlich späterer Zeit.

Fast kanonisch wurden apokalyptische Motive dann an den Apsis-Stirnseiten und den Triumphbögen römischer Kirchen. Ein frühes Beispiel bietet die Kirche Santi Cosma e Damiano, deren Mosaiken um 530 entstanden. Auch



Prof. Dr. Thomas Raff, Professor für Kunstgeschichte an der Universität Augsburg

hier ist das gesamte Apsis-Programm endzeitlich zu verstehen: In der Kalotte ist die Zweite Wiederkunft Christi dargestellt (Apk 1,7: „Siehe, er kommt mit den Wolken“). Die Apostelfürsten Petrus und Paulus empfehlen dem Herrn die Heiligen Kosmas und Damian, die Patrone dieser Kirche. An der Stirnseite der Apsis finden wir eine ganze Ansammlung apokalyptischer Motive: in der Mitte den Thron mit dem Lamm und dem versiegelten Buch; daneben die sieben Leuchter; die vier Engel; die Vier Lebenden Wesen (von denen nur noch zwei erhalten sind); die 24 Ältesten, von denen auch nur noch wenig erhalten ist, weil die Kirche 1632 extrem stark verändert wurde.

Diese Motive waren keineswegs individuell oder willkürlich vom Auftraggeber ausgewählt worden. Im Gegenteil: Sie gehörten für Jahrhunderte zum Standard römischer Apsis-Ausstattungen. Daher lohnt es sich, die einzelnen Motive etwas genauer zu betrachten.

- Das Gotteslamm auf dem Berg Sion wird in der Apokalypse wohl an die 30 mal erwähnt. Der niedrige Tafelberg steht zugleich für das endzeitliche Paradies, was man an den vier Flüssen erkennen kann, die dort entspringen. Oftmals ergießen sie sich in einen größeren Fluss, der als „JORDANES“ bezeichnet wird. Damit ist nicht so sehr das bekannte Gewässer im Heiligen Land gemeint, als vielmehr das Lebenswasser, das aus dem Thron des Lammes hervorgeht und so zugleich ein Taufsymbold ist. In dieselbe Richtung weisen auch:
 - Die 12 weißen Lämmer, die von beiden Seiten auf das Lamm Gottes und das Taufsymbold zugehen. Sie stehen einerseits für die 12 Apostel, andererseits aber auch für die noch ungetauften Gläubigen (Neophyten), die zum Taufbrunnen streben. Ihre Zwölfzahl spielt schließlich auch auf die 12 Stämme Israel an, denn von jedem Stamm galten 12.000 als Gesiegelte, also zu Rettende, zusammen 144.000, wie in der Apokalypse mehrfach betont wird (7,4-8; 14, 1).

Die Städte Jerusalem und Bethlehem

Meistens wird es so dargestellt, dass die von rechts und links auf die Mitte zustrebenden Lämmer aus den Städten „Jerusalem“ und „Bethlehem“ kommen. Diese Städte sind stets durch Außenansichten ihrer Mauern und Tore verbildlicht. Da die Stadtmauern mit Edelsteinen besetzt sind, wird dem Himmlischen Jerusalem sozusagen ein „Himmlisches Bethlehem“ gegenübergestellt. Nach Augustinus stehen die zwei Städte für die beiden von den Apostelfürsten gestifteten Kirchen: „Jerusalem“ für die Kirche Petri, die „ecclesia ex circumcissione“, also das sog. Judentum; „Bethlehem“ für die Kirche Pauli, das Heidenchristentum. Um diese Aussage zu verdeutlichen, werden oftmals die beiden Apostelfürsten in der Nähe der zwei Städte abgebildet.

Die 24 Ältesten

Nach Apk 4, 4 angetan mit weißen Gewändern, sind sie ein wichtiger Teil der apokalyptischen Thron-Vision. Sie dienen als Bildformel für die Verherrlichung Gottes. Von den Kirchenvätern wurden sie meist als ein Zusammenschluss der 12 Patriarchen oder der 12 Propheten des Alten mit den 12 Aposteln des Neuen Testaments gedeutet, was sich aber auf die bildlichen Darstellungen nicht weiter auswirkte. Nach Apk 4, 10-11 legen sie ihre Kränze vor den Thron Gottes nieder. In antiker Tradition wird das durch Hochhalten oder Darbringen der Kränze dargestellt. Nach Apk 5, 8 halten sie auch oft Musikinstrumente, meist „Harfen“, und goldene Kelche in den Händen.

Die Buchrolle mit den sieben Siegeln (Apk 5, 1-10)

Sie spielt in der Offenbarung eine zentrale Rolle. Nur das Lamm, das für uns geopfert wurde, ist in der Lage, das Buch zu öffnen. Es wird in den frühen Kirchenausstattungen immer geschlossen dargestellt, was bedeutet, dass das endzeitliche, das im heutigen Sinne „apokalyptische“ Geschehen noch bevor steht.

Die sieben Leuchter (Apk 1, 12)

Sie definieren den Thron mit dem Lamm. In Apk 4, 5 werden sie als „die sieben Geister Gottes“ gedeutet. Die Apokalypse liebt die Siebenzahl, die wohl damals wie heute für Ganzheit, Vollständigkeit steht.

An diesen frühen apokalyptischen Programmen fällt zunächst einmal auf, dass aus dem überreichen motivischen Angebot der Apokalypse nur die dem Thronenden zugeordneten, friedlichen Aspekte übernommen wurden. Alle diese Motive lassen sich unter dem Begriff einer „himmlischen Liturgie“ zusammenfassen, wie sie in der Vision des Johannes (Apk 4) beschrieben ist. Deshalb sind sie auch besonders geeignet für die Apsis hinter oder den Triumphbogen über dem Altar.

Wie vorbildlich diese frühen Mosaikprogramme – zumindest für Rom – wirkten, will ich an den ca. 300 Jahre später entstandenen Mosaiken von Santa Prassede zeigen. An der Apsis-Stirnseite sind nur Motive wiedergegeben, die wir bereits kennen und deswegen nicht weiter betrachten wollen. Aber hier gibt es auch noch einen zusätzlichen Triumphbogen, der ebenfalls mit Mosaiken geziert ist. In dessen Mitte sehen wir eine schöne Darstellung des Himmlischen Jerusalem. Eine Edelsteinmauer umgibt die Schar von Heiligen, die bereits mit dem Herrn vereinigt sind. Vor den Toren warten Papst und

Kaiser, Kaiserin und Untertanen auf Einlass. Die Tore werden behütet von Engeln und den Apostelfürsten. Darüber schweben Moses und Elias.

Genug von diesen spätantiken oder frühchristlichen Apsis-Programmen. Ich möchte aber doch abschließend betonen, wie erstaunlich dominant die Apokalypse für die damaligen Theologen und Gläubigen offenbar war. In dieser frühen Zeit gibt es noch keine Passionszyklen, nur ausnahmsweise Szenenfolgen aus dem NT und erst recht natürlich keine Marienzyklen.

1.2 Maiestas Domini

Aus dem ikonographischen Kern, den wir gerade anhand der frühchristlich-römischen Beispiele kennenlernten, hat sich später, besonders häufig in Frankreich, der Typus der „Maiestas Domini“ entwickelt. Der endzeitliche Weltherrscher Christus in der Mandorla, umgeben von den Evangelistensymbolen, gelegentlich auch von den 24 Ältesten, war eines der beliebtesten Motive über den romanischen Kirchenportalen. Oftmals wird dabei mehr oder weniger deutlich auf das jüngste Gericht angespielt.

1.3 Himmlisches Jerusalem

Das Himmlische Jerusalem hatten wir bereits in den Mosaiken von Santa Prassede gesehen, vielleicht auch schon in der Apsis von Santa Pudenziana. Doch Bilder für das endzeitliche Paradies finden sich häufig auch als selbständige Motive, also losgelöst von apokalyptischen Programmen oder Zyklen. Die wohl eindrucksvollste Form der Verbildlichung des Himmlischen Jerusalem sind die großen romanischen Radleuchter, wie sie sich in Aachen, Großkumburg oder Hildesheim erhalten haben. Obwohl das messianische Jerusalem einen quadratischen Grundriss hatte (Apk 21, 16) bot sich offenbar die Idee einer kreisrunden Mauer mit den 12 Toren für solche Leuchter an, von denen einst viele existiert haben dürften.

2. Zyklische Illustrationen der Apokalypse

Vollständigere Apokalypsen-Zyklen – vermutlich Wandmalereien – dürften schon im 6. Jahrhundert in Italien entstanden sein. Davon ist zwar nichts erhalten, aber wir finden Reflexe davon in einigen der karolingischen Handschriften. Insgesamt werden die abendländischen Apokalypsen-Handschriften meist in drei Gruppen eingeteilt:

2.1 Die italo-gallische Gruppe

Die früheste bekannte Gruppe ist die sogenannte „italo-gallische“, deren älteste und zugleich umfangreichste Handschrift die um 800, wohl in Tours, entstandene sogenannte „Trierer Apokalypse“ ist. 74 rot umrahmte Miniaturen, meistens aus mehreren Einzelbildern bestehend, von denen manche Motive auf die erwähnten älteren Traditionen verweisen.

Ebenfalls zu dieser Gruppe gehört die 200 Jahre später – um das Jahr 1000 – im Skriptorium der Insel Reichenau entstandene „Bamberger Apokalypse“. Mit über 50 ganzseitigen Miniaturen ist sie eine der kostbarsten ottonischen Handschriften und wurde von Kaiser Heinrich II. dem Kollegiatstift St. Stephan in Bamberg geschenkt.

2.2 Die Beatus-Apokalypsen

Vollkommen unabhängig davon entstand ein Apokalypsen-Zyklus in überwiegend spanischen Handschriften. Sie enthalten den Apokalypsenkommentar

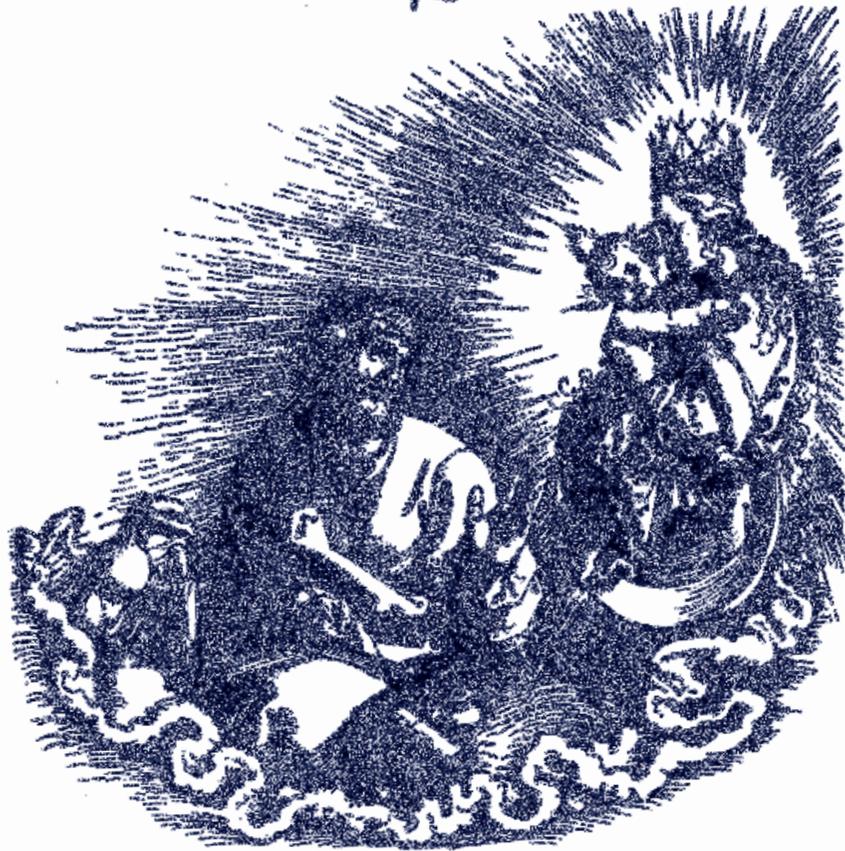


Foto: akg-images

Abb. 1: Johannes vor der Muttergottes: Dieses Motiv von Dürers Apokalypse war das Titelbild der lateinischen Ausgabe, „Apocalypsis cum figuris“, von 1511.

des asturischen Mönchs Beatus von Liébana (um 785), der für das Jahr 800 das Weltende erwartete, was ihn vermutlich zur Abfassung seiner Schrift veranlasste. Die heute erhaltenen Handschriften sind zwar erst später entstanden (10. – 12. Jahrhundert), gehen aber alle – direkt oder indirekt – auf ein bereits illustriertes Exemplar des Autors zurück. Das erklärt, warum diese Gruppe einerseits so stark von allen anderen Traditionen abweicht, andererseits in sich so überaus homogen ist. Die einzelnen Exemplare wirken fast wie voneinander abhängige handschriftliche Kopien. In den am vollständigsten erhaltenen Exemplaren finden wir über 100 sehr expressive Illustrationen, die zu den Meisterwerken der spanisch-mozarabischen Buchmalerei zählen.

2.3 Der anglo-normannische Zyklus

Dieser Zyklus ist der am weitesten verbreitete und bekannteste Apokalyp-

senzyklus mit über 70 Handschriften. Er knüpft zwar ikonographisch an die älteren Zyklen an, bringt aber nach ca. 1220 eine ganz neue Auswahl von Szenen. Die meisten Handschriften entstanden südlich und nördlich des Ärmelkanals, woher der Name dieser Gruppe rührt. Auch die Texte sind meistens, wenn nicht lateinisch, in einer Sprache abgefasst, die man als „anglo-französisch“ bezeichnet.

In der Regel enthalten diese Handschriften ca. 80 mehr oder weniger wörtliche Textillustrationen. In diesen Kulturkreis gehört auch noch der ausführliche Apokalypsenzyklus auf den berühmten Teppichen von Angers (1375/80).

3. Albrecht Dürers „Apocalypsis cum Figuris“

Albrecht Dürers „Apokalypse“, 1498 in einer deutschen und einer lateinischen Ausgabe erschienen (Abb. 1 und

Abb. 2), war mit ihren 14 überwältigend bewegten Holzschnitten ein epochmachendes Werk, das den damals 27-jährigen Künstler mit einem Schlag europaweit bekannt machte. Die meisten späteren Apokalypsenillustrationen gehen in der einen oder anderen Weise auf Dürer zurück, seien es nun die des Lukas Cranach für Luthers „Septembertestament“ oder französische Kirchenfenster. Sogar bis auf den griechisch-orthodoxen Berg Athos strahlte die Dürer-Apokalypse aus, wenn auch vermittelt durch andere westliche Zwischenstufen und erst im 17./18. Jahrhundert.

Mit seinen ungewöhnlich großen Holzschnitten (40 x 29 cm) und dem vollständigen Text schuf Dürer ein bis dahin kaum vorstellbares Buch. Auf die Zeitgenossen, von denen viele für das Jahr 1500 das Weltende erwarteten, war die Wirkung ungeheuerlich. Aber diese Blätter sind bis heute populär und haben viele der modernen Künstler beeinflusst.

4. Gegenreformation

Im Barock spielen Apokalypsenzy-

klen kaum mehr eine Rolle mehr. Nun waren es wieder einzelne Motive, die sich großer Beliebtheit erfreuten. Es sei nur an die vielen Darstellungen des Lammes Gottes erinnert.

4.1 Das „Apokalyptische Weib“

Ich will aber lieber über das Motiv des „Apokalyptischen Weibes“ sprechen und wähle als bekanntes Beispiel das Freisinger Hochaltarbild (1624) von Peter Paul Rubens in der Alten Pinakothek. Die Kirchenväter interpretierten das in Apk 12, 1-18 erwähnte „Apokalyptische Weib“ zumeist als Bild der „Ecclesia“. Seit dem 12. Jahrhundert wurde sie dann aber mehr und mehr auf die Gottesmutter Maria bezogen. Und seither sind viele Mariendarstellungen durch die Beschreibung des „Apokalyptischen Weibes“ angeregt worden: mit der Sonne bekleidet, den Mond unter den Füßen, 12 Sterne um das Haupt, das Kind beschützend usw. Diese Interpretation erscheint uns heute überaus naheliegend, aber der Visionär auf Patmos dürfte bei seiner Beschreibung nicht an die Mutter Jesu gedacht haben.



Foto: akg-images

Abb. 2: Michaels Kampf mit dem Drachen: Dieser Holzschnitt stammt aus der 1498 entstandenen Ausgabe der Apokalypse, mit der der junge Dürer sehr bekannt wurde.

Die Geschichte erzählt, dass der siebenköpfige Drache das Weib und das Kind bedroht. Nachdem das Kind durch einen Engel in den Himmel entrückt wurde, erhält die Frau Adlerflügel, um vor dem Drachen fliehen zu können. Bei Rubens sind es eher Habichtsfügel, denn die bieten malerisch einfach mehr. Überhaupt kombiniert Rubens die Motive anders, als es im Mittelalter geschehen war. Auch der Engel- oder Höllensturz bzw. der Kampf Michaels mit Luzifer geht genau genommen auf die Apokalypse (12,7) zurück. Seit der Romanik eher als Nebenthema, aber später immer mehr zum eigenen Thema entwickelt.

5. Das 19. und das 20. Jahrhundert

Vor allem die „apokalyptischen Reiter“, die wir nun mehrfach in der älteren Kunst, vor allem bei Dürer sahen, wurden im 19. Jahrhundert aufgegriffen. Und zwar zur allegorischen Verbilligung von Begriffen wie Pest, Tod und Krieg. Diese Geiseln der Menschheit als Reiter darzustellen, wurde durch den Text der Apokalypse nahegelegt und durch Dürer vermittelt. Beispiele: Holzschnitt von Alfred Rethel „Der Tod auf den Barrikaden“ (1848) und die beiden späten Gemälde „Der Krieg“ (1896) und „Die Pest“ (1898) von Arnold Böcklin.

Im Zusammenhang mit den Weltkriegen und den Diktaturen des 20. Jahrhunderts griffen vor allem expressionistische Künstler immer wieder auf die Apokalypse zurück. So auch Max Beckmann, der in den Jahren 1941/42 im Amsterdamer Exil eine Folge von Lithographien zur Apokalypse schuf. In den 17 ganzseitigen Blättern vermischen sich Anregungen aus dem letzten Buch der Bibel mit den bekannten Symbolen Beckmanns, wie Kerze, Fisch, Schwert, Selbstporträt. Aus den Tagebüchern Beckmanns geht hervor, dass er sich mit der Apokalypse die Ängste des Emigranten von der Seele zeichnete.

6. Resümee: Warum wurde die Apokalypse von so vielen Künstlern aufgegriffen?

Nur als Hypothese möchte ich vier verschiedene Gründe für vier verschiedene Epochen nennen:

6.1 Für die frühchristlichen Gläubigen boten die apokalyptischen Motive eine Möglichkeit, die Herrlichkeit Gottes und damit das Versprechen auf Erlösung plakativ ins Bild zu setzen.

6.2 Für die seit etwa 800 anzutreffenden Apokalypsen-Zyklen war u. a. die Angst vor dem bevorstehenden Weltende (Chiliasmus) ursächlich. Jetzt malte man sich den Jüngsten Tag aus, immer in der Hoffnung, zu den 144.000 Gesegneten, also Erlösten zu gehören.

6.3 In der Reformation und Gegenreform wurden apokalyptische Motive von beiden Seiten in polemischer Weise eingesetzt. Darüber habe ich heute nicht gesprochen. Aber im weiteren Sinne kann man auch die beiden Rubens-Gemälde dazu rechnen.

6.4 Im späten 19. und im 20. Jahrhundert diente die Apokalypse als gut eingeführte und allgemein verständliche Bildmetapher für das Grauen der Weltkriege und die Leiden unter den großen ideologischen Diktaturen.

Mit einem so geheimnisvollen Text, wie ihn die Apokalypse bietet, lässt sich eben viel machen, auch wenn es im Laufe der Zeit nicht immer dasselbe war. □

Die Rezeption alttestamentlicher Texte in der Johannesoffenbarung

Beate Kowalski

Einleitung

In der Kathedrale von Chartres sind unterhalb der Säulrose fünf Lanzettfenster platziert, von denen vier die Evangelisten zeigen, die auf den Schultern alttestamentlicher Propheten stehen: Lukas wird mit Jeremia in Verbindung gebracht, Matthäus wird mit Jesaja, Johannes mit Ezechiel und Markus mit Daniel verbunden. Die Gesamtausgabe dieser Fensterfront verbindet mit der Darstellung des verherrlichten Christus in der Südrose Himmel und Erde miteinander und weist mit den Evangelisten auf den Schultern der alttestamentlichen Propheten auf die Harmonie zwischen dem Alten und Neuen Testament hin.

Die Wahrnehmung, dass das Neue Testament auf den Schriften des Alten Testaments aufbaut und die beiden Teile der Bibel in ihrer vielfältigen theologischen Ausrichtung dennoch eine Einheit bilden, war in der alten Kirche und bis weit ins Mittelalter hinein eine Selbstverständlichkeit. In der Neuzeit wird diese Einheit wieder neu entdeckt durch methodische Ansätze, biblische Schriften stärker synchron und kanonisch zu lesen.

Schließlich weist das Griechisch der Offb zahlreiche Fehler und grammatikalische Irregularitäten auf.

Die Offenbarung ist in ganz besonderer Weise durch die Schriften des Alten Testaments und die literarischen Zeugnisse der zwischentestamentlich-apokalyptischen Zeit geprägt. Sie spielt im Vergleich zum übrigen NT überdurchschnittlich häufig auf das AT an. Dabei macht Johannes es den kritisch denkenden Exegeten der Neuzeit nicht einfach, denn er verzichtet durchgehend auf Zitations- oder Einleitungsformeln, mit denen z. B. Paulus und Matthäus deutlich machen, dass sie im Folgenden ein Zitat aus dem AT gebrauchen. Dennoch lässt sich nachweisen, dass ungefähr ein Drittel des Textbestandes der Offb durch das AT geprägt ist, so dass sie als Textmosaik aus atl. Ideen bezeichnet wird. Durch Textsignale lenkt Johannes seine Leser an einigen Stellen gezielt auf seinen Gebrauch des AT:

1. Er erwähnt das Lied des Mose in Offb 15,3, das vom Sieg über das Tier, über sein Bild und über die Zahl seines Namens gesungen wird.

Das Lied enthält bis auf die Bezeichnung als Moselied kaum direkte Anspielungen auf Ex 15,1-19 oder Dtn 31,1-44, die beiden Moselieder, geht jedoch theologisch auf verschiedene atl. Traditionen zurück. Das Lied des Mose in Ex 15 ist das erste Gebet in der hebräischen Bibel; es antwortet auf den Exodus durch JHWH. Mit dem Lied des Mose am Ende des Dtn werden das Leben des Mose und der Pentateuch beendet und eine Brücke zu den Erzählungen von der Landgabe Israels gebaut. Der Sitz im Leben beider Lieder ist der Sieg, worin das verbindende Element zu Offb 15 besteht.



Prof. Dr. Beate Kowalski, Professorin für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Technischen Universität Dortmund

2. Johannes spielt mit der Verwendung der sogenannten Dreizeitenformel – „der ist und der war und der kommt“ – (1,4.8.17f; 4,8; 11,17; [16,5]) auf die Gottesbezeichnung JHWH in Ex 3,14 an. Dabei unterläuft ihm ein Grammatikfehler, der u. U. beabsichtigt ist, um die Anspielung noch offensichtlicher zu gestalten.

3. Johannes kennt atl. Personen (Bileam [2,14], Balak [2,14], Isebel [2,20], David [3,7; 5,5; 22,16], Moses [15,3], Michael [12,7], Gog und Magog [20,8] und Abaddon [9,11]) und Institutionen (Zwölf-Stämme-Volk, Synagoge, Tempel, Bundeslade), geographische und theologische Traditionen (Zion).

4. Schließlich weist das Griechisch der Offb zahlreiche Fehler und grammatikalische Irregularitäten auf, die sich durch semitisches Denken erklären lassen und damit auf den Gebrauch des AT verweisen. Dass Johannes Kenntnisse des Hebräischen hat, ist in 9,11; 16,11 deutlich zu erkennen, wo Johannes auf die hebräische Bezeichnung des Engels des Abgrunds und die Lesweise des Ortes Harmagedon verweist. Seine Sprache ist zudem ungewöhnlich, da sie zahlreiche Hapaxlegomena aufweist, die nur einmal im NT vorkommen.

Das Themenfeld des alttestamentlichen Hintergrundes der Offb ist sehr breit angelegt. Einige Teilaspekte und Fragen werden im Folgenden näher entfaltet:

1. Gebrauch des AT in der Offb – hermeneutische Fragen

Die starke Rezeption des AT in der Offb wirft Fragen nach dem Grund, der Rezeptionsweise und der hermeneutischen Bedeutung auf:

1.1 Warum greifen neutestamentliche Autoren auf die Schriften des Alten Testaments zurück?

Nicht nur im NT, sondern auch in den alttestamentlichen Schriften lässt

sich dieses Phänomen beobachten, das mit dem von Geza Vermes geprägten Begriff „rewritten bible“ zutreffend charakterisiert werden kann. Schon Propheten des AT haben auf frühere Sprachmuster der Verkündigung zurückgegriffen.

Die Sprache des Propheten Ezechiel ist durch frühere Traditionen geprägt, die aus priesterlicher und deuteronomistischer Theologie stammen und zudem in Nähe zu Jer stehen. Weiters lassen sich deutliche Anspielungen auf frühere Personen der Heilsgeschichte erkennen (Noach, Daniel, Ijob). Neben der Traditionsgebundenheit ist Ez aber auch originell in der Darstellung seiner Botschaft; er zeigt eine Fülle an Kenntnissen aus verschiedenen Bereichen (Schiffsbau, Pflanzen, Handel, Politik).

Indem Johannes fortlaufend auf Ezechiel anspielt, setzt er nicht nur den biblischen Fortschreibungsprozess fort, sondern übernimmt mit Ez weitere alttestamentliche Traditionen. Dieser innerbiblische Fortschreibungs- oder Traditionsprozess schränkt weder die Originalität der göttlichen Botschaft noch die Echtheit des Visionserlebens des Ez oder des Johannes in irgendeiner Weise ein. Die Tradition dient beiden als Sprachrohr ihrer Botschaft. Durch den Rückgriff auf bekannte alttestamentliche Traditionen versucht Johannes, seine Adressaten für seine Botschaft zu gewinnen.

1.2 Lässt sich in der Offb ein anderes Interesse am AT erkennen als in den anderen Schriften des NT?

Die statistische Verteilung der alttestamentlichen Schriften, auf die in der Offb angespielt wird, unterscheidet sich stark vom übrigen Neuen Testament. Paulus, Matthäus sowie der Verfasser des Hebr., die das AT am stärksten aufnehmen, sind vor allem am Pentateuch interessiert, weniger an den Prophetenschriften. In der Offb verhält sich dies genau umgekehrt: Die Tora ist eher sekundär, die Prophetenliteratur (frühe Propheten: 32, große Propheten: 326, Dodekapropheten: 87) bildet neben den Psalmen die wichtigste Quelle für die Offb, wobei ein Schwerpunkt bei den großen Propheten mit der Prioritätenreihenfolge Ez, Jes (besonders P-Jes), Jer auszumachen ist. Theologisch geht es Johannes nicht um eine Auseinandersetzung mit dem Gesetz des AT – wie etwa Paulus und Matthäus – sondern um die Fortsetzung prophetischer Verkündigung. Sprache, Form, Inhalt sowie zahlreiche Anspielungen auf alttestamentliche Propheten, die durch die intertextuelle Erforschung der Offb ans Tageslicht gekommen sind, haben dazu beigetragen, das prophetische Selbstverständnis des Johannes stärker herauszustellen und die Offb als prophetische Schrift zu verstehen.

1.3 Wie kann man das Verhältnis von AT und NT in der Offb beschreiben?

Das Verständnis von der inneren Einheit zwischen AT und NT hat sich im Laufe der Kirchengeschichte gewandelt. Ist das Schema Verheißung-Erfüllung oder das allegorische Verhältnis von AT und NT zutreffend und verantwortlich? Die Päpstliche Bibelkommission hat am 24.5.2001 mit dem Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ Perspektiven aufgezeigt, die aus der Krise der durch die Schoa ausgelösten theologischen Enge herausführen können. Die Beziehung zwischen AT und NT ist wechselseitig: Das NT muss im Licht des AT und das AT im Licht Christi neu gelesen werden. Die angewandten Methoden reichen von der Typologie über eine Relecture bis hin zur Allegorese. Zu be-

Gegenstände	Dan 7,13f; 10,1-21	Off 1,9-20; 14,14-20
Gewand	Leinen (10,5)	Langes Gewand (1,13)
Gürtel	um die Lenden mit feinem Gold von Ophir gegürtet (10,5)	um die Brust mit goldenem Gurt gegürtet (1,13)
(xxx)	(Körper und Gesicht)	(Haupt & Haare)
Auge	wie Feuerfackeln (10,6)	wie eine Feuerflamme (12,14)
Füße	wie poliertes Erz (+Arme) (10,6)	Gleich Bronze (1,15)
Stimme	wie das Tosen einer Volksmenge (10,6)	wie die Stimme vieler Wasser (1,10.15)
Aufgaben	Herrschaft • Macht, Herrlichkeit, Königtum (7,14) • Universale Herrschaft (7,14) • Ewige Herrschaft (7,14)	Gericht • sieben Sterne in der rechten Hand • zweischneidiges Schwert im Mund (1,16) • scharfe Sichel in der Hand (14,14-19) Sieg und Herrschaft • goldener Kranz auf dem Haupt (14,14)
Reaktionen	Erschrecken u. Proskynese (10,8f)	Erschrecken u. Proskynese (1,17)
	Aufrichten mit Hand (10,10.17), Mutzuspruch (10,11f.18f) und Berührung	Aufrichten mit Hand (1,17), Mutzuspruch (1,17) und Schreibbefehl (1,19)

Tabelle 1: Vergleich der Attribute Christi in der Offenbarung des Johannes und im Danielbuch des Alten Testaments.

Drache	1. Tier aus dem Meer	2. Tier aus der Erde	Lamm/Christus
10 Hörner (12,3)	10 Hörner 7 Häupter (13,1-8.-12.14)	2 Hörner (13,11)	7 Hörner (5,6)
	Panther, Bär, Löwe		viele Diademe (19,12)
	10 Diademe (13,1)		
	blasphemischer Name (13,1)		ehrvoller Name Christi (19,11.12.16)
		redet wie ein Drache (13,11)	
	Todeswunde, aber lebt (13,3.12.14)		Kreuzestod und Auferstehung
	Macht, Thron, Autorität Satans (13,2)	Macht des ersten Tieres	Macht, Thron, Autorität Gottes (12,5.10)
Verleihung seiner Macht an 1. Tier (13,2.4)	Verleihung seiner Macht an 2. Tier (13,12)		
	blasphemisches Reden		
	fordert Anbetung (13,4.8)	veranlasst Anbetung des ersten Tieres (13,12)	fordert Anbetung (1,6; 4,10; 11,1)
		tut große Zeichen: Feuer vom Himmel (13,13)	
		Standbild (13,14)	
		Name: 666 (13,18)	

Tabelle 2: Das Ineinander der Erzählfiguren zeigt, wie groß die Verwechslungsgefahr ist.

achten ist dabei, dass der ursprüngliche Sinn eines Textes durch seine Rezeption und neue Leseweise nicht verloren geht, sondern weiterhin Bedeutung behält; dem Literalsinn muss große Bedeutung zugemessen werden. Die rote Linie, die sich durch die biblischen Schriften zieht, ist die Kontinuität des Heilshandelns Gottes. Dabei lassen sich einerseits Erfüllungen seiner Verheißungen im AT und andererseits neue Verheißungen im NT erkennen. Das klassische Schema Verheißung im AT und Erfüllung im NT ist eine unzutreffende Sichtweise, die die Komplexität des Verhältnisses beider Teile der Bibel zueinander nicht in allen Facetten erfasst. Das AT muss in zweifacher Weise gelesen werden: im Sinn eines eigenständigen Wertes und retrospektiv im Lichte Christi.

Die Offb ist ein gutes Beispiel dafür, wie Schriften des AT neu gelesen und von Johannes gedeutet werden. Sie dienen ihm als Sprachrohr seiner Prophezie an die Gemeinden Kleinasiens. Das Schema Verheißung-Erfüllung ist für Johannes nicht anwendbar: Zahlreiche Verheißungen aus Ez werden in der Offb erneut aufgenommen und behalten ihre Gültigkeit, sie sind noch nicht erfüllt. Dies gilt etwa für das Motiv der Besiegelung als Schutzzeichen vor Gottes Gericht, es gilt auch für die Verheißung eines erneuerten Jerusalem. Gericht und Auferstehung werden neu verheißen (Offb 19,17-21; 20,7-10). Dabei wird deutlich, dass das AT nicht nur kontinuierlich weitergeschrieben wird, sondern auch Beispiele für Diskontinuität zu erkennen sind, die mit dem Christusereignis zusammenhängen: Johannes übernimmt nicht die ausgebreitete Landtheologie des Ez, ebenso wenig die Kult- und Bauvorschriften für den Jerusalemer Tempel. Die größte Diskontinuität zwischen beiden Schriften besteht in der personalisierten und spiritualisierten Deutung des Tempels, die zudem Veränderungen hinsichtlich des Kults nach sich zieht. Des Weiteren kann auf die veränderten Gemeindestrukturen hingewiesen werden, die sich im Vergleich zwischen jüdischen und frühchristlichen Gemeinden zeigen.

2. Gebrauch des Propheten Daniel in der Offenbarung

Das Danielbuch hat die Theologie, besonders die Christologie und die Gerichtsvorstellungen der Offb mitgeprägt. Dan gehört zu den vier großen Prophetenbüchern des Alten Testaments; es ist das einzige, das nur dem griechischen Kanon, der LXX, angehört. An die zwölf Kapitel der ursprünglich aramäisch/hebräischen Schrift sind Zusätze in griechischer Sprache angeschlossen. Neben Dan 10 hat das siebte Kapitel die Visionserzählungen des Johannes am stärksten geprägt. Es setzt sich aus folgenden Textabschnitten zusammen:

- 7,1-7: Vision von den vier Tieren
V.4: 1. Tier: Löwe mit Adlerflügeln
V.5: 2. Tier: Bär
V.6: 3. Tier: Panther mit vier Vogelschwüngen
V.7: 4. Tier: stark, mächtige Zähne, zehn Hörner mit Augen
- 7,8-14: Vision vom endzeitlichen Gericht
- 7,15-27: Deutung der Vision

Sowohl die vier endzeitlichen Tiere als auch die Vision vom endzeitlichen Gericht haben Johannes inspiriert. Zwei seiner Kapitel sind durch Dan 7 und 10 besonders beeinflusst worden: Offb 1,9-20 und Offb 12-13:

2.1 Der Einfluss von Daniel auf die Berufungsvision des Johannes (Offb 1,9-20)

Mit der Berufung des Propheten Johannes in Offb 1,9-20 beginnt die eigentliche Visionserzählung des Johannes. Neben den gattungstypischen Elementen einer Berufungserzählung beinhaltet der Textabschnitt zentrale christologische Aussagen:

- Die Christologie des Johannes ist soteriologisch:
- liebt, erlöste durch seine Passion, machte zu Königtum und Priester (VV.5f)
- hat Schlüssel zur Unterwelt (V.18)
- Die Christologie des Johannes ist eschatologisch:
- Parusie (V.7)
- Menschensohn (VV.7.12-18)
- Die Christologie des Johannes ist ekklesiologisch:
- Beschützer der Kirche (VV.16.20)
- Zentrum der Kirche (VV.12.13.20)
- Die Christologie des Johannes ist politisch:
- Gegenentwurf zum römischen Kaiserbild (VV.12-16)

Christus wird in dieser Vision mit ähnlichen Attributen beschrieben wie die Gestalt des Menschensohns in Dan 7,13f; 10,1-21 (siehe Tabelle 1).

Der Rückgriff auf diese eschatologische Gestalt im Danielbuch ermöglicht es Johannes, mit der Christusgestalt einerseits eine polemische Parallele zum römischen Kaiser aufzubauen, andererseits Christus als endzeitliche Gestalt zu deuten. Dabei entwickelt er die Gestalt des atl. Menschensohns weiter: Während bei Dan der Menschensohn mit den Wolken des Himmels zum Urewigen emporsteigt und das theokratische Israel verkörpert, wird er im NT zur messianischen Gestalt transformiert. Bei Johannes hat er Anteil am richterlichen Handeln Gottes (vgl. besonders auch 14,14-20).

2.2 Der Einfluss von Daniel auf den dramatischen Höhepunkt (Offb 12-13)

In den Kapiteln 12-13 erreicht die Offb mit dem Sturz des Drachen aus dem Himmel ihren dramatischen Höhepunkt. Eschatologische Gegenspieler und Zeichen prägen die Dramatik dieses Kapitels. Während das Böse mit dem Drachensturz aus dem himmlischen Bereich bereits entfernt ist, wütet es noch auf der Erde. Mit der Methode der Clustertechnik vernetzt Johannes die Vision Daniels mit den endzeitlichen Antagonisten Gottes. Zugleich baut er eine polemische Parallele zur Trinität Gottes auf, indem er den Drachen, das Tier aus dem Meer und das Tier aus der Erde mit ähnlichen Attributen beschreibt.

Die „satanische Trinität“ treibt in allen Bereichen des damaligen Weltbildes ihr Unwesen. Zur Beschreibung der Tiere dienen die beiden aus Ijob bekannten Ungeheuer Leviathan (Ijob 3,8; Ps 74,14; 104,26; Jes 27,1) und Behemoth (Ijob 40,15); für die Beschreibung des Tieres aus dem Meer verarbeitet Johannes zudem die Figur des vierten Tieres aus Dan 7,1-7 (vgl. Offb 13,2).

Das Ineinander der Erzählfiguren Drache, Tier aus dem Meer und Tier aus der Erde auf der einen Seite sowie Gott und Lamm/Christus auf der anderen Seite, verdeutlicht, wie groß die Verwechslungsgefahr ist (siehe Tabelle 2).

Zeitgeschichtliche Ereignisse während des Kaiserkults, die satanische und unterdrückende Macht des Römischen Reiches, werden mit dieser Technik durch Rückgriff auf das Danielbuch

voller Polemik karikiert – und damit leichter identifizierbar – und symbolisch transformiert, d. h. als Zeichen der Endzeit gedeutet. In dieser Situation betont Johannes die Existenz Christi, die sich inmitten von Unterdrückung und Gegenspielern Gottes erweist, um zu trösten und zu ermutigen. Die eschatologischen Gestalten verdeutlichen, dass die Macht des Bösen trotz Christusereignis weiter aktiv ist. Alle Ebenen des antiken Weltbildes (Himmel, Meer, Erde) sind von den eschatologischen Gegenspielern betroffen.

Die Clustertechnik ist typisch für die Rezeption des AT durch Johannes. Sie ist ein kreativer Umgang mit dem Textmaterial, die gezielt für die prophetische Theologie in der Offb eingesetzt wird. Damit aktualisiert Johannes die Prophezie des AT und macht sie fruchtbar für seine Adressaten in Kleinasien.

3. Gebrauch des Propheten Ezechiel in der Offenbarung

3.1 Anspielungen

Unter den alttestamentlichen Favoriten des Johannes ist der Prophet Ezechiel an erster Stelle zu nennen. Dennoch ist kein Text in der Offb nur von Ez abhängig; vielmehr ist die Gestaltung eines Textes fast immer von verschiedenen alttestamentlichen Schriften beeinflusst worden.

Johannes spielt insgesamt auf 135 [143] Verse aus dem Propheten Ez an, von denen er 50 gleich mehrfach verwendet. Dabei wird Ez 37-47 en bloc zur Strukturbildung der letzten Visionen in der Offb genutzt. Insbesondere die Kapitel Ez 1; 16; 27, dann auch Ez 3; 23; 26; 43; 47 sind für Johannes von Interesse. In diesen Kapiteln geht es um die Berufung des Propheten Ezechiel und seine Gottesvision (Ez 1-3), auf die in der Beauftragungsvision des Johannes (Offb 1,9-20; 10,8-11) und der Thronsaalvision (4,1-5,14) angepielt wird. Ez 16 behandelt mit der Metapher einer treulosen Ehefrau die Untreue Israels, Ez 23 die Untreue der beiden Töchter Oholah und Oholiba. Beide Kapitel dienen Johannes zur Beschreibung der treulosen und gotteslästernden Hure Babylon (Offb 17). Das Klagegedicht gegen Tyrus (Ez 26-27) ist die Vorlage für das Klagegedicht über den Untergang der Stadt Babylon in Offb 18.

3.2 Komposition

Ez 43 und 47 aus der großen Schlussvision des Ez (40-48) thematisieren die Rückkehr JHWHs und den Ursprung und die Auswirkung der Tempelquelle. Beide Themen sind zentral in der großen Schlussvision (Offb 21,1-22,15) vom himmlischen Jerusalem.

Johannes ist vor allem an den vier großen Visionen des Ez (1,1-3,15; 8-11; 37,1-14; 40-48) und an Ez 16; 23; 26 und 27 interessiert, in denen es um die Untreue Israels geht. Der atl. Prophet war für Johannes Vorbild aufgrund seiner Visionserzählungen, die in anderen prophetischen Schriften des AT nicht zu finden sind. Ez hat als einzige atl. Schrift die Struktur einzelner Texte der Offb und ihre Gesamtstruktur beeinflusst. Einige Textabschnitte sind parallel angeordnet: Die Reihenfolge der Motive in Offb 21,9-22,5 entspricht derjenigen in Ez 40-48; die gleiche Strukturalität ist auch in den Gog-Magog-Kapiteln Ez 38-39 erkennbar, die Johannes in den Kapiteln 19-20 aufnimmt.

Gegen Ende der Offb greift der Verfasser immer stärker auf Kapitel und strukturelle Zusammenhänge in Ez zurück. Von Offb 18-22 stimmen die erzählten Ereignisse in ihrer Abfolge mit denen von Ez 37-48 überein. Die folgende Übersicht hält die Beeinflussun-

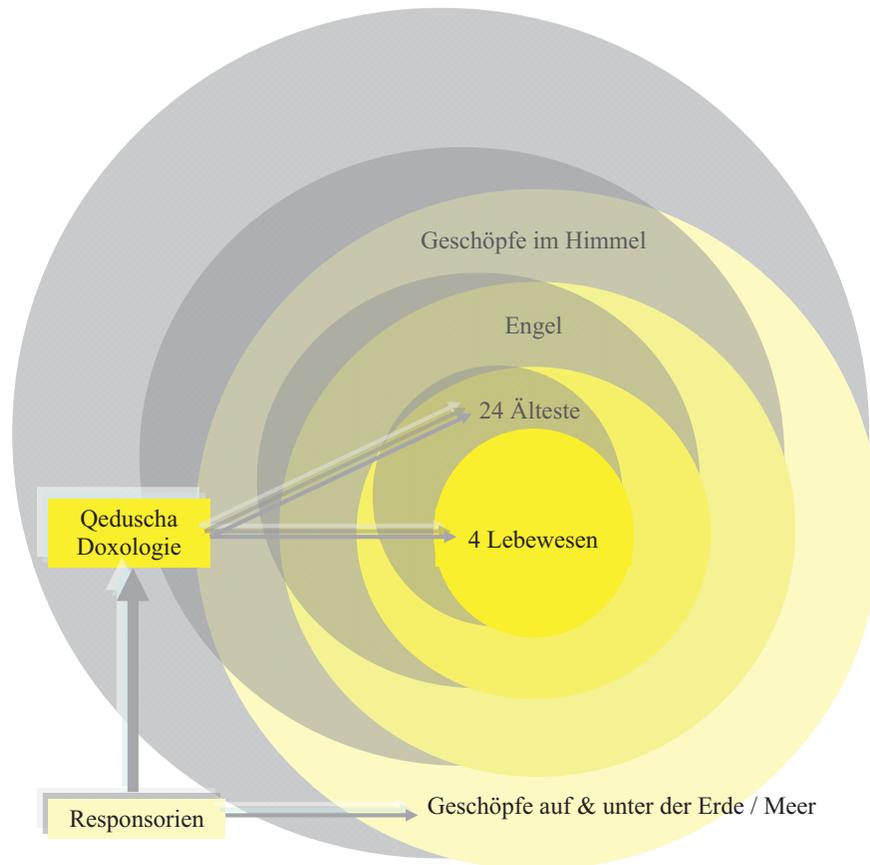


Abb. 1: Konzentrische Kreise stellen die Ausbreitung des Lobpreises Gottes in der Schöpfung dar.

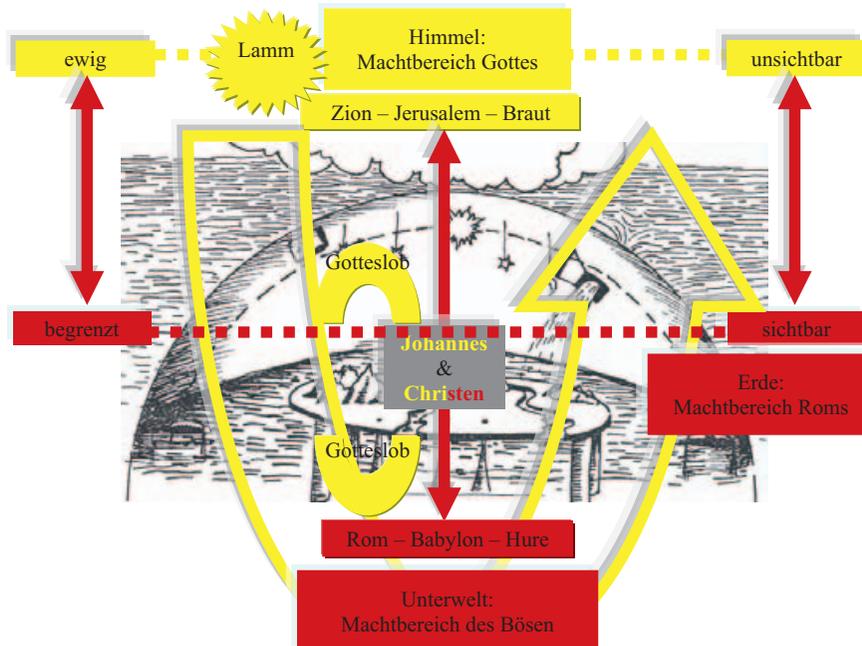


Abb. 2: Sie zeigt eine schematische Darstellung des antiken Weltbildes, das für das Verständnis der Offenbarung von zentraler Bedeutung ist.

gen durch Kapitel und Textabschnitte des Ez auf die Offb fest:

4. Die Thronsaal-Vision als Beispiel

An einem Textabschnitt wird nachfolgend die Rezeption atl. Texte durch Johannes näher entfaltet. Mit Offb 4,1 betritt der Prophet Johannes in einer Vision den Raum des himmlischen Thronsaals. Die Kapitel 4-5, die als Doppel-

vision vom himmlischen Thronsaal komponiert sind, umklammern zusammen mit der großen Abschlussvision vom himmlischen Jerusalem (Offb 21-22) den Mittelteil (Offb 6-20) und antizipieren den guten Ausgang des Dramas, der mit der Öffnung der sieben Siegel (Offb 6) beginnt.

4.1 Komposition

Die Thronsaalvision ist ein komplexer Text, der theologisch einen Kontrast zur erlittenen Gottesferne der durch den römischen Kaiserkult bedrohten Christen Kleasiens herstellt und zugleich ein Gegenentwurf zur Herrschaft Roms enthält. Der Text weist eine klare Struktur auf:

- 4,1 Visionseröffnung
- 4,2-10 Vision vom Thronsaal
LOBPREIS
- 5,1-5 Vision von der versiegelten
Buchrolle TRAUER
- 5,6-14 Vision vom Empfang der versiegelten
Buchrolle
LOBPREIS

Der Lobpreis Gottes ist ein beide Kapitel verbindendes und damit zentrales Element. Er bildet die Gegenwart Gottes ab und breitet sich in konzentrischen Kreisen (siehe Abbildung 1) auf alle Bereiche des damaligen Weltbildes aus (siehe Abbildung 2):

Der Lobpreis wird zunächst von den vier Lebewesen angestimmt (Trishagion, Dreizeitenformel) und von den vierundzwanzig Ältesten (Herrlichkeit, Ehre, Kraft) ausgeweitet. Nach dem Empfang der versiegelten Buchrolle stimmen beide Gruppen erneut den Lobpreis – nun des Lammes – an. Dieser wird ausgeweitet durch die Engel, Lebewesen und Ältesten, alle Geschöpfe im Himmel, auf und unter der Erde, auf und im Meer. Der Kreis des Lobpreises schließt sich durch das Amen der vier Lebewesen, die den Lobpreis begonnen haben. Das Doppelkapitel ist ein Beispiel für die zahlreichen Anspielungen auf das AT, ohne die der Text ein unverständliches Gerippe bliebe.

4.2 Personen

Zahlreiche Akteure treten in der Thronsaalvision auf: 4 Lebewesen, 24 Älteste, Engel und ein Löwe. Die Beschreibung der vier Lebewesen hat Johannes mit Modifikationen aus der Berufungsvision des Propheten Ezechiel (Ez 1,18; 10,12) übernommen, in der von Kerubim die Rede ist: das 1. Lebewesen gleicht einem Löwen; das 2. Lebewesen einem Jungtier; das 3. Lebewesen einem Menschen und das 4. Lebewesen gleicht einem Adler.

Nach Johannes haben alle vier Lebewesen ein unterschiedliches Aussehen, während sie bei Ezechiel gleich aussehen (Menschengestalt, vier Flügel, Menschenhände unter den Flügeln, gerade Beine, Füße wie ein Stier aus Bronze, vier Gesichter). Bei Johannes haben sie ihren Platz rings um den Thron Gottes, bei Ezechiel inmitten eines Sturmwindes. Während sie in der Offb für das Gotteslob zuständig sind, bewegen sie sich bei Ezechiel und tragen eine Platte, auf der sich der Thronwagen befindet. Johannes hat sich bei der Beschreibung der Lebewesen zugleich auch von Jes inspirieren lassen, wo in Jes 6 von Serafim die Rede ist; sie sind dort für das Gotteslob verantwortlich, das sie in Form des Trishagion singen. Die vier Lebewesen sind eine Kombination aus Kerubim und Serafim, die aus alttestamentlichen Kontexten bekannt sind und die Gegenwart Gottes anzeigen.

Der Löwe aus dem Stamm Juda und die Wurzel Davids sind christologische Bezeichnungen, die ihre Wurzeln ebenfalls im AT haben. Der Löwe wird in Gen 49,9 genannt, die Wurzel Davids in Jes 11,1-10; 27,6. Beide Metaphern weisen auf die messianische Hoffnung hin, die sich mit dem Auftreten des Lammes erfüllt. Und auch das Lamm ist ein Bild, das dem atl. Leser vertraut ist; es erinnert an das Paschalamm, das zur Erinnerung an die Befreiung Israels aus

der Knechtschaft Ägyptens geopfert wird. Die Schlachtwunde wird nun zum Zeichen der Passion Jesu, die Hörner zum Symbol seines Sieges in der Auferstehung.

4.3 Lobpreis: Qeduscha (Offb 4,8)

Die Qeduscha ist das dreimal Heilig, das in Jes 6,3 von den Serafim gesungen wird. Mit ihr beginnt in Offb 4 der Lobpreis Gottes. Die Dreizeitenformel sowie die Anrede Gottes als Herr und Gott nehmen einerseits theologische Traditionen aus dem AT und andererseits aus dem römischen Kaiserzeremoniell auf.

4.4 Liturgieverständnis

Das Liturgieverständnis, das Offb 4-5 zu erkennen gibt, hat seine Wurzeln im jüdischen Gottesdienst. Die irdische Liturgie ist immer Antwort auf die himmlische Liturgie und zugleich „Abbild“ der Gegenwart Gottes. Die Qeduscha und die Doxologie werden nur vom innersten Kreis um den Thron angestimmt; insbesondere diejenigen Kreise, die weiter entfernt vom Zentrum, dem Thron Gottes, sind, antworten darauf „nur“ mit Responsorien. Der unsichtbare und als abwesend erfahrene Gott wird durch das Lob hörbar gemacht. Die konzentrischen Kreise des Lobs gehen dabei zunächst von innen nach außen in die Welt; zugleich ermöglichen sie die Blickrichtung auf die innerste Mitte.

Indem Johannes den Fokus auf das Geschehen um den Thron richtet, vermeidet er ebenso wie atl. Autoren einen Anthropomorphismus im Gottesbild. Er beschreibt die Wirkung Gottes als souveränem Herrscher auf seine Umgebung und entwirft damit ein Kontrastprogramm und eine politische Theologie, die sich gegen den überzogenen römischen Herrschaftsanspruch richtet.

Zusammenfassung

Die Methode des Johannes, mit der er das AT verarbeitet, kann man als Clustertechnik bezeichnen. Sie kombiniert atl. Texte und stellt eine Verbindung mit dem jüdisch-christlichen Glauben in einer konkreten, bedrängenden Situation her. Darin erweist sich Johannes als genialer Schriftsteller, der in der Lage ist, alte und traditionelle Texte für die Gegenwart zu aktualisieren und sie als Sprachrohr für seine visionäre Botschaft zu machen. Die Offb ist eine literarische Verarbeitung der prophetischen Visionen des Johannes, für die Johannes im AT und in der zwischentestamentlichen Literatur Worte und Ausdrucksformen gefunden hat, die dem Unaussprechlichen eine sprachliche Gestalt geben konnten. Damit ist die Einmaligkeit und Genialität des Johannes in keiner Weise in Frage gestellt.

Auffällig ist, dass Johannes vor allem auf jene Texte des AT zurückgreift, die von Exiltheologie und noch mehr Exilsprophetie geprägt sind. Insbesondere der Prophet Ezechiel hilft ihm zur Klärung seines eigenen Selbstverständnisses und seiner Berufung als (Exils-) Prophet. □

„Wie lange noch, Herr!?“ Zum Design apokalyptischen Denkens im Alten Testament

Georg Steins

I. Schwierigkeiten mit der Apokalyptik

Wer sich mit dem Thema „Apokalyptik“ in der Bibel, speziell im Alten Testament beschäftigt, betritt nicht nur ein weites Feld, sondern ein unwegsames Gelände mit zahlreichen Gruben und Felsbrocken. Missverständnisse, Vorurteile und eine gewisse Hilflosigkeit in der Beurteilung – all das trifft man im Zusammenhang mit diesem Thema in älterer wie neuester Literatur an. Daher ist es ratsam, sich in einem ersten Schritt einiger fast selbstverständlich gewordener Beurteilungsmuster im Zusammenhang mit der Entstehung und Bedeutung der Apokalyptik bewusst zu werden und diese zu problematisieren. Vor jeder bibelwissenschaftlichen Rückfrage gilt es zu beachten, dass das Reden über „Apokalyptik“ bereits durch den profanen Gebrauch sehr einseitig bestimmt ist, da „apokalyptisch“ mit „katastrophal“, „unheilvoll“ und „grauenhaft“ gleichgesetzt wird.

1. Das Abgrenzungsproblem

Was unterscheidet apokalyptisches Denken von prophetischer Zukunftserwartung in der Bibel im Allgemeinen und der Erwartung eines Messias im Besonderen? Der oft genannte Bruch in der Geschichte, mit dem die Apokalyptik rechnet, kann es nicht sein, denn schon im Buch des Propheten Jesaja ist die Erwartung eines *neuen* Himmels und einer neuen Erde ausgesprochen (vgl. Jesaja 65,17; 66,22, aber schon 43,19). Gibt es überhaupt spezifisch *apokalyptische* Erwartungen?

2. Theologische Abwertung der Apokalyptik

Oft wird Apokalyptik von der Eschatologie als der angeblich „echten“ Zukunftserwartung abgesetzt und negativ bewertet. Eschatologie sei das legitime Vertrauen auf das zukünftige Rettungshandeln Gottes, Apokalyptik gewissermaßen die überzogene, anmaßende, illegitime Form der „Zukunftsforschung“, die berechnet, statt zu warten, und die zu viel zu wissen vorgibt, statt auf Gott zu hoffen. Wird das dem Ernst der apokalyptischen Texte gerecht? Oder macht es sich hier eine bestimmte Form der „theologischen Sortierkunst“ zu einfach? Mit der genannten Unterscheidung verbinden sich gerne einige weitere Differenzierungen: In der Eschatologie werde Heil innergeschichtlich, immanent gedacht, in der Apokalyptik aber transzendent, überzeitlich und überräumlich. Was sollen solche Begriffe besagen? Entspricht dieses Stockwerkdenken der Bibel? Eine Heilszeit ohne Unterbrechung in Fortsetzung des Bisherigen? Ist das plausibel und nachvollziehbar? Wenn Gott seine Verheißung einlöst, geschieht dann nicht immer etwas ganz und gar Unerwartetes, etwas Neues?

3. Re-Mythisierung und angeblicher Verlust der Geschichte

Apokalyptische Texte scheuen oft sehr anschauliche mythische Vorstellungen und Redeformen nicht. Lässt sich aus der Vorliebe für das Mythische ein Verlust der Geschichte ablesen, wie es



Prof. Dr. Georg Steins, Professor für Biblische Theologie/Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück

die ältere Forschung gesehen hat? Solange in der Bibelwissenschaft und Theologie ein negativer Mythosbegriff vorherrscht (und dort, wo er immer noch nicht überwunden ist), muss der starke mythologische Einschlag in den apokalyptischen Texten Unbehagen auslösen. Hier hat sich in der Bibelwissenschaft in den letzten Jahren viel verändert. Auch wenn simple Denkmuster (wie: „biblischer Glaube stützt sich auf Geschichte, ist kein Mythos“) langsam verschwinden, bleibt an dieser Front noch viel zu tun, denn auffällig ist, dass in der Bibel mythisches Denken nicht verabschiedet wird, sondern gerade immer da auftritt, wo es besonders ernst wird, wo es ums Ganze, um Leben und Tod geht.

4. Betonung der Randständigkeit der apokalyptischen Überlieferung in der Bibel

Das Buch Daniel und die Offenbarung des Johannes gelten als die zwei einzigen apokalyptischen Bücher in der Bibel; man attestiert ihnen gerne eine gewisse Randständigkeit. Dieses Denken – so liest man oft – habe sich erst spät entwickelt, sei gewissermaßen gerade noch im letzten Moment vor der Schließung in den Bibelkanon gelangt. Ein seltsames Bild, das dazu führt, diese biblischen Schriften als eine Art merkwürdige Blüte am großen Zweig der Bibel zu betrachten. Große Teile des Neuen Testaments wurden damit lange Zeit in eine theologische Grauzone gedrängt. Die Rehabilitierung ist aber noch nicht abgeschlossen; gerade die alttestamentliche Wissenschaft fremdelt noch immer, wenn sie auf dieses Denken stößt.

5. Fragwürdige soziale Verortungen

Das eben Dargelegte spiegelt sich auch in problematischen sozialen Verortungen des Phänomens. Im Zusammenhang mit der Apokalyptik findet sich die Vorstellung des zurückgezogen „Konventikelhaften“. Man stellt sich

vor, hier säßen vom Leben Enttäuschte, vielleicht auch politisch Verfolgte, gesellschaftlich an den Rand und in die Opposition gedrängte Gottgläubige zusammen, um sich mit den Plänen Gottes zu beschäftigen und ihre Erkenntnisse konspirativ auszutauschen. Dieses Bild scheint mir wesentlich von der protestantischen Kirchengeschichte geprägt zu sein, denn mit denselben Begriffen werden im späten 17. Jahrhundert die pietistischen Kreise in Absetzung von der Mehrheitsorthodoxie beschrieben. Es kommt oft vor, dass die Bibelwissenschaft ihre Kategorien aus der Geschichte des Christentums und der christlichen Dogmatik bezieht; in der Pentateuchforschung war das lange Zeit unbemerkt üblich.

6. Die Behauptung der plötzlichen Entstehung dieses Denkens

Mit den vorgetragenen Schwierigkeiten hängt ein gewichtiges weiteres Problem zusammen, die Frage der Herkunft apokalyptischen Denkens. In welcher Situation, in welchen zeitgeschichtlichen, politischen und sozialen Kontexten ist dieses Denken entstanden? Was gab es davor? Was ist neu? Warum ist vieles so seltsam, die Bildwelten, die Art mit Geschichte umzugehen? Werden die angebliche Randständigkeit und die Differenzen zu den Hauptströmen biblischen Denkens besonders betont, dann verschärft sich die Frage nach der Herkunft. Die angeblich so plötzlich auftretende neue Sicht der Zukunft verlangt nach einer starken Erklärung. Welche Ursachen und welche Trägergruppen lassen sich ausfindig machen?

Die Bibelwissenschaft hat in den letzten 20 Jahren viele dieser Probleme überwunden oder differenzierter sehen gelernt. Mancherorts ist die Geringerschätzung der Apokalyptik sogar einer Hochschätzung gewichen, etwa in der Beurteilung des Wirkens Jesu. In Verkündigung und Unterricht sind diese Einsichten noch längst nicht angekommen. Wissenschaftlich sind die Herkunft, der geistesgeschichtliche Ort und die Bedeutung der Apokalyptik im Kontext der vielen Traditionen des Alten Testaments immer noch nicht deutlich genug herausgearbeitet. Dieser Aufgabe will ich mich im Folgenden anhand des einzigen apokalyptischen Buches des Alten Testaments, des Buches Daniel, stellen.

Zuvor ist noch eine grundsätzliche Bemerkung notwendig: Ein großer Teil der genannten Probleme verdankt sich einem suggestiven Sprachgebrauch. Der Begriff „Apokalyptik“ fördert die Annahme, wir hätten es in den zugeordneten Texten mit einer besonderen, sich stark vom „normalen“ biblischen Themen unterscheidenden geistigen Strömung zu tun, die in wichtigen Punkten einen völligen Neuanfang vertrete und sich klar abheben lasse von anderen Strömungen. Die Forschung hat bis in die jüngste Zeit in dieser Richtung gesucht. Was noch in den 70er und 80er Jahren als ausgemacht galt, ist nun regelrecht zerbröckelt: Es gibt keine international in Palästina, Ägypten und Persien bezeugte Umprägung von prophetischen Hoffnungsvorstellungen zu apokalyptischen Endzeiterwartungen zwischen etwa 220 und 170 v. Chr. im Stile einer „Großmutation“

II. Auf der Suche nach einem sachgemäßen Zugang - Beobachtungen am Buch Daniel

Als Alttestamentler bin ich in einer komfortablen Lage. Das Buch Daniel wird unstrittig als älteste *biblische* Apokalypse betrachtet. Dass es (in geringem Umfang) auch ältere außerbiblische

apokalyptische Literatur gibt (Teile des Buches Henoch), können wir für unsere Zwecke einmal außer Acht lassen. Wie wird in Daniel Zukunft, Erlösung, Rettung und Heil gedacht? Wir wird die eigene Gegenwart theologisch verstanden? Welche Rolle spielen die großen Überlieferungen?

1. Gottes Herrschaft/„Reich Gottes“ (Daniel 2)

Jede/r von uns kennt Krisen und kritische Lebensereignisse. Das können die kleinen Katastrophen des Alltags sein, aber auch die harten Schläge, die das Leben und das Zusammenleben aus den gewohnten Bahnen werfen und möglicherweise im Kern bedrohen. Worauf kommt es in einer solchen Situation an? Wir wollen zum einen verstehen, was da gerade mit uns geschieht. Ebenso wichtig ist zum andern die Überwindung der Notsituation. Deutung und Bewältigung, Einsicht und Hilfe – auf diese beiden Punkte kommt es in Krisen an. Übersetzen wir das in die Sprache der Bibel, dann geht es um Weisheit einerseits und um Macht andererseits. Diese beiden Begriffe führen uns nun mitten hinein in das Buch Daniel.

Ich darf kurz den Anfang der Danielgeschichte in Erinnerung rufen: Daniel ist mit seinen drei Gefährten in einer ersten Deportation unter Nebukadnezar an den Königshof in Babylon gekommen. Die vier fallen als besonders talentiert auf, werden gefördert und für den Dienst am Hof ausgebildet. In Kapitel 2 des Buches wird von einer lebensgefährlichen Bewährungsprobe Daniels erzählt, die er mit Bravour besteht. Anders als die professionellen Magier kann der junge Mann aus Judäa dem König einen Traum, den dieser gehabt hat, korrekt erzählen und kompetent deuten. Zuvor aber stellt ein Lobgebet Daniels unmissverständlich klar, wessen Werk der königliche Traum und seine richtige Deutung durch Daniel und dazu der im Traum selbst skizzierte Verlauf der Weltgeschichte sind (Daniel 2,20-23):

20 Daniel antwortete und sprach: Der Name Gottes sei gepriesen von Ewigkeit zu Ewigkeit: die *Weisheit und die Macht* gehören ihm.

21 Er wechselt die Fristen und Zeiten, er setzt Könige ab und setzt Könige ein, gibt Weisheit den Weisen und Wissen den Wissenskundigen. 22 Er offenbart das Tiefe und das Geheime. Er weiß, was in der Finsternis ist, denn das Licht wohnt bei ihm. 23 Dich, Gott meiner Väter, preise und rühme ich, dass du mir *Weisheit und Macht* gegeben hast, und dass du mich hast wissen lassen, was wir von dir erbeten; denn die Sache des Königs hast du uns wissen lassen.

Dieser kleine Text, dessen formelhafte Sprache leicht dazu führen kann, ihn zu unterschätzen, spielt nicht nur innerhalb des erzählten Geschehens eine wichtige Rolle, sondern ist ein Deutertext auf der Buchebene. So kann er für uns auch zum Schlüssel für das ganze Buch werden – und darüber hinaus ein Verständnis dessen vermitteln, was oft schnell mit dem Begriff „Apokalyptik“ belegt wird.

Apokalyptik stellt die Machtfrage und beantwortet sie klar und eindeutig im Sinne des Monotheismus: Der „Gott im Himmel“ hat die Macht, nicht die „Könige dieser Welt“. Das ist der harte politische Kern des biblischen Gottesglaubens, ein universales ideologiekritisches Programm. Dieser Glaube ist nicht auch noch so nebenher und in dieser oder jener Konsequenz politisch, sondern von Anfang an und durch und

durch. Im Buch Daniel wird das schon im Einleitungskapitel an einer zunächst etwas harmlos klingenden Episode deutlich: Daniel und seine drei Gefährten weigern sich mit Berufung auf die göttlichen Reinheitsgebote, während ihrer Ausbildung bei Hofe an der königlichen Tafel zu speisen. Ein Politikum, das die Hölflinge total verstört. Aber es geht nicht um Vegetarismus oder äußerliche Reinheitsvorstellungen, sondern darum, dass sie sich im Namen ihres Gottes und seiner „Tora“/Weisung der totalen Verfügung des Großkönigs entziehen. Der Glaube an Gott setzt den Mächten Grenzen.

Das politische Programm ist damit zugleich „Weisheit“, Regel für das Leben und „Weltanschauung“, wie man mit einem etwas antiquierten Begriff übersetzen könnte. Aber, so hält das Gebet fest, eine von Gott ermöglichte und geschenkte Orientierung in einer Welt fremder Völker und Herrscher. Zu dem ideologie- oder herrschaftskritischen Zug der Apokalyptik gesellt sich somit ein intellektueller oder epistemologischer, ein Interesse am Verstehen und „Sich-zurecht-Finden“. Dass beides auch in nachbiblischer Zeit im Judentum wie im Christentum nicht überholt ist, sondern zum Profil dieser Religionen gehört, braucht nicht eigens betont zu werden. Es zeigt, wie nahe uns die grundlegenden Interessen der Apokalyptik auch heute sind.

2. Das Ende „berechnen“ (zu Daniel 9)

Wer über das Ende spricht, das Kommen des Reiches Gottes, steht vor der Frage, wann das alles geschieht. Das ist keine anmaßende Neugierde, es ergibt sich aus der Sensibilität für die Zeiten und Reiche, die aufgrund der Ungerechtigkeit, des Widerspruchs zur göttlichen Verheißung keinen Bestand haben dürfen. Auch hier blicken wir im Buch Daniel in eine Werkstatt des theologischen Denkens, das nur bei sehr oberflächlicher Betrachtung seltsam und unangemessen erscheint. Zu Beginn des neunten Kapitels dürfen wir Daniel über die Schulter schauen. Uns wird vorgeführt, wie Daniel in der Lektüre der biblischen Prophetenbücher eine Antwort auf die Frage nach dem Ende der Not und dem Kommen des Gottesreiches findet (Daniel 9,1f und 22-24):

1 Im ersten Jahre des Darius, des Sohnes des Artaxerxes vom Stamm der Meder, der zum König eingesetzt wurde über das Reich der Chaldäer; 2 im ersten Jahre seiner Regierung suchte ich, Daniel, Verständnis in den Büchern über die Zahl der Jahre, von denen ergangen war das Wort JHWHs an Jeremia, den Propheten, dass ablaufen sollen siebzig Jahre über die Trümmer Jerusalems.

... 22 Und er (Gabriel) redete belehrend mit mir und sprach: Daniel, ich bin jetzt ausgezogen, um dich mit Einsicht zu belehren.

23 Am Anfange deines Flehens erging ein Spruch, und ich komme zu berichten, weil du lieb bist; so merke auf den Spruch, und verstehe die Erscheinung:

24 Siebzig (Jahr)Wochen sind beschlossen worden über dein Volk und über deine heilige Stadt, zu wehren dem Abfall und ein Ende zu machen den Sünden, und zu sühnen die Missetat, und zu bringen ewiges Heil, dass besiegelt werde Gesicht und Weissagung, und gesalbt das Allerheiligste.

Der Prophet Jeremia hatte davon gesprochen, dass Jerusalem 70 Jahre in Trümmern liegen werde. Diese 70 Jahre sind für die Verfasser des Buches Daniel

im 2. Jahrhundert vor Christus längst vorbei, aber dennoch gibt es die Möglichkeit, auf der Basis dieses Prophetenwortes die Gegenwart zu deuten. In einer Vision teilt der Engel Gabriel Daniel mit, dass die 70 Jahre als 70 Jahrwochen zu verstehen sind, also mit jedem Jahr eigentlich 7 Jahre gemeint sind. Das wirkt zunächst wie ein Trick, um den Zeitraum zu dehnen. Biblisch steckt aber mehr dahinter. Daniel bekennt vor dieser Visionsmitteilung die Sünde des Volkes: Es ist abgewichen von der Tora seines Gottes; die Not war die Strafe für dieses Vergehen. Das ist eine Spur, die Deutung der 70 Jahre als 7 mal 70 Jahre zu verstehen. Beim Nachdenken über das Babylonische Exil wird in der Bibel der Verstoß gegen die Sabbatvorschriften hoch gewichtet. Es kommt die Idee auf, dass Israel erst dann wieder in das Land zurückkehrt, wenn das Land die nicht gehaltenen

Wer über das Ende spricht, das Kommen des Reiches Gottes, steht vor der Frage, wann das alles geschieht.

Sabbate „abgebüßt“ hat (vgl. Levitikus 25,1-7; 26,34f; 2 Chronik 36,21). Da nicht nur jeder 7. Tag ein Sabbat ist, sondern jedes 7. Jahr als Sabbatjahr galt, entsteht die Überlegung, die vorausgesagten 70 Exilsjahre als 70 Sabbatjahre zu lesen. 70 Sabbatjahre bedeutet im Kalender 490 Jahre. Wenn das Babylonische Exil kurz nach 600 v. Chr. beginnt, geht die Periode der 70 Jahrwochen (der 490 Jahre) erst im 2. Jahrhundert v. Chr. zu Ende. Die Zeit zu Anfang des 2. Jahrhunderts kann also theologisch noch als Exil, als Zeit des göttlichen Zorns begriffen werden. So wird von der Heiligen Schrift her verständlich, warum die eigene Zeit Notzeit ist, aber zugleich auch, dass die Wende bald kommen muss. Für den Profanhistoriker ist das Babylonische Exil für die Juden mit dem Fall Babylons und dem Herrschaftsantritt der Perser beendet. Die Deutung in Daniel 9 will aber nicht diese moderne Art von Geschichtswissenschaft bieten, sondern die eigene Zeit theologisch verstehen: Sie wird beschrieben als Zeit andauern der Strafe, aber zugleich in der oben vorgeführten Deutung auch als Zeit kurz vor der „Wende“, der Durchsetzung der Macht Gottes.

Das kann man zwar nachvollziehen, aber können wir das auch ernst nehmen? Das Reich Gottes ist doch auch im 2. Jahrhundert v. Chr. nicht angebrochen! – Wir sollten es uns mit den biblischen Texten nicht zu einfach machen. Ich habe nur einen einzelnen Gedanken aus dem Buch Daniel rekonstruiert. Ein Bewusstsein für die Komplexität dieser Frage nach dem Kommen des Reiches Gottes spiegelt sich nach meiner Auffassung sehr wohl bereits im Buch Daniel; die biblischen Autoren waren nicht naiv. Einerseits werden für die Dauer der letzten, der besonders schlimmen Notzeit mehrere Zeiträume tagesgenau angegeben; dass es mehrere sind, zeigt schon, wie im Buch selber an diesem Problem gearbeitet wird. Wichtig ist aber der gesamte Schluss des Buches, dessen theologische Dezent und Subtilität beachtet sein wollen. Daniel, die Hauptfigur, fragt nach dem Kommen des Reiches Gottes und erfährt Folgendes (12,8-13):

8 Und ich hörte wohl, aber ich verstand nicht, und sprach: Mein Herr, was ist das Nachher von diesem?

9 Und er sprach: Geh, Daniel, denn verborgen und versiegelt sind die Worte bis auf die Zeit des Endes.

10 Es werden auserlesen werden und gereinigt und geläutert viele, und freveln werden die Frevler, aber nichts verstehen all die Frevler; doch die Verständigen werden verstehen.

11 Und seit der Zeit, dass eingestellt wurde das beständige Opfer, und aufgestellt der entsetzliche Gräuel, sind 1290 Tage.

12 Heil dem, der da harret und erreicht 1335 Tage!

13 Du aber gehe dem Ende zu, und du wirst ruhen, und du wirst aufstehen in deinem Los am Ende der Tage.

III. Die Eigenlogik apokalyptischer Texte

In einem letzten Gedankengang möchte ich die hermeneutische Frage stellen. Wie können wir die Aussagen des Danielbuches verstehen? Die Bibelwissenschaft hat uns in den letzten 200 Jahren sehr eindrucksvoll gezeigt, wie man die Anfangsgeschichten der Bibel (missverständlich auch „Schöpfungsberichte“ genannt) positiv und mit Gewinn verstehen kann, ohne sie zu historisieren. Die Wahrheit der Texte wird in der kritischen Bibelwissenschaft keineswegs bezweifelt, obgleich Fundamentalisten das gerne unterstellen. Aber man darf es sich nicht zu einfach machen, denn eine Erzählung wird nicht dadurch wahr, dass sie ein beobachtbares Geschehen protokollierend wiedergibt.

In diesem Zusammenhang wird häufig mit großen Begriffen und schiefen Alternativen operiert. Bibel bietet eben „Geschichte“ und keinen „Mythos“, so wird trotzig festgestellt. Jedoch ist diese simple Entgegensetzung von Geschichte und Mythos im Bezug auf diese biblischen Texte einfach unangemessen, falsch und irreführend. Es geht nicht darum, Geschichte zu leugnen. Das Verhältnis von Text und Wirklichkeit ist eine der kompliziertesten Fragen der Geisteswissenschaften. Wir müssen uns davor hüten, ein eingegrenztes Wahrheitsverständnis, das den wissenschaftlichen Standards des 19. Jahrhunderts entspringt, auf die biblischen Texte zu übertragen. Die Texte der Bibel folgen einer eigenen Logik, die nicht immer die uns vertraute ist. Die Päpstliche Bibelkommission schreibt dazu in einem wegweisenden Dokument von 1993 „Über die Interpretation der Bibel in der Kirche“: „Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten biblischer Texte, besonders was historische Fakten und sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft. Oft fasst er als geschichtlich auf, was gar nicht den Anspruch auf Historizität erhebt; denn für den Fundamentalismus ist alles geschichtlich, was in der Vergangenheitsform berichtet oder erzählt wird, ohne dass er auch nur der Möglichkeit eines symbolischen oder figurativen Sinnes die notwendige Beachtung schenkt.“

Es geht den biblischen Anfangstexten nicht um die Mitteilung, wie alles geworden und was am Anfang beobachtbar geschehen ist. Biblische Texte betreiben keine primitive Astrophysik. Ihre Frage lautet: Wie ist Leben möglich, wo doch der Tod überall droht? Welche Ordnungen braucht das Leben? Wer steht dafür ein? Die Mythen des Anfangs reden nicht vom Anfang der Zeit, sondern zeichnen das Bild einer Ur-Zeit, die nicht vor langer, langer Zeit gewesen ist. Ur-Zeit, das heißt: die Grundlage, das Fundament, das bleibend Tragende Gerüst von allem, dar-



Foto: akg-images

„Die Verdammten“. Die Darstellung der Apokalypse geht weiter mit drei großen Fresken: „Die Himmelfahrt der Erlösten“ (siehe Titelfoto), „Die Ver-

damnten“ und „Die Auferstehung“. Dazu kommen noch zwei kleinere Fresken, rechts und links vom Fenster der Kapelle. Gerade das Fresko „Die Ver-

damnten“ (hier zu sehen) begründete den Weltruhm des Renaissance-Künstlers Signorelli, der wohl von 1441 bis 1523 lebte.

gelegt in Form einer *narratio*. Solche Texte nennt die Wissenschaft „Mythen“. Der Gebrauch des Begriffs „Mythos“ ist schwierig, denn dieser wird sehr schnell in Opposition zu „Wahrheit“ und „wirklicher Geschichte“ gesetzt, trotz einer differenzierteren Sichtweise und Wertung, wie sie die Theologie in den letzten 30-40 Jahren mühsam erarbeitet hat. Dahinter steht das (an sich schätzenswerte) Bemühen, den Wahrheitsanspruch der Bibel gegenüber allem aufrecht zu erhalten, was irgendwie nach Relativierung, Infragestellung und Verzicht auf Verbindlichkeit erscheinen könnte. Es gibt – so wie ich es beobachte – seit einigen Jahren auch im Katholizismus einen sich verstärkenden Hang zum Undifferenzierten, zur trotzigsten Selbstbehauptung, zu einem „Durchglauben gegen alle Vernunft“ oder zur Beanspruchung einer besonderen, ja einzig verantwortbaren „höheren“ Vernünftigkeit, der sich aber leider im Umgang mit biblischen Texten und Themen kaum noch von einem fundamentalistischen Biblizismus unterscheidet, wie ihn die Päpstliche Bibelkommission 1993 scharf kritisiert hat. Eine differenzierte wissenschaftliche Sicht der Bibel dagegen stärkt den Glauben, weil sie seine Vernünftigkeit und Gesprächsfähigkeit bezeugt.

Ich habe diese eigentlich längst erarbeiteten und gesamtkirchlich im letzten

Konzil anerkannten bibelwissenschaftlichen Einsichten in Erinnerung gerufen und verteidigt, weil sie uns auch helfen können, die apokalyptischen Texte zu verstehen, die gewissermaßen am anderen Ende des Zeitstrahls angesiedelt sind: Die apokalyptischen *Geschichten vom „Ende der Tage“* folgen der gleichen Logik wie die Anfangsgeschichten. Das ist nicht leicht einzusehen und hat sich keineswegs bereits so gut herumgesprochen wie im Fall der Schöpfungstexte. Sich ein „Danach“ vorzustellen, das nicht eine Verlängerung des „Davor“, der normal erfahrenen Zeit ist, bleibt schwierig. Die Bibel kommt uns allerdings zum Glück entgegen bei dem Versuch, diese Texte vom Ende zu verstehen. Schöner noch als am Danielbuch lässt sich das an der Offenbarung des Johannes, dem letzten Buch des Neuen Testaments sehen. Dieses Buch nimmt aus den Büchern Genesis und Exodus die großen Bilder von Schöpfung und Erlösung auf. Aber auch am alttestamentlichen Buch Daniel ist eine Lektüre, die die Stellung im Zusammenhang der Bibel beachtet, für das Verständnis äußerst hilfreich. Wir kommen hier weiter, wenn wir nicht im Formalen stehen bleiben, sondern uns an das zentrale Thema der Bibel halten: die Vorstellung vom universalen *Königtum Gottes*. Ich nenne diese zentrale Vorstellung die *Basismetapher*

der Bibel; auf Schritt und Tritt finden wir sie.

Die Menschen in biblischer Zeit (wie wir heute) machten immer wieder die Erfahrung, dass die Welt nur sehr selten oder gar nicht erkennen lässt, dass sie von Gott „gut“, ja „sehr gut“ gemacht ist (vgl. diesen „Refrain“ in Genesis 1). Das Böse, die Gewalt, die Sünde und der Tod haben das Sagen; ihre Gestalten sind vielfältig, ihre Macht ist ungebrochen. Anders ausgedrückt: Der Name Gottes meint Leben, Freiheit und Gerechtigkeit als Signatur der Schöpfung. Wenn aber der Zustand der Welt dazu in einem schreienden Widerspruch steht, steht somit das Gottsein Gottes in der Geschichte der Welt auf dem Spiel. Von diesem Gegensatz handelt die Bibel auf mehr als eintausend Seiten. Trotz aller Störungen ist das „im Anfang“ aufgespielte Programm nicht zerstört oder gelöscht: „Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: Es war sehr gut!“ (Genesis 1,31) Dass dies keine Beschreibung des Weltzustandes ist, bedarf keiner Erläuterung, aber als Verheißung gelesen, stellt sich die Frage nach ihrer Verwirklichung. Hier setzen die biblischen Texte an, die Beter der Psalmen, die das bei Gott einklagen, die Propheten, die Gottes Verheißung nicht der Realität aufopfern wollen – und eben auch die apokalyptischen Texte.

Nur vordergründig teilen die biblischen Texte im Reden über das Ende Wissen über die Weltläufe mit. Stattdessen brechen sie mit einigem erzählerischem Aufwand die „normale“ Welt-sicht auf. Dazu setzen sie gelegentlich phantastisch erscheinende Denk- und Sprachmittel (z.B. Visionen; Himmelsreisen) ein. Bei all diesen geht es um den Ausstieg aus der normalen Sicht der Dinge, um einen Überstieg, eine Rede, die anders auf die Wirklichkeit schaut, als es üblich ist. Die Beziehung mythischer Denk- und Sprachmittel und die starke „Verbildlichung“ dürfen nicht als einfältig und überholt eingestuft werden. Poetische Gegen-Welten sind keine Phantastereien, sondern (Über-)Lebensmittel in Situationen der Entfremdung, der Heimatlosigkeit und der Not.

Das Buch Daniel ist ein ganz und gar politisches Buch: Es geht um Deportierte, um Großreiche, um das Leben am Königshof, um Macht der Könige, um Gewalt und Unterdrückung, um das Ende der ungerechten Herrscher, um Dynastien und Koalitionen. Dass die Erfahrungen in dieser Welt der Macht mit mythischen Mitteln bearbeitet wird, ist kein Zufall und keine Äußerlichkeit. Politik und Mythos bilden – wie schon der Philosoph Ernst Cassirer Anfang des 20. Jahrhunderts erkannt und beschrieben hat – einen engen Zusammenhang,

der nicht einfach „rational“ auflösbar ist. Wenn es um Identitäten geht, um den Aufbau sozialer Einheiten, um die kollektive Bewältigung von Krisen kommen Mythen und Riten zum Zuge. Dass diese nicht ungefährliche und missbrauchbare Machtmittel bilden, steht außer Frage. Kollektive Katastrophen wollen notwendigerweise auch mythisch gefasst und bewältigt werden. Diese Art des Denkens hat eine eigene Mobilisierungskraft. Wenn Gewaltregime in der Daniel-Erzählung und -vision als schon entthront geschaut werden, ist ein wichtiger Schritt aus der Bedrohung heraus bereits getan. Die Not hält an, aber der Horizont der Hoffnung erhellt sich schon.

So also sind die Anfangs- nicht von den Endgeschichten der Bibel zu trennen. Die apokalyptischen Texte sind das unverzichtbare Pendant zu den Schöpfungsgeschichten. In beiden geht es um dasselbe, um Gott, der der Welt „gut will“. Mit der Formel „im Danach der Tage/am Ende der Tage“ ist die gleiche Zeit außerhalb der Zeit angezielt wie mit der Formel „im Anfang“. Sie zielt auf das Eigentliche, das Grundlegende, das erstlich wie letztlich Wichtige. Wenn die Wirklichkeit als Feld der Auseinandersetzung von Tod und Leben erfahren wird und beschrieben werden soll, braucht es andere Sprach- und Denkmittel als die der Erklärungssprache. Wir nennen solche Mittel „mythisch“. In der Ostersequenz heißt es kurz und treffend: „mors et vita duello confluxere mirando“ („Tod und Leben führten einen wunderbar-wunderbaren Zweikampf“); der Vers ließe sich als Motto über die Bibel insgesamt setzen: Sie redet vom Sieg des Lebens über den Tod.

In diese Erfahrungstiefe vorzudringen und Bilder der Hoffnung zu transformieren gelingt nicht in jeder Sprache. In Bezug auf die Schöpfungstexte redet die Bibelwissenschaft von einem „Anfang, der mitgeht“, der also nicht in fernen Zeiten war und erledigt ist, sondern bleibt. Entsprechend möchte ich für die „End-Zeit-Geschichten“ von einem „Ende, das ins Heute ausstrahlt“, sprechen. Das Buch Daniel hält als End-Zeit-Schrift auf seine Art die zentrale biblische Botschaft fest: Die Welt ist in der Hand des Gottes, der – vorgestellt als König seines Volkes und der ganzen Welt, als König über allen Königen – nichts anderes will als Leben und Gerechtigkeit.

IV. Apokalyptik – Krisentheologie aus der Mitte der Bibel

So gesehen ist biblische Apokalyptik alles andere als ein Randphänomen, sondern eine wichtige und unverzichtbare Form, über den Gott der Bibel zu sprechen, seine Wahrheit zu verkünden. Dass diese Art der Rede von Gott in der Geschichte der biblischen Literatur erst spät auftritt, ist kein Mangel. „Spät“ ist hier eine positive Auszeichnung; diese Literatur ist gesättigt mit Erfahrung und Erkenntnis, krisenerprobt, ja „leidgegerbt“. Nichts Vermessenes, kein alles Wissen- und Erklärenwollen, sondern das ganz verschiedene Festhalten an Gott und seiner Verheißung zeichnet sie aus. *Apokalyptik ist eine Gestalt der Klage*, des Ein-Klagens der noch ausstehenden göttlichen Zusagen: „Wo bleibst Du, Gott?“ Diese Frage ist biblisch der Frage „Wer bist Du, Gott?“ gleichsam vorgelagert. In diesem Sinne ist Apokalyptik der Mutterboden der Theologie: Sie hält an Gott fest – *in extremis*. Sie flüchtet von Gott – zu Gott, weil da „kein anderer ist in allen Nöten“, der eintreten könnte für die Bedrängten. Davon ist zu reden, wenn wir in diesen Tagen der vielen schlechten Nachrichten aus unserer Kirche die einzig wirklich gute und tröstende nicht vergessen wollen. □

„Am Ende der Tage“ – am Rande des Kanons. Einblicke in außerkanonische Apokalypsen

Martin Karrer

1. Der Name Apokalypse

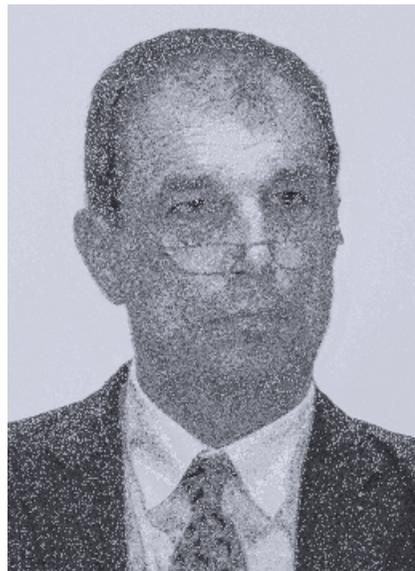
Was heißt Apokalypse? Die traditionelle Definition – Schrift einer krisenhaften jüdisch-frühchristlichen End erwartung – ist fraglich geworden, gibt es doch keine Schrift, die vor der Johannesoffenbarung (Apk) den Titel Apokalypse trug. Erst nach der Apk verbreitete sich der Titel. Der „Der Hirt des Hermas“, eine beliebte Schrift aus der 1. Hälfte des 2. Jh., sprach (innerhalb des Textes, noch nicht als Titel) gern von „Offenbarungen“, „apokalypseis“. Ab dem späteren 2. Jh. nannten sich dann viele und nicht nur großkirchliche Werke „Apokalypse“; vor allem gnostische Schriften führten die Bezeichnung.

Die „Apokalypse“ im Sinne der persönlichen Enthüllung ist heute kaum bekannt.

Das Verständnis unseres Titels prägten jedoch nicht jene jüngeren Werke, sondern einige jüdische Schriften seit dem 3. Jh. v. Chr., das sog. Erste Henochbuch (1Hen, früher äthHen), das Danielbuch (2. Jh. v. Chr.), das syrische Buch Baruch und das vierte Buch Esra (beide Schriften spätes 1. Jh. n. Chr.), außerdem die Apk. Diese Werke enthüllten die Endzeit in einer als düster verstandenen Gegenwart. Einer Geburt mit schmerzhaften, fast tödlichen Wehen ließ sich die Situation vergleichen, in der trotz der Nähe zum Tod durch Gottes Wirken neues Leben entspringt. Die Wehen der Endzeit und der Umbruch zum Neuen wurden seit ca. 1830 zum Grundbild der Apokalyptik. Der Name Apokalypse passt dazu und hat doch einen weiteren Sinn. Der Begriff entstammt dem Griechischen, während das Hebräische kein unmittelbares Äquivalent bietet (der Grund für die mangelnde Verwendung in älteren jüdischen Schriften). Er kommt von griechisch „apo“, d. h. weg, und „kalyptein“, „verbergen“, „etwas unter einer Decke halten“. Die Vorstellung entsteht: Etwas Vorhandenes ist zugedeckt. Es ist nicht erkennbar und daher unbekannt.

So ergibt sich die Grundvorstellung aller Apokalypsen in der Antike, auch der gnostischen: Etwas ist unbekannt, und ohne göttliche, supernaturale Hilfe existiert keine Möglichkeit, es aufzudecken. Menschen warten, oft leidend, darauf, dass das Verborgene aufgedeckt wird. Der Aufdeckende ist in der Regel ein überweltliches Wesen, je nach religiösem Kontext ein Engel, Christus oder eine Erlösungsgestalt. Empfänger – selten und spät Empfängerin – ist eine ausgezeichnete irdische Gestalt: in jüdischen Apokalypsen eine Gestalt von Henoch bis Daniel, in christlichen und gnostischen Apokalypsen von Adam/-Seth (den Begründern der Menschheit) bis hin zu Petrus, Paulus und Maria.

Dieses Grundschema erlaubt eine breite Anwendung. Das Verborgene, das feststeht und aufgedeckt wird, kann bei den astronomischen Gesetzen beginnen, die den Kalender bestimmen



Prof. Dr. Martin Karrer, Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

(gespiegelt im Astronomischen Teil des 1Hen). Bei den Gnostikern meint es gelegentlich Sonderlehren, die der Großkirche nicht zugänglich sind usw.

Zwei Literaturrichtungen entstanden auf diese Weise, zum einen die „Enthüllung“ von Geschehnissen um zentrale Personen der Geschichte – wir würden heute sagen: eine Art Enthüllungsliteratur –, zum anderen die „Enthüllung“ von überweltlichem Wissen, sei es geschichtsbezogen, im herkömmlichen Sinn apokalyptisch oder (von uns nur kurz zu streifen) gnostisch.

2. „Enthüllungen“ von Leben und Sterben herausragender Gestalten

Die „Apokalypse“ im Sinne der persönlichen Enthüllung ist heute kaum bekannt. Wir dürften die einschlägigen Werke „Enthüllungsliteratur“ nennen, hätte „Enthüllungsliteratur“ heute nicht die negative Konnotation, es gehe um die Schattenseiten von Personen öffentlichen Lebens. In der Antike geht es nicht um solche Schattenseiten, sondern um den Glanz der Großen, selbst wenn sie leiden und Fehler machen. Dieser Glanz ist in den alten Quellen – so ein Empfinden vieler Menschen – viel zu knapp erzählt. Er muss über alles Bekannte hinaus enthüllt werden.

Nennen wir paradigmatisch dafür das „Leben Adams und Evas“, griechisch „Apokalypse des Mose“. Diese bekannteste „Apokalypse“ im Sinne der Enthüllungsliteratur setzt die Kurzbiographie von Adam und Eva aus dem Alten Testament voraus, also das Paradies, den Sündenfall und die Vertreibung, den Brudermord unter den Kindern. Doch was geschah nach der Vertreibung mit den Urgestalten der Menschheit? Wie gingen sie mit ihrer Schuld und Vertreibung um? Wie starben sie? Wie bewältigten sie den Konflikt ihrer Kinder Kain und Abel, und wie wurde der ermordete Abel begraben? All das war aus der hebräischen Bibel unbekannt. Aber es wurde – so die Erzählung – dem Mose durch den Erzengel Michael auf dem Sinai enthüllt: Adam und Eva

büßten für ihre unausweichliche Schuld, die ihnen leid tat. Sie mussten sterben und litten darunter. Sie baten um Zugang zum Baum des Lebens, um dieser Not zu entgehen, und scheiterten mit dieser Bitte. Sie starben und wurden begraben – und wurden mit diesem, wenn man so will, Urbegräbnis der Menschheit zum Maßstab aller Begräbnisse. Die Beerdigungsriten der Gegenwart, die teilweise kaum zu verstehen sind, sind demnach Ur-Regeln, von den Stammesältern begründet und durch einen Engel an den Gesetzgeber Israels, Mose verkündet. Die Apokalypse des Mose wird, ansetzend beim Motiv der Enthüllungserzählung über herausragende Gestalten des öffentlichen Lebens, zum Maßstab rechten Lebens.

Die Spätantike kennt auch einzelne christliche „Apokalypsen“ in diesem Sinne. Vielleicht am interessantesten ist die späte Anwendung des Titels auf das Martyrium des Polykarp, eine der bedeutsamsten Erzählungen über das rechte Sterben in der Verfolgung aus dem 2. Jh. Als „Apokalypse“ wird diese Erzählung wiederum zur gültigen Enthüllung. Die Apokalypse im Sinne der Enthüllungsliteratur schafft mithin – sei es jüdisch, sei es christlich – Leitbilder, die jüngeren Zeiten als Maßstab dienen können.

3. Ein jüdisches Schlüsselwerk: das Henochbuch

Noch vor den Apokalypsen der Enthüllungsliteratur entstand das bedeutendste der Apokalyptik im herkömmlichen Sinn zugewiesene Werk vor dem Christentum, das Erste Henochbuch. Ursprünglich in Hebräisch oder Aramäisch verfasst, war es im 19. Jahrhundert vollständig nur in äthiopischer Sprache bekannt, daher der herkömmliche Name „äthiopisches“ Henochbuch. Inzwischen sind etliche Fragmente in Qumran gefunden worden, auch sind ganze Teile auf Griechisch erhalten, ein Zeichen für Bedeutung und Beliebtheit des Werkes. Genauerhin handelt es sich nicht um eine in sich geschlossene Einzelschrift, sondern um eine Schriftensammlung, deren Teile ab dem 3. Jh. v. Chr. entstanden und bis zum Ende des 1. Jh. n. Chr. zusammenwuchsen. Durch dieses Wachstum können wir die Bandbreite von Mitteilungen erkennen, welche später als Enthüllungen angesehen wurden. Verschaffen wir uns einen Überblick und lesen markante Ausschnitte:

3.1 Überblick

Ein wichtiger Teil der Sammlung erinnert an die geschilderte Enthüllungsliteratur, steigert sie aber ins Mythische: Das „Buch der Wächter“ Kapitel 6-36 greift auf die merkwürdige Szene von Gen 6,4 zurück, wo „Gottessöhne“ sich Menschen-Töchter zu Frauen nehmen. Der Mythos spinnt die kurze Erwähnung aus. Gigantische Kinder entstehen, die selbst Kinder zeugen, schlecht handeln und Menschen zum Bösen verführen. Die Sintflut ist die Folge. Menschen sterben, aber das Böse verschwindet nicht. Vielmehr wirkt sogar von den Toten etwas nach, eine Art Hauch/Seele/Geist. Vor diesem Nachwirken werden die Menschen Gottes geschützt. Engel wachen und hindern die bösen Geister, Böses zu tun (daher Buch der Wächter).

Im 1. Petrusbrief findet sich eine Notiz, die wir nach einem Blick auf das Buch der Wächter besser verstehen. Jesus – heißt es dort 3,19 – begab sich nach seinem Tod zu den Geistern, die unter Bewachung waren, und verkündete ihnen. Jesus erreicht mit seiner Botschaft demnach selbst die Schatten der Totenwelt, die durch ihre Schuld



Neben dem Fenster der Kapelle findet sich dieses Fresko, das den „Weg der Verdammten in die Hölle“ zeigt. Laut Vertrag musste Luca Signorelli mit

Theologen zusammenarbeiten, um theologisches Fachwissen in die künstlerische Arbeit mit einfließen lassen zu können.

Foto: akg-images

geprägt sind. Der spätere Abstieg Jesu in die Unterwelt bereitet sich vor (obwohl der 1Petr diesem entgegen nicht in die Unterwelt, sondern in die Luft um und über uns blickt, wo die bewachten Geister wirbeln).

Zurück zum Henochbuch. Mit dem Wachen gegen Böses kennen wir ein zentrales Ingrediens apokalyptischen Denkens. Ein zweites besteht in der Würdigung und Erhöhung des Guten.

Ein dritter breiter Abschnitt gilt der Erklärung des Kalenders; wir stoßen auf die angedeutete astronomisch-physikalische Richtung der apokalyptischen Literatur.

Das Henochbuch verfolgt diesen Aspekt anhand der Person Henochs, der sagenhaften Urgestalt, die nach Gen 5,22-24 „mit Gott wandelte“ und von Gott entrückt (von der Erde weggenommen) wurde. Henochs Erhöhung beschäftigt Erzähl- und Wachstumsringe bes. in den sog. Bilderreden des Henochbuchs, Kap. 37-71.

Ein dritter breiter Abschnitt gilt der Erklärung des Kalenders; wir stoßen auf die angedeutete astronomisch-physikalische Richtung apokalyptischer Literatur (Kap. 72-82). Die berühmtesten Kapitel schließlich entwerfen einen Gang der Geschichte, die sog. Zehn-Wochen-Apokalypse, auf die wir gleich zurückkommen.

Den Kreis rundet eine Enthüllung über das rechte Leben. Apokalyptik/Enthüllung Gottes verlangt das gute Leben vor Gott, weshalb apokalyptische Literatur überhaupt viele ethische Abschnitte enthält (Mahnreden in der „Epistel“ Henochs und ihren Anhängen 1Hen 92-108).

3.2 Die Eröffnung des Werks

Das Buch heißt nach 1,1f. „Das Segenswort Henochs, wie er die Ausgewählten und Gerechten segnete, die am Tage der Bedrängnis da sein werden, damit alle Bösen und Frevler vertilgt werden. 2 Und es redete und sprach Henoch, ein gerechter Mann, dessen Augen von Gott geöffnet worden waren, und er sah eine Vision des Heiligen im Himmel, die mir die Engel zeigten. Und von ihnen hörte ich alles, und ich verstand, was ich sah. Aber nicht für dieses Geschlecht (war sie bestimmt), sondern für das ferne, das kommen wird.“

Diese Eröffnung überrascht nicht: Als Empfänger der Enthüllungen kommen, wie wir hörten, allein herausragende, nämlich würdige, gerechte Menschen in Frage. In den vorchristlichen Apokalypsen sind das Gestalten der Vergangenheit, wie etwa Mose; denn bei Menschen der Gegenwart ist stets fraglich, wie bleibend ihre Würde sein wird. Erst und nur die Johannesoffenbarung bricht mit diesem Schema, bedingt durch die große Neuheit der christlichen Erfahrung. Die Apokalypsen danach kehren – seien sie gnostisch oder altkirchlich – zur fiktiven Rückdatierung zurück.

Die Rückdatierung löst freilich ein Folgeproblem aus: Wieso hat die Allgemeinheit nicht seit langem Kenntnis über die Enthüllungen, wenn sie schon vor Urzeiten ergingen? Die Eröffnung des 1Hen formuliert die Lösung; die Botschaft sei nicht jedem bekannt gegeben, sondern für spätere Zeiten bewahrt und verschriftet worden. Laut dieser Fiktion wurde die Enthüllung für lange Zeit der Öffentlichkeit unzugänglich.

Diese Fiktion machte die Apokalypsen zu einer eigentümlichen, allein schriftlich denkbaren Literaturrichtung

(wobei die Verschriftung des 1Hen zwischen „Ich“ und „er“ für Henoch schwankt). Mehr noch, die literarische Gestaltung verlieh den Werken den Eindruck einer Geheimliteratur, obwohl keiner der Texte als solcher im strengen Sinn geschrieben ist. In unserem Beispiel heißt das: Die Visionen Henochs ergingen in den ersten Generationen der Menschheit, noch vor der Sintflut. Dann blieben sie verborgen und werden erst den ferneren Generationen bekannt, die das Henochbuch vom 3. Jh. v. Chr./1. Jh. n. Chr. bis heute lesen. Da das Buch schriftlich vorliegt und jeder schriftliche Text frei distribuiert werden kann, steht es diesen Generationen nun freilich offen, ohne Geheimhaltung zur Verfügung.

3.3 Die Themenangabe

Auf den Titel folgt die Themenangabe (ab 1,3): „Es wird der Heilige und Große heraustreten aus seiner Wohnstätte, 4 und der Gott der Welt, und von dort wird er auf den Berg Sinai treten, und er wird erscheinen mit seinen Heerscharen, und er wird erscheinen in der Stärke seiner Macht. 5 Und alle werden sich fürchten, und die Wächter werden beben, und große Furcht und (großes) Zittern wird sie ergreifen bis an die Enden der Erde. 6 Und die hohen Berge werden erschüttert, und die hohen Hügel werden sich senken, und sie werden schmelzen wie Honigwachs vor der Flamme. 7 Und die Erde wird zerbrechen, und alles, was auf der Erde (ist), wird zugrunde gehen. Und ein Gericht über alle und über alle Gerechten wird stattfinden. 8 Den Gerechten aber wird er Frieden schaffen, und die Auserwählten wird er behüten, und Gnade wird über ihnen walten, und sie werden alle zu Gott gehören, und es wird ihnen wohl gehen, und sie werden gesegnet werden, und das Licht Gottes wird ihnen leuchten. 9 Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, damit er Gericht über sie halte. Und er wird vertilgen die Frevler, und er wird alles Fleisch überführen wegen aller (Dinge), mit denen sie gegen ihn gehandelt haben, die Sünder und Frevler.“

Apokalyptik ist – wie sich hier bestätigt – Krisenliteratur. Der Apokalyptiker blickt in großen Teilen des Werks scheinbar voraus, in Wirklichkeit aber aus der Zeit der realen Verschriftung des Textes und der Zeit der Leser/innen zurück. Denn Henoch sieht die Schrecken, den Konflikt und das Gericht einer Zukunft, die in der Gegenwart der Leser/innen kulminiert. Dieser Blick wird verklausuliert, um die Fiktion des Vorvaters Henoch zu wahren, der die Geschichte nach ihm nicht kennt. Darum sind die Szenen in den Epochen der Lektüre neu aktualisierbar. Bekannt sind solche Aktualisierungen von der Johannesapokalypse (im 16. Jh. wurde sie etwa von Luther aktualisiert, danach von vielen Freikirchen und religiösen Strömungen). Sie lassen sich jedoch auch am Henochbuch vornehmen (wann geschieht es, dass alle sich fürchten, ein ungeheueres Beben die Berge erschüttert etc.)?

Nicht strikt zeitgebunden ist die Erwartung des Gerichts, in der der Geschichtsgang aus der Krise heraus kulminiert. Das Henochbuch formuliert sie in 1,9. Der Judasbrief greift diese Stelle im Neuen Testament ausdrücklich auf. „Henoch“ habe angesagt, lesen wir dort (Jud 14-15): „Siehe, der Herr kommt mit seinen vielen tausend Heiligen, 15 Gericht zu halten über alle und zu strafen alle Menschen für alle Werke ihres gottlosen Wandels, mit denen sie gottlos gewesen sind, und für all das Freche, das die gottlosen Sünder gegen ihn geredet haben.“ Die apokalyptische Gerichtserwartung wird zum Ingredienz des Christentums.

3.4 Die Erhöhung Henochs

Die Apokalyptik sucht ein Gegenüber zu den Endzeitschrecken. Neben dem Gericht hilft dazu der erwähnte Blick auf herausragend Gutes und herausragend gute Gestalten. Henoch eignete sich, weil er nach der Henoch-Legende so gut war, dass Gott ihn durch eine Entrückung zu sich holte (vorbereitet in Gen 5,22-24). 1Hen 71 beschreibt das (wohl gleichzeitig zu den neutestamentlichen Spätschriften entstanden): „1 Und dann geschah es, daß mein Geist entrückt wurde, und er stieg empor in die Himmel, und ich sah die Kinder der heiligen Engel auf Feuerflammen treten, und ihre Gewänder (waren) weiß, und ihre Kleidung und die Helligkeit ihres Angesichts (waren) wie Schnee. 2 [...] Und ich fiel auf mein Angesicht vor dem Herrn der Geister. 3

Das äthiopische Christentum empfand keinen Kontrast der Menschensohnschaft zur Würde Henochs, sondern eher eine Zuordnung.

Und der Engel Michael [...] faßte mich bei meiner rechten Hand, und er hob mich auf und führte mich hin zu allen Geheimnissen, und er zeigte mir alle Geheimnisse der Barmherzigkeit, und er zeigte mir alle Geheimnisse der Gerechtigkeit. 4 Und er zeigte mir alle Geheimnisse der Enden des Himmels [...] 5 Und er entrückte meinen Geist, und ich, Henoch, (war) im Himmel der Himmel, und ich sah dort inmitten jenes Lichtes etwas, das wie aus Hagelsteinen erbaut war, und zwischen jenen Steinen lebendige Feuerzungen. 7 Und ringsum (waren) Serafim, Kerubim und Ofanim; das sind die, die nicht schlafen und die den Thorn seiner Herrlichkeit bewachen. 8 Und ich sah Engel, die nicht zu zählen waren [...]. 10 Und mit ihnen war das Haupt der Tage, und sein Haupt war gleich der Wolle weiß und rein, und sein Gewand war nicht zu beschreiben. 11 Und ich fiel auf mein Angesicht, und mein ganzer Leib schmolz dahin, und mein Geist wurde verwandelt, und ich schrie mit großer Stimme, mit dem Geist der Kraft, und ich pries und verherrlichte und erhöhte (ihn). 12 Und jene Lobpreisungen, die aus meinem Munde hervorkamen, waren wohlgefällig vor dem Haupt der Tage. 13 Und dieses Haupt der Tage [...] 14 [...] kam zu mir und grüßte mich mit seiner Stimme und sprach zu mir: „Du bist der Menschensohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist, und Gerechtigkeit wohnt über dir, und die Gerechtigkeit des Hauptes der Tage verläßt dich nicht.“

Einzelzüge dieser Szene erinnern an die Himmelsschilderung der Johannesapokalypse. Andere werfen ein Licht auf das Verständnis Jesu als Menschensohn; wenn ein Menschensohn vor dem Thron Gottes und der Heiligen Engel in seiner Würde gerühmt wird – erfahren wir –, geschieht das, weil er gerecht und erhöht ist. Das äthiopische Christentum empfand keinen Kontrast der Menschensohnschaft zur Würde Henochs, sondern eher eine Zuordnung. Es liebt das äthiopische Henochbuch vor der lichtvollen Folie Christi. Denn was von Henoch gilt, gilt von Jesus noch viel mehr.

3.5 Die Zehn-Wochen-Apokalypse

Wenden wir uns der bekanntesten apokalyptischen Frage, der nach dem Gang der Geschichte zu. Prägend für

diesen Gang ist die Polarität von Gut und Böse, Gerechtem und Ungerechtem. Die Zehn-Wochen-Apokalypse des 1Hen gliedert das in die Zeit von Wochen, in unserem Sinne Epochen:

Die Geburt Henochs fällt, da er biblisch zur siebten Generation nach der Schöpfung gehört, gerade noch in die erste Woche. Das erlaubt, ihn einer irdischen Grundzeit der Gerechtigkeit zuzuordnen, ohne dass die Erzähler einen Kontrast dessen zur Schuldgeschichte der Genesis empfunden hätten. Geschichtsbilder von Schuld und Gerechtigkeit ergänzen einander vielmehr in der Antike. Deshalb heißt es: „(93,)1 Und danach geschah es: Henoch berichtete aus den Büchern [...] : „Ich bin als der Siebente in der ersten Woche geboren, solange Recht und Gerechtigkeit noch andauerte.“

Auf die Gerechtigkeit folgt die Epoche der Schuld, beginnend mit der bösen Generation vor und um Noah: „4 Und nach mir, in der zweiten Woche, wird sich die große Bosheit erheben, und die Falschheit wächst empor, und in ihr wird das erste Ende sein, und in ihr wird ein Mann gerettet werden [...]“.

Abraham (3. Woche), Mose (4. Woche), Tempelbau (5. Woche) und Zeit Jesu/Zeit der Zerstörung des Tempels (6. Woche) folgen, schließlich in der siebenten Woche die Gegenwart der Leser:innen: „Und danach, in der siebenten Woche, wird sich ein abtrünniges Geschlecht erheben, und seine Taten (werden) zahlreich (sein), aber alle seine Taten (werden) Abfall (sein). 10 An ihrem Ende werden die erwählten Gerechten von der ewigen Pflanze der Gerechtigkeit erwählt werden, denen siebenfache Unterweisung über seine ganze Schöpfung zuteil werden soll.“ Der heutige Text dieser kleinen Geschichtsapokalypse ist unübersehbar christlich beeinflusst, die Grundlage jüdisch.

In der 8. bis 10. Woche setzt sich der Kontrast zwischen verkommenen und durch Gott geprägter Gegenwart fort, wobei der Fokus des Lesens auf dem Guten und den Auserwählten liegen soll. Dementsprechend klingt die Durchsetzung von Gerechtigkeit an, zunächst von irdischer Gerechtigkeit: „Und danach wird eine andere (Woche) sein, die achte Woche, die der Gerechtigkeit, und ein Schwert wird ihr gegeben werden, damit ein gerechtes Gericht an denen vollzogen werde, die Unrecht verüben, und die Sünder werden in die Hände der Gerechten ausgeliefert werden“ (12). Das Gericht über den ganzen Erdkreis folgt: „Und danach, in der neunten Woche, wird das gerechte Gericht der ganzen Welt offenbart werden, und alle Werke der Gottlosen werden von der ganzen Erde verschwinden, und die Erde wird zur Vernichtung aufgeschrieben werden; und alle Menschen werden nach dem Weg der Rechtschaffenheit schauen“ (14). Schließlich vollendet sich die Gerechtigkeit im Himmel: „15 Und danach, in der zehnten Woche, im siebenten Teil, wird das ewige Gericht stattfinden, und es wird an den Wächtern des ewigen Himmels vollzogen, das große (Gericht), das mitten unter den Engeln ausbrechen wird. 16 Und der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte der Himmel werden siebenfach leuchten in Ewigkeit.“

Dieses apokalyptische Schema beeindruckt durch seinen plastischen Grundgedanken: die Aufrichtung der Gerechtigkeit.

4. Die jüdischen Apokalypsen aus der Zeit der Johannesoffenbarung

Wenden wir uns von diesen Grundgedanken der Geschichtsskepsis und

der Suche nach Gerechtigkeit aus den jüdischen Apokalypsen vom Ende des 1. Jh. (der Zeit der Apk) zu. Diese Apokalypsen sind durch den Schock der Tempelzerstörung 70 n. Chr. geprägt und berufen sich deshalb auf Gestalten der Geschichte, die einst zur Bewältigung der vergleichbaren Tempelzerstörung des 6. Jh. v. Chr. geholfen hatten, Baruch und Esra. Das erklärt die Berufungspersonen im (Syrischen) Baruchbuch und (Vierten) Esra-Buch.

Den Namen Apokalypse bekommen auch diese Schriften erst später. Eindrücklich ist ihr Schuldbewusstsein, das sich von dem des Paulus nicht wesentlich unterscheidet. „In Wahrheit gibt es“, schreibt so 4Esra 8,35f., „niemand unter den Geborenen, der nicht böse gehandelt, und unter den Gewordenen, der nicht gesündigt hätte. 36 Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und deine Güte offenbar, Herr, dass du dich derer erbarmst hast, die keinen Bestand an guten Werken haben.“

Noch berühmter ist ihr Ausblick auf das, was auf alle Bosheit und alle schlimme Erfahrung folgen wird. Denn dieser Ausblick bündelt messianische Hoffnungen. Zitieren wir dazu 4Esra 7,26ff.: „siehe, es kommt die Zeit, wenn die Zeichen, die ich dir vorausgesagt habe, eintreffen. Dann wird die unsichtbare Stadt erscheinen und das jetzt verborgene Land sich zeigen. 27 und [sic] jeder, der aus den vorher genannten Plagen gerettet wurde, wird meine Wunder schauen. 28 Denn mein Sohn, der Messias, wird sich mit denen offenbaren, die bei ihm sind, und wird die Übriggebliebenen glücklich machen, 400 Jahre lang.“

Die Hoffnung des himmlischen Jerusalem, die hier auftaucht, beeinflusst Apk 21-22. Eigentümlich erscheint uns die glückliche Messiaszeit mit ihrer auffälligen Datierung. Dabei ist die Länge durchaus erklärbar; sie ist durch die Erinnerung an die längere Lebensdauer der Gerechten vor der Sintflut, also der Generationen bis Henoch geprägt. Die Endzeit erneuert demnach das Gute der urzeitlichen Erinnerung. Freilich ist sie wie die Urzeit nach wie vor an Generationen gebunden. Darum schließt sie den Tod des Messias ein (4Esra 7, ab 29): „Nach diesen Jahren wird mein Sohn, der Messias, sterben und alle, die Menschenodem haben. 30 Die Welt wird in das einstige Schweigen sieben Tage lang zurückkehren, wie es im Uranfang war, so daß niemand übrigbleibt. 31 Nach sieben Tagen aber wird die Welt, die noch nicht wach ist, erweckt werden, und das Vergängliche wird sterben.“

Diese Hoffnung entwirft ein anderes Bild vom Messias, als wir das vom kurzen Leben Jesu und seinem Schreckentod kennen. Gute Zeit ist die Messiaszeit, in der auch der Tod nicht schreckt, weil er zu Weltende und Verwandlung führt. Trotz dieses Kontrasts zur Geschichte Jesu wurde 4Esra aber vom Christentum aufgegriffen und später interessanterweise nicht mehr durch das Judentum, sondern ausschließlich durch Christen tradiert. Damit musste die Spannung ausgeglichen werden. Die Erzählung wurde nicht geändert. In der Wirkungsgeschichte kam es stattdessen zur Berührung mit der Erwartung eines Elysiums, einer Freudenzeit in Apk 20 (dort sog. 1000jähriges Reich). Ein messianisches Zwischenreich fand so im Christentum Heimat. Die Kombination aus jüdischer Hoffnung auf glückliche Messiaszeit, christlicher Erfahrung des gekommenen Messias und schwer verständlichem Text in Apk 20,3-6 wurde Pate und Ingredienz des sog. Chiliasmus, der Erwartung einer besonderen, das Gerechte fördernden und Ungerechte vertilgenden Heilszeit auf Erden vor dem Ende.

Das Gericht beschließt den Horizont (4Esra 7, ab 32): „Die Erde gibt die heraus, die in ihr schlafen [...] 33 Der Höchste offenbart sich auf dem Richterthron (dann kommt das Ende); das Erbarmen vergeht (die Barmherzigkeit entfernt sich), die Langmut verschwindet, 34 nur das Gericht bleibt. Die Wahrheit besteht, der Glaube erstarrt, 35 [...] die gerechten Taten erwachen [...]“: „Der Gott, den wir eben als barmherzigen Gott kennen lernten, nimmt demnach im Gericht seine Barmherzigkeit weg. Zu verstehen ist das vor der Überzeugung des 1. Jh., Gott halte in der Weltgeschichte seinen Zorn an sich. Diese Zurückhaltung Gottes endet nun. Das Gute bricht sich endgültig Bahn nicht zuletzt dadurch, dass das Böse endlich bestraft wird. Vergessen wir nicht, dass diese Erwartung mit dem 4. Esrabuch und vielen anderen Schriften im Christentum rezipiert wird, obwohl Paulus gegen die Bestrafung auf die Schuldübernahme Christi blickte (Röm 3,24.25).

Das Problem des Gerichts ist, wie sich zeigt, außerordentlich schwer zu lösen. Vergebung allein genügt vielen Quellen nicht. Ihnen zufolge bedarf es zusätzlich der Vernichtung des Bösen. In Judentum und Christentum tritt ein Nebeneinander von Barmherzigkeit Gottes und Gericht ein. Die Barmherzigkeit ist größer, und dennoch wird je nach Epoche der Theologiegeschichte die eine oder andere der beiden Seiten den Vorzug erhalten.

5. Ein christliches Beispiel nach der Johannesoffenbarung: die Petrusapokalypse

Die Gerichtsseite erstarrte im Christentum, als es die apokalyptische Strömung in seine Theologie integrierte. Nach der Apk verbreitete sich das. Zum bedeutendsten nachneutestamentlichen Text wurde die Apokalypse an Petrus. Sie hieß wohl von Beginn an Offenbarung (Apokalypse). Ihr Grundtext entstand etwa 130 bis 150 n. Chr. und wurde in einigen Gemeinden fast kanonisch (gespiegelt im Kanon Muratori). Vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, erscheint es gut, dass sich die Kanonisierung nicht durchsetzte. Die Petrusapokalypse malt nämlich das Endgericht weit über das Neue Testament hinaus aus. So plastisch tut sie das, dass sie für die Gerichtsszenen der Kunstgeschichte wichtiger wird noch als Apk 20.

Die Schilderung des Guten gelingt dabei (wie später oft in der Kunstgeschichte) nur kurz und relativ blass. Die Petrusoffenbarung widmet dem einen kleinen Absatz (5, zitiert nach einer modernen Übersetzung, die aus der schwierigen Überlieferung des Textes ausgewählt): „Daraufhin zeigte mir der Herr ein riesiges Gebiet [...] in überhellem Licht. Die Luft dort flimmerte von Sonnenstrahlen, und auf dem Boden blühten unverwelkliche Blumen, [...] gesegnete Früchte [...]. Die Bewohner dieses Gebietes trugen leuchtende Gewänder wie Engel, [...] und ganz einstimmig lobten sie Gott, den Herrn./ Und der Herr sagte zu uns: „Dies ist das Gebiet eurer Brüder und Schwestern, der gerechten Menschen.“ „Der Boden des Paradieses tritt vor unsere Augen, den spätantike oder mittelalterliche Bilder aufgreifen und oft mit dem himmlischen Jerusalem verbinden.

Beim Bösen geht die Petrus-Apokalypse drastischer vor. Das antike Strafsystem kannte für jede Schuld eine besondere Strafe, die mit der jeweiligen Schuld zusammenhing. Das erlaubte, die Liste der Höllenstrafen entsprechend zu differenzieren und äußerst umfassend zu gestalten. Zitieren wir einen kleinen Ausschnitt (und auch der ist schon mehr als lang genug): 6 „Diesem



Foto: akg-images

Dieser geflügelte Teufel, der einen Verdammten in die Hölle stößt, zeigt die besondere Kunstfertigkeit Luca Signorellis. Es ist ein Ausschnitt aus „Die

Verdammten“. Plastische Darstellungen wie diese sind es, die Luca Signorelli zu einem Vorläufer und wohl sogar Vorbild für Michelangelo machten.

(dem paradisischen) Ort gegenüber sah ich noch einen anderen Ort, der war ganz düster. Es war der Ort der Strafe. Die dort Bestraften und die strafenden Engel waren finster gekleidet, und auch die Luft des Ortes war ganz finster. 7 Dort waren einige an ihrer Zunge aufgehängt, weil sie[...] gelästert hatten.

Die Gerichtsseite erstarrte im Christentum, als es die apokalyptische Strömung in seine Theologie integrierte.

Zur Strafe züngelte Feuer unter ihnen. 8 Es gab da auch einen See voll von brennendem Schlamm, in dem steckten Menschen, die sich von der Gerechtigkeit abgewandt hatten. Bei ihnen standen Engel und quälten sie. 9 Außerdem waren dort [...] Frauen, die an ihren Haaren über dem kochenden Schlamm hingen, weil sie sich zum Ehebruch geschmückt hatten, und die Männer, die sich [...] zu [...] ehebrecherischem Tun eingelassen hatten und nun, an ihren Füßen aufgehängt, mit ihren Köpfen im Schlamm steckten und schrien „Wenn wir das gewusst hätten...“ 12 Andere Männer und Frauen [...] wurden von bösen Geistern gegeißelt, und an ihren Eingeweiden taten sich nimmermüde

Würmer göttlich [...]. 20 Und nahe bei ihnen waren nochmals andere Frauen und Männer, die im Feuer gebraten, gewendet und gebacken wurden. Das waren solche, die den Weg Gottes verlassen hatten.“

Die Petrus-Apokalypse fasst in dieser Szenerie kulturgeschichtliche Vorstellungen zusammen. Die Frauen etwa werden ihr zufolge an den Haaren aufgehängt, da die Haare nach antiker Auffassung eine erogene Zone bildeten etc. Später, wenn die erogene Zone zu anderen Körperteilen wandert, werden Abbildungen in Gerichtsszenen die Höllenstrafen dem anpassen. Theologisch ist das hoch bedenklich. Die Abhängigkeit von der Kulturgeschichte erliegt Vorurteilen. Das wird zum theologischen Dilemma, da es die Barmherzigkeit Gottes mit überschäumenden „apokalyptischen“ Bildern bedeckt.

6. Die gnostischen Apokalypsen

Wenden wir uns zuletzt den gnostischen Apokalypsen zu. Sie entstammen einer Strömung der Spätantike, die schon ihrem Namen Gnosis (= Erkenntnis) nach besonderes Wissen sucht. Ihre Anhänger sind überzeugt, dieses Wissen ergebe sich durch Enthüllungen von außen, die rationaler Erkenntnis überlegen sind. Das Interesse an solchen Enthüllungen erklärt, wa-

rum die Gnosis und ihre Umgebung (die Grenzen zur Großkirche sind teilweise unscharf) das Genre „Apokalypse“ auffällig umfangreich pflegt.

Am bekanntesten sind die Apokalypse Adams (NHC V 5) sowie Apokalypsen des Jakobus (NHC V 3-4) und des Paulus. Die Paulusapokalypse (NHC V 2) knüpft dabei an die Himmelsreise des Apostels nach 2Kor 12,1-5 an: Paulus betritt die Himmel und durchschreitet sie bis in die höchsten Höhen; in der Achtheit (dem 8. Himmel) sieht er die 12 Apostel, im 10. Himmel, also der Vollendung über den Aposteln, daraufhin seine eigenen Geistesgenossen. Die gnostische Erkenntnis erhebt – lässt sich ahnen – in Höhen, die selbst noch den Aposteln des irdischen Jesus verschlossen waren.

Apokalyptische Motive enthalten aber auch gnostische Schriften, die nicht ausdrücklich Apokalypse heißen. Eine von ihnen nennt sich „Der Donner“ (NHC VI 2). Unwillkürlich entsteht eine Assoziation zu Apk 10,3f., wo sieben Donner ertönen, der Seher aber nicht aufschreiben darf, was er durch sie vernimmt. Vergleichen wir die Texte, dann zerbricht gnostische Enthüllung eine Grenze, die die Johannesoffenbarung noch wahrte; die Gnosis ignoriert die theologisch gebotene Scheu, es gebe weiterhin verborgene, nicht mitzuteilende Bereiche.

Besonders aufschlussreich wäre diese Beobachtung, falls Vor- oder Frühformen der Gnosis um 100, also zur Zeit der Apk begannen. Dann würde die Weisung „Versiegle, was die sieben Donner geredet haben, und schreib es nicht auf!“ (10,3) der frühgnostischen Suche nach grenzenloser Erkenntnis direkt widersprechen. Aufgrund der Unsicherheiten um die Datierung der entstehenden Gnosis ist dies allerdings nicht sicher zu klären; die ausgebildete Gnosis gehört in jedem Fall erst ins spätere 2. Jh. Der Dambruch zur Gnosis bleibt aber auch in diesem Fall markant.

7. Schluss

Schauen wir zurück, so haben alle „Apokalypsen“ das Interesse an überweltlicher Enthüllung gemeinsam. Dieses Interesse erinnert die Menschen trotz der Fremdheit der Entfaltung an die Begrenztheit ihres Wissens und ihrer Vernunft. Um solche Grenzen wussten schon die antiken Philosophen. Etwa Plato unterschied den von der Vernunft klar zu durchdringenden Bereich (den Logos) von Fragehorizonten, die die Philosophie aufgreifen müsse,

Viel spricht dafür, dass diese Rezeptionsschicht den Text der Apk stärker prägte, als die kritischen Editoren bis vor kurzem wahrnahmen.

ohne sie in gleicher Weise durchdringen zu können. Den Zugang zu letzteren Bereichen schuf bei ihm eine besondere Form der Erzählung, der Mythos, dem er große Aufmerksamkeit schenkte (s. etwa den Schlussmythos seines Hauptwerks, der *politeia*). Aber Plato hätte gezögert, den Mythos oder eine andere Erkenntnisform dem Logos überlegen zu erachten. Mehr noch, eine Kluft tut sich zur Apokalyptik auf, wenn diese Reflexionen der Vernunft (antik gesagt: der Weisheit) integriert, jedoch eine Fülle eigentümlicher Enthüllungen über das dem Menschen aus sich heraus Wissbare bemüht.

Daraus ergibt sich die Ambivalenz der Apokalyptik. Einerseits erinnert sie uns zu Recht an die Grenzen unserer Vernunft und greift Schlüsselthemen auf, die den Menschen bedrängen, namentlich die Fragen der Gerechtigkeit und des Umgangs mit dem Bösen. Andererseits öffnet sie durch die Neigung zu übrationaler Erkenntnis ein Einfallstor für Mythen, radikale Bilder und gewagte, ja fremde Ideen bis hin zu einem Dualismus von Gut und Böse. Die Neigung, die Welt auf der Suche nach den Himmeln und himmlischer Kenntnis zu verlassen, wächst, bis sie den gnostischen Umbruch erreicht.

Diese Ambivalenz verbietet es, die Apokalyptik in ihren Schattierungen zu hoch zu bewerten. Den Schlüsselfragen, denen sie sich stellt, wie der Suche nach einer verwandelten Welt und der Herstellung von Gerechtigkeit, gebührt dennoch alle Aufmerksamkeit. □

Den Kurzttext erstellte Gregor Mathee aus der Vortragsfassung.

Literatur:
Berger, K./Nord, C.: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften*, Frankfurt am Main u. a. 1999

Schreiner, J. Hg.: *Apokalypsen. Das 4. Buch Esra*, JSHRZ

Uhlig, S. Hg.: *Apokalypsen. Das äthiopische Henochbuch*, JSHRZ

Christenverfolgungen, Lamm, Elysium und apokalyptische Reiter. Zur Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung

Martin Karrer

1. Einführung

Kaum ein Buch der Literaturgeschichte hat so viele Spuren in den spät- und nachantiken Lebenswelten hinterlassen wie die Apokalypse. Allerdings verteilt sich ihre Wirkung ungleich. Im 2. Jh. verbreitet sie sich rasch von Kleinasien aus, wo sie entstand. Ihr Ruhm wächst von Papias, dem wahrscheinlich ersten Zeugen (noch vor der Mitte des 2. Jh.), bis Irenäus. Der (in der Datierung allerdings umstrittene) Canon Muratori (Abschnitt 32) hält ihre Weise, sieben Gemeinden anzusprechen (ein Hinweis auf die Sendschreiben), am Ende sogar für ein Muster zur Gestaltung der Paulusbriefe (um oder bald nach 200, weniger wahrscheinlich um 400).

Dann gehen die Meinungen auseinander. Im Westen behält die Apk höchsten Rang. Der älteste lateinische Bibelkommentar, der (wenn auch in schlechtem Zustand) erhalten blieb, gilt ihr. Viktorin von Pettau (im heutigen Slowenien) erläutert in ihm gegen Ende des 3. Jh. ausgewählte Kapitel, beginnend mit 1,1-3. „Der Anfang des Buches verspricht dem,“ schreibt er dazu, „der es hört und befolgt, Seligkeit“, auf dass die Rezipienten tun, was der Herr gebietet (Viktorin, Über die Apokalypse 1). Der Herr gebietet in der Apk und gewährt im Hören auf sie himmlisches Glück.

Der Osten würde das in dieser Zeit schon nicht mehr so unterschreiben. Denn dort hat der Konflikt um ihre Bewertung begonnen. Er erreicht in der Mitte des 3. Jh. die Philologie: Dionys von Alexandria erkennt und hinterfragt die sprachlichen Unterschiede zum Joh. Wegen ihres Bedeutungsverlustes wird die Apk daraufhin im Gegensatz zur westlichen Leseordnung nicht in den orthodoxen Lesungen beheimatet. Aber ab dem 4. Jh. kommt es auch im Osten zur Aufnahme in die wichtigen Handschriften, ab dem 6. Jh. zu Kommentaren, und Schlüsselszenen prägen die (mittel-)byzantinische Kunst.

Trennen wir deshalb im Folgenden nicht die Rezeptionsräume, sondern konzentrieren uns auf ausgewählte Schlaglichter der Ausstrahlung.

2. Christenverfolgungen und der griechische Text der Apokalypse

Im späten 2. Jh. kam es in Vienne und Lyon zu einer Auseinandersetzung um das Christentum. Die Gemeinden schrieben nach der Auseinandersetzung einen Bericht an die Geschwister in der Asia und in Phrygien – das Entstehungsgebiet der Apk –, den Euseb in seine Kirchengeschichte aufnahm (Adresse in 1,3, Anklage 1,10). Der bis heute eindrückliche Kaisertempel von Vienne spielt dabei keine Rolle, denn der Christen-Namen genügte zur Anklage. Trotzdem verdeutlicht der Kaiserkult den Hintergrund der Erzählung über den Tod der Märtyrer Vettius und Blandina, und die Apk weist die Richtung: Vettius Epagathus folgt Christus, dem



Prof. Dr. Martin Karrer, Professor für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

Arnion (jungen Widder der Apk), wohin immer dieser ihn führt, heißt es in 1,10, und Blandina stirbt, als ob sie zu einem Hochzeitsmahl gerufen wäre (1,55; vgl. Apk 19,7f.). Die Gemeinde Jesu wendet sich von den Kulturen der Völker einschließlich des Kaiserkults ab, hin zur himmlischen Überhöhung und zum himmlischen Hochzeitsfest.

Den Prozess erleben die Christen als zutiefst ungerecht, überzeugt davon, es gebe bei ihnen weder Gott- noch Ehrloses (1,9). Trotzdem irritiert das Unrecht sie nicht. Vielmehr erfülle es die Schrift, meinen sie, der zufolge „der sich fern vom Gesetz (Gottes) Befindende weiter fern vom Gesetz (Gottes) sein und der Gerechte weiter verurteilt werden soll“ (1,58). Der Bericht aus Lyon und Vienne benützt Apk 22,11 als Schrift, ändert aber den Grundtext (kennzeichnend für den häufig freien Textumgang im 2. Jh.). Denn im Grundtext soll der Gerechte trotz Ungerechtigkeit recht handeln. Erst die Verfolgungssituation verschärft die (im Ansatz schon vorhandene) Weltskepsis. Durch diese Wendung wird die Apk ein zentraler Baustein altkirchlicher Martyriumstheologie, reflektiert sie theologisch ein in der Weltperspektive fatales, unausweichlich tödliches Ende, das die Nachfolger/innen Christi in der Jenseitshoffnung auf sich nehmen.

Viel spricht dafür, dass diese Rezeptionsschicht den Text der Apk stärker prägte, als die kritischen Editoren bis vor kurzem wahrnahmen. Das zeigt sich im herausragenden Verfolgungskapitel, der Schau des aus dem Meer aufsteigenden Tieres (Kap. 13). Dieses Tier lästert Gott und erlangt dennoch Macht über die Erdenbewohner. Die Menschen, die nicht im Lebensbuch Christi stehen, werfen sich vor ihm nieder, und in Gefangenschaft fällt, wem das bestimmt ist (13,1-10).

Mit höchster Wahrscheinlichkeit meint der Seher mit dem Tier die römische Macht. Macht verkommt, sie wird mit alter danielischer Tradition inhuman tierisch. Trotzdem beschränkt sich das Grundbild auf unerbittliche Gefangenschaften. Dass aus ihnen eine Verkehrung des Rechts zu einem umfassenden Verfolgungskrieg wird, erfahren wir erst durch einen Teilvers, der zwar in die heutigen Bibelausgaben Eingang gefunden hat, aber nicht vor dem 4. Jh. bezeugt ist (7a). Noch der Papyrus 47 aus dem 3. Jh. verschweigt, was wir heute dort lesen, dass nämlich dem Tier erlaubt sei, mit den Heiligen in einem erbarmungslosen Krieg zu kämpfen und sie zu besiegen.

Sollte dieser Vers demnach eine Ergänzung vor dem Hintergrund der Martyriumstheologie sein? Wenn ja, verdichtet sich die Leidenserwartung von 22,11 am wahrscheinlichsten unter dem Einfluss der diokletianischen Verfolgung (vor sie ist angesichts der Lücke in p47 mit unserem Vers schwer zurückzugehen). Schmerzgeprägte Theologie hält fest: In der Verfolgung siegt das Tier mit seiner Blasphemie und seinem Unrecht. Gleichwohl trennt das nicht von Gott. Der/die Verfolgte darf überzeugt sein, auch das Auftreten des Tieres sei von Gott gegeben („es wurde gegeben/erlaubt“, steht zur Umschreibung Gottes im Passiv) und berge für ihn/sie deshalb eine Perspektive über den Tod hinaus.

13,10b rundet diese Beobachtungen ab. Alle Handschriften bis auf den Codex Alexandrinus lesen hier (mit leichten sprachlichen Varianten), wer mit dem Schwert töte, müsse seinerseits mit dem Schwert getötet werden. Das nimmt einen Grundsatz des antiken einschließlich römischen Strafrechts auf und hält – falls es, wie im 1. Jh. nachgewiesen, zu vereinzelt Martyrien kommt – den Tätern vor Augen, ihnen drohe die Todesstrafe (ein Tun-Ergehens-Zusammenhang). Die Vulgata und die Übersetzungen des Textes bis zum 19., teilweise frühen 20. Jh. (einschließlich Luther) übertrugen diesen Text, also eine gemäßigte Weltskepsis der Apk; nicht alles Recht ist diesem Text zufolge in den erlebten Pogromen verloren.

Im 20. Jh. änderten die Hersteller des Apk-Textes den Wortlaut unter Rückgriff auf den Codex Alexandrinus. Gewiss ist er die beste Handschrift des Gesamttextes. Aber der Grundsatz der Textkritik, Sonderlesarten einzelner Handschriften nur in Ausnahmefällen zu folgen, warnt davor, ihm ohne Vorbehalt zu vertrauen. Tatsächlich passt sein Wortlaut vorzüglich zur Not der Verfolgungen, die sich bis Diokletian steigerten: Wer mit dem Schwert getötet werden sollte, entgehe dem nicht. Die Verfolgungserfahrung schlägt um in einen Fatalismus, aus dem es irdisch keinerlei Ausweg gibt, eine theologisch hoch bedenkliche Aussage. Die Herausgeber des 20. Jh. bevorzugten den Text vielleicht nicht zuletzt wegen seiner Bedenklichkeit (der bedenkliche Text erschien ihnen schwieriger). Aber die Zuversicht, auf Erden gebe es trotz allen Unrechts Relikte des Rechtssystems, bildet im 2. und 3. Jh. eine nicht minder schwierige und die besser bezeugte Lesart. Sie verdient hohe Beachtung.

Entscheiden wir uns in 13,10 für die weniger radikalen Lesarten – wofür viel spricht –, vermindern sich der Fatalismus und Dualismus der Apk. Sie passt besser ins 1. Jh., vor den Beginn der eigentlichen Verfolgungszeit, und bewahrt unter der Weltkritik ein wenig Zuversicht. Nicht zuletzt vereinfacht sich das Gespräch mit den Historikern, welche die früher gern behauptete domitianische Christenverfolgung in Frage stellen: Der Grundtext der Apk ohne



Foto: akg-images

„Das Ende der Welt“ oder „Apokalypse“ ist der Titel dieses Freskos, das ebenfalls zum Zyklus in der „Cappella di San Brizio“ gehört. Luca Signorelli

malte es auf den beiden Seiten des Eingangs und musste deshalb mit einem engen Platz zurechtkommen. Er stellte die Erzählung deshalb in zwei Szenen

dar: rechts die ersten Anzeichen des Weltendes und dann links die furchtbaren Zerstörungen und Leiden.

die Zuspitzungen von 13,7a.10 (und 22,11) korrespondiert mit der Gratwanderung der Ära ab Nero, die lokale Pogrome zuließ, ohne eine gesamtstaatliche Verfolgung zu initiieren.

Hüten wir uns allerdings davor, die Textkorrektur zu überschätzen. Sie löst keinesfalls alle Beschwer der Apk. So dürfen wir nicht verschweigen, dass der Mehrheitstext von 13,10 – ein Mörder verfallt dem Tod – vorbehaltlos die Todesstrafe gemäß antikem Recht akzeptiert. Die Apk überwindet die scharfe und letztlich tödliche Trennung Recht-Unrecht auch bei der zugewandtesten Interpretation nicht durch ein Zutrauen in die verwandelnde Macht der Liebe und die Menschenwürde selbst von Feinden (die Liebe erwähnt sie in 2,4.19 als gemeindliche Tugend, nie als Feindesliebe). 17,14 enthält zudem einen Gegenvers zu 13,7a: Die Herrscher der Hure Babylon (eine Anspielung auf Rom), die ihre Macht an das Tier abgeben (das wir in Kap. 13 kennen lernten) „werden mit dem Widder (Christus) Krieg führen, und der Widder wird sie besiegen, denn er ist Herr der Herren ...“. Das artikuliert eine, nun christliche, Macht- und Siegesphantasie. Die Facundus-Apk des 1. Jh. setzte sie mit Todesopfern ins Bild (http://commons.wikimedia.org/wiki/File:B_Facundus_230v.jpg?uselang=de): Vor Christus stürzen die Satansschlange sowie das

erste und zweite Tier von Apk 13 und werden die Unrechttäter gemäß dem Mehrheitstext von 13,10b enthauptet. Das Kreuz ragt über Schrecken in den Himmel, von denen wir die Apk nicht befreien können.

3. Der Gottesdienst und das Lamm Gottes

Im 1. Jh. entstanden Vorformen des christlichen Gottesdienstes. Sie mussten ein erhebliches Problem bewältigen: Gottesdienste der Antike orientierten sich an Altären und Tempeln, während sich die Christen in profanen Räumen versammelten. Die Christen mussten daher neue Gestaltungsformen und theologische Grundlagen des Gottesdienstes entwickeln.

Die Apk nahm daran mit hohem Gewicht teil. Das fehlende Heiligtum sah sie in Jerusalem noch auf Erden auffragen (in der merkwürdigen Szene von der Vermessung des Tempels 11,1f.), vor allem aber im himmlischen Heiligtum Gottes präsent. Dort, im Himmel, verankert der Seher den Altar (6,9), die kultischen Schalen (die Schalen der Schalenplagen ab 16,1) und das Inventar des salomonischen Tempels (die Bundeslade 1,19). Dort, im Himmel, hört er Hymnen und Lieder (Apk 4-5 usw.). Dort weiß er das himmlische Jerusalem, das bei seinem Herabkommen

ruft „Komm“, und in dessen Ruf die irdische Gemeinde einstimmig: „Wer durstig ist, komme und empfang Wasser des Lebens umsonst.“

Das stellte alten und mittelalterlichen Kirchen eine Fülle von Motiven zur Verfügung:

- Aus dem A und O in 1,8 wurde eines der Grundsymbole von Stand-Kreuzen. Manche Kreuze vereinen über dem Einlasszapfen das lateinische Kreuz mit dem griechischen Monogramm (X und) P für Christus sowie das Alpha-Omega aus Apk 1,9 (und 21,6; 22,13). Das Christuskreuz ist, von Gott her verstanden, Anfang und Ende des Alphabets wie der Zahl (zu beidem dienten die griechischen Buchstaben); es konzentriert alles menschliche Denken auf sich.
- Das Dreimalheilig und das „Würdig bist du“ aus den Liedern in Apk 4-5 sowie die Einladungsformel aus 22,17 („komme/empfang umsonst“) beeinflussten die Abendmahlsliturgie („wahrhaft würdig und recht ist es...“).
- Das himmlische Jerusalem prägte den mittelalterlichen Kirchenbau bis hin zu den Glasfenstern, die leuchten sollten wie die Edelsteine der Apk, und den Radleuchtern, die das himmlische Jerusalem abbildeten.

Verkennen wir freilich die Veränderungen nicht, die diese Rezeption schuf. Die Apk rief die Nachfolger Jesu hinaus aus der irdischen Stadt (18,4); die Kirchen des Mittelalters wandern hinein in die Städte. Die Apk tat sich schwer, das Kreuz Jesu zu deuten (mehr als dass es in verworfener Stadt errichtet wurde, sagt 11,8 nicht); ab dem 4. Jh. wird das Kreuz zum himmlischen Symbol. Das himmlische Jerusalem der Apk ähnelte dem Zelt Gottes auf Israels Wüstenwanderung (21,3); der steinerne Kirchbau entsteht in der spätantiken Architektur fern von Israel. Die Mahlfeier der Apk lud zum Wasser (!) des Lebens; der Kelch des Herrenmahls machte das Wasser später zur Beigabe (kath. Tradition) oder verdrängt es (evang. Tradition).

Am tiefsten greift der Unterschied beim wohl berühmtesten Symbol der Apk: Wir nennen es aufgrund der Wirkungsgeschichte mit ihren Veränderungen „Lamm Gottes“. Der Seher dagegen sprach (wie schon angeklungen) von einem jungen, starken Widder und hob dessen gar nicht zu einem Lamm passende Hörner hervor. Viele Traditionen Israels gingen in dieses Bild ein (namentlich das Opfer, das in Jerusalem täglich die Gegenwart Gottes bekundete), außerdem die religiöse Bildsymbolik der Völker. Namentlich Ägypten liebte Abbildungen von überweltlich-

göttlichen Wesen in Tiergestalt. In Widdergestalt begegnete dort seit vielen Jahrhunderten Amun (Ammon). Einst war er Gott Thebens. Später erkannten die Griechen in ihm ein Äquivalent zu Zeus, die Römer zu Jupiter, ihrem höchsten Gott. Die römische Epoche kombinierte Menschengesicht und Widderhörner (ein Beispiel in www.teenwitch.com/divine/kmt/amon.html). Der Christus-Widder der Apk ist seiner Zeit daher nicht fremd, sondern wird in ihr erkennbar zum Konkurrenten des höchsten ägyptischen, griechischen und römischen Gottes.

Die antiken Religionen drückten konkurrierende Macht durch Hörner aus. So verweist die Siebenhörnigkeit Christi, des Widders, in Apk 5,6 u.ö. am ehesten auf eine Hörnerkrone (vgl. das Motiv z.B. in <http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:H%C3%B6rnerKrone.jpg>). Die Siebenzahl der Hörner verweist auf die Bestimmung Gottes (wie die Sieben in der Zahl der Gemeinden, der Siegel usw.). Im Ergebnis übersteigt Christus, der Träger von Gottes Macht, die Macht der übrigen Götter und das, obwohl er getötet wurde. Sein Tod unterstützt in der Apk die Macht. Denn mit seiner Todeswunde erkaufte er laut Apk 5,6.9 Menschen aller Stämme und Sprachen für den einen Gott. Dieser Loskauf beschreibt Gottes Rettungshandeln in Christus durchaus faszinierend, aber eine Sühneaussage im engeren Sinn ist es nicht, eher eine Weltkritik: Die Nuance der Apk denkt an den Kauf aus fremdem Besitz, in unserem Fall den Besitz durch die irdischen Belange. Die Nachfolger Christi gehen in der ambivalenten Situation des späten 1. Jh. dank des Handelns Christi auf Distanz zu allem Irdischen (die Voraussetzung für die beschriebenen Zuspitzungen des Textes in der Verfolgungsära vom 2. bis zum Anfang des 4. Jh.).

Die Bamberger Apk versuchte noch im 10. Jh., die Fremdheit des Bildes zu bewahren, ohne die antiken Pendant zu kennen. Wir sehen deshalb in ihr den Widder mit sieben Hörnern in göttlicher Mandorla (statt Hörnerkrone) und Todeswunde auf dem Thron über dem staunenden Seher und deutenden Engel. Die Zuordnung zur Gemeinde signalisiert der Maler durch die Gestalt des Throns: Der Widder regiert das himmlische Jerusalem, für das er die Menschen erkaufte hat.

Danach vollzog sich ein radikaler Interpretationswandel aufgrund der Vulgata, der lateinischen Bibel des Mittelalters: Sie übersetzte den Widder der Apk („arnion“) mit demselben Wort wie das Lamm Gottes aus Joh 1,29 („agnus“). Die Bilder des Evangeliums und der Apk verschmolzen. Der berühmte Genter Altar (van Eyck) übernahm daraufhin aus der Apk die Todeswunde am Hals, indes nicht mehr die Hörner, und aus dem Evangelium das Lamm (das dort keine Todeswunde trägt) mit dem Spruch „Siehe das Lamm Gottes, das die Schuld der Welt trägt“. Das Lamm trat gemäß dem Erleben des Mittelalters (gegen Joh und Apk) auf den Altar mit dem Abendmahlskelch. Der machtvolle antike Widder der Apk erfuhr eine Metamorphose in die Opfertheologie des Abendmahls. Diese Rezeption besitzt ohne Frage höchstes Gewicht. Aber trifft sie noch die Apk?

4. Elysium und Chiliasmus – Verselbständigung gegenüber dem Text

„Dann sah ich Throne; und denen, die darauf Platz nahmen, wurde das Gericht übertragen. Ich sah die Seelen aller, die enthauptet worden waren, weil sie an dem Zeugnis Jesu und am Wort Gottes festgehalten hatten ... Sie gelangten zum Leben und zur Herrschaft mit Christus für tausend Jahre.“ Mit diesem

Vers am Ende der Visionen gegen die Könige der Erde und vor dem Gericht (20,6, wiedergegeben nach der Einheitsübersetzung) knüpfte die Apk an jüdische Erwartungen auf eine kommende Heilszeit an, die schwere Tage wie ein guter Sabbat in der Nähe Gottes überwinde.

Allerdings enthielten die entsprechenden jüdischen Formulierungen keine Angabe von 1000 Jahren, so dass die einstigen griechisch-römischen Leser/innen außerdem ein Muster in ihrer Literatur suchen mussten. Sie konnten zu berühmten Abschnitten Platos und Vergils greifen. Plato bemühte die 1000 Jahre im Schlussmythos seiner Politeia,

Menschen aus Israel und der Gemeinde starben zu Unrecht für das Wort Gottes. Ihre Lebenstage endeten zu früh. Nun aber, kurz vor dem Ende des Geschehens in der Apk, werden sie rehabilitiert.

um das Problem übergroßer Schuld zu bewältigen. Die bösesten Menschen werden – erzählt er – in einem Schlund für jede Ungerechtigkeit 1000 Jahre festgehalten. Sie werden für „jeden einzelnen Fehler zehnmal“ bestraft, und jede Strafe dauert „hundert Jahre, da dies die Zeit eines menschlichen Lebens ist, damit sie so zehnfach die Buße für das Unrecht abzahlen“ (pol. 615a-b). 1000 gute Jahre bilden das Gegenbild zu 1000 Strafjahren für die Widersacher von allem Guten.

Vergil schuf in der berühmten Jenseitsschau des Aeneas eine noch kühnere Version. Die Seelen büßen nach dem Tode für frühere Sünden „unter einem wüsten Schlund“ (sub gurgite vasto), was an den Schlund von Apk 20,3 erinnert, unmittelbar vor unserem Vers. Dann gelangen sie ins Elysium und bewohnen dessen frohe Fluren. Die Besten bleiben dort auf Dauer, bis zum Ablauf der Zeit (744 – 746). Die anderen aber müssen, „sobald sie das Rad (scl. der Zeit) 1000 Jahre lang wälzten“, zurück in den Körper (748 – 750, vgl. 713 – 715). 1000 Jahre formen die Grundperiode jenseitigen Lebens, eine Periode zugleich, die für die Besten nie endet.

Der Text ergibt vor diesem Hintergrund einen vorzüglichen Sinn: Menschen aus Israel und der Gemeinde starben zu Unrecht für das Wort Gottes. Ihre Lebenstage endeten zu früh. Nun aber, kurz vor dem Ende des Geschehens in der Apk, werden sie rehabilitiert. Sie werden erhöht und nehmen auf Herrscher- und Gerichtsthronen Platz. Als Gegenüber eignet sich die „Gemma Augustea“, eine Verherrlichung des Augustus. Sie zeigt ihn über der Kriegsnot des unteren Registers, die ihn nicht mehr berührt. Denn siegreich ist er aus jedem Krieg hervorgegangen, bewundert von der Erde und ihren Städten. Er thront mit Roma, der Göttin Roms, unter dem Sternzeichen des Steinbocks, dem Zeichen seiner Zeugung oder Geburt, trägt das Szepter wie Jupiter und wird religiös bekränzt. Seine Würde überragt die Erde und ihre Not wie der Olymp und elysische Fülle.

Die Darstellung der Apk ist karger und vorsichtiger. Die thronenden rehabilitierten Zeugen Gottes erhalten keine olympische Macht; sie würde der Höhe Christi widersprechen, der den olympischen Zeus durch seine Hörner überragt, wie wir sahen. Doch wir können uns Christus, den Widder, analog zum Steinbock der Gemme über dem

Thron denken, sehen die Thronenden enthoben aus dem schrecklichen Kampf der Widersacher Gottes in Kap. 19 (17-21) und ausgezeichnet mit dem Status herrscherlicher Priester (so ausdrücklich 20,6).

Jede weitere Verdeutlichung unterlässt die Apk. Das Bild der priesterlich-herrscherlichen Gottesnähe genügt ihr, wie die Apotheose des Augustus der Gemma Augustea genügt. Ob die priesterlichen Herrscher nun nochmals auf Erden eingreifen, bleibt ausgespart, ja würde die Bildrichtung verändern, nämlich statt zum Thron oben zur Erde unten blicken.

Indes geschah genau das in der Wirkungsgeschichte, wahrscheinlich unter Einfluss eines zweiten Traditionsstroms, den die Ausleger bald nicht mehr trennscharf von der Apk abhoben. Im 2. Jh. kursierte nämlich ein dem Jünger Johannes zugesprochenes Wort, nach dem eine paradisiische Zeit komme, in der die Weinstöcke eine Überfülle von Trauben und Wein sowie der Weizen einen Überfluss an Ähren gäben, und die Tiere voller Harmonie mit den Menschen lebten (Irenäus, haer. V 33,3-4; vgl. Papias Fragment 1). Das Elysium verschmolz mit paradisiischer Zeit, ein Motiv, das die Kunst bis in jüngere Zeit immer wieder aufgriff.

Der schon erwähnte Papias vollzog laut Euseb (h.e. III 39 = Papias Fragment 5) einen nächsten Schritt. Er vertrat je nach Übersetzung die Auffassung, das Reich Christi werde nach der Auferstehung der Toten leibhaftig 1000 Jahre auf Erden bestehen bzw. es werde 1000 Jahre nach der Auferstehung der Toten leibhaftig auf Erden kommen. In ersterem Fall kombinierte er die Apk und die nicht unmittelbar aus der Apk hervorgehende irdische Hoffnung, im zweiten schloss er die irdische Hoffnung zeitlich an.

Wirkmächtig wurde – gegebenenfalls jenseits von ihm – die erste Fassung. Das frühe 3. Jh. entfaltete die Hoffnung auf einen Umbruch zu irdischer Fülle weiter und schloss sie zugleich ausdrücklicher an den Text der Apk zurück, weil diese allein unter den sogenannten chiliastischen Zeugnissen größere Anerkennung der Kirche zu beanspruchen vermochte. Die endlose Diskussion, ob ein irdischer Chiliasmus vertreten werden dürfe oder nicht, musste sich aufgrund dessen stets, sei es ablehnend, sei es weiterentwickelnd, mit dem Text der Apk auseinandersetzen.

Die Dispute und Verschiebungen nachzuzeichnen, ist in diesem Rahmen ausgeschlossen und unnötig, lediglich die entscheidende Beobachtung festzuhalten: Die Entfaltungen der kommenden Goldenen Zeit wie bei Laktanz müssen sich weitgehend von der Apk lösen, weil deren Kargheit nicht zur Begründung reicht (Laktanz, inst. VII 24 [innerhalb 14-26], bemüht Vergil, Sibyllinen und anderes). Die Abwehr dagegen hat es mit ihrem Text leichter. Hieronymus hält das dem erwähnten Viktorin im Nachwort entgegen; er, Hieronymus, lehne nach seiner Lektüre ab, dass das 1000-jährige Reich ein irdisches sei.

Bekannt sind die großen Schritte ab der Spätantike. Augustin findet die Lösung, die 1000 Jahre der Apk seien als offene Zeitangabe zu verstehen und auf die Zeit der Kirche zu beziehen. Das bündigt chiliastische Erwartungen im westlichen Christentum. Im Islam brechen sie dafür in anderer Gestalt auf, gänzlich unabhängig von der Apk. Der Joachimismus des Mittelalters bringt einen neuen christlichen Ton durch die Abfolge dreier Zeitalter ein. Taboriten und andere Volksbewegungen schafften die für spätere Zeit wesentliche sozialrevolutionäre Dynamik. Die Neuzeit belebt dies bis hin zu Ernst Bloch und säkularisiert zugleich die einst christlichen

Impulse. Drittes und 1000-jähriges Reich werden mehr und mehr zur Chiffre, letztere übrigens mit kritischem Potential; die Rede vom 1000-jährigen Reich wurde vorzugsweise zur Verbalhornung der nationalsozialistischen Reichsideologie verwendet.

5. Die apokalyptischen Reiter und das Erinnerungspotential des Textes

Beschließen wir die Erörterung mit der berühmtesten Plagenvision, den apokalyptischen Reitern. Deren Anfang bereitet der Auslegung große Beschwer. „Da sah ich ein weißes Pferd; und der, der auf ihm saß, hatte einen Bogen. Ein Kranz wurde ihm gegeben, und als Sieger zog er aus, um zu siegen“, überträgt ihn die Einheitsübersetzung (6,2). Das in ihm gebrauchte griechische Wort für Siegen meint häufig die Siegerehrung, und der Kranz ist ein typisches Symbol solcher Ehrung. Ist also genauer zu übersetzen, dass der erste Reiter den Siegerkranz erhält und auszieht, um die Siegerehrung entgegenzunehmen? Dann ist er, die nach verbreitetem heutigem Empfinden erste aller Plagen der Apk, kein Plagenreiter, sondern eine helle Gestalt, weiß, wie der Text sagt. Einen Schritt weitergedacht, ist er entweder Christus selbst oder ein Repräsentant Christi und steht am Anfang der Plagen, um sie rhetorisch und sachlich vom Anfang bis zum Ende zu runden: Brächte die Welt dem ersten Reiter die ihm gebührende Siegerehrung dar, erübrigten sich alle folgenden Plagen, bis hin zum vernichtenden Ausritt des Reiters in Apk 19,1 (dort erscheint nochmals der Reiter auf weißem Pferd, nun mit Aufschrift „Das Wort Gottes“ und mit gewaltbereiter Macht).

Diese möglicherweise helle Interpretation des ersten Reiters war der Kunstgeschichte interessanterweise lange bewusst. Mit dem Ende der Antike verlor sich zwar das Bewusstsein, dass der Siegerkranz aus Pflanzen geflochten war. Zudem übersetzte die Vulgata das Motiv „es wurde gegeben“ der antiken Siegerehrung mit dem Perfekt. So wurde aus dem Kranz eine Krone, die der Reiter trug statt erhielt. Aber das Mittelalter identifizierte den Reiter zugleich mit dem Alten der Tage, in dessen Gestalt Apk 1,14 Christus umschrieb. Der Reiter unseres Beispiels trägt daraufhin in der Apk von Angers den Bogen, ohne einen Pfeil zu spannen, und entspricht darin Apk 6,2. Der Baum neben ihm grünt und trägt Früchte. Gewiss, der Reiter ist zur ernsteren Gestalt geworden als im Ausgangstext, doch gerade in seinem Ernst bleibt er friedensgewisser Triumphator.

Erst kurz vor 1500 verschieben sich die Gewichte. Albrecht Dürer setzt den dritten Reiter, den Tod, in die Mitte seines berühmten Holzschnitts, gefolgt von der Mähre des Hades. Der erste Reiter zieht nicht mehr als abgesetzt eigene Gestalt voraus, sondern eröffnet den Galopp der angreifenden Pferde. Die Krone verwandelt sich zum Kriegshut und der Pfeil wird in den Bogen eingelegt. Der Triumphator wird zum Angreifer (möglicherweise immer noch in christologischer Deutung). Der Schrecken der Reiter setzt sich nicht zuletzt durch diesen umgehend berühmt gewordenen Holzschnitt durch. Luther schließt sich dieser Deutung an und befreit zugleich die Christologie von der nun entstandenen Ambivalenz. Er erklärt den ersten Reiter in einer Glosse zur „Plage“ und erläutert, diese Plage treffe die „vndanckbarn vnd verechter des worts Gottes“.

Die nächsten Jahrhunderte vollenden die heute dominierende Interpretation. Denn nun löst sich die Not und der Schrecken der Reiter vom Wort Gottes. Sie werden zum Symbol des Krieges,

der alles überrennt, verbrennt und zerstört, und anderer zerstörerischer Erfahrungen der Menschen; Böcklin wählt als Beispiel die in Apk 6 nicht ausdrücklich erwähnte Pest. Der Ausgangstext ist zum aus der Ferne anregenden Hintergrund geworden, nicht mehr in sich Maßstab.

Verzichten wir darauf, diesen Charakter der Apk als Folie weiter zu verfolgen. Möglich wäre das nicht zuletzt in Picassos Gemälde „Guernica“ (1937), auf dem das Pferd des Krieges auftaucht, oder in Bert Brechts Gedicht „Die apokalyptischen Reiter“, in dem eine alte Frau die Rosse paradox ermutigt, vernichtend weiterzuziehen – indirekt eine Intervention an uns Leser/innen, uns im Schauern vor den „lieben“ Todesträgern zu besinnen. Jörg Immendorffs in vielen Zeitungen wiedergegebene Selbstinszenierung 2004 vor seinem späten Gemälde „Große Rote“, einem Reigen roter, wilder Rosse, individualisiert schließlich das Spiel mit dem Text. Er malt das Rot wie eine Mischung aus dem zerstörerischen Feuerrot von Apk 6,4 und dem Rot der Liebe, so dass es fast scheint, als erwache aus der Apk für einen Sterbenden lebendige statt tödende Energie.

Die Bilderfolge zwingt zum Nachdenken. Die kritischen Schreckensbilder, welche die christliche Motivation der Apk weit hinter sich gelassen haben, rütteln gegen den Krieg und menschengemachte Not auf, und selbst das Liebäugeln Immendorffs mit dem Schmerzensross verzichtet nicht ganz auf eine Öffnung des Horizonts. Gewiss, der etwaige christologische Ausgangspunkt der Reiter ist verloren und schwer wiederzugewinnen, dennoch ist das indirekte Erinnerungspotential der Apk ungebrochen.

6. Schluss

Kaum ein Buch der Literaturgeschichte hat so viele Spuren in den spät- und nachantiken Lebenswelten hinterlassen wie die Apk. Diese Spuren befremden so sehr wie sie faszinieren.

Ausschnitt aus der Mittelgruppe des Freskos „Die Verdammten“. Kunsthistoriker bescheinigen den Fresken Lucas

Den ursprünglichen neutestamentlichen Text verschütten sie manchmal, ja verändern ihn gar, und das nicht erst in jüngeren Jahren; wir sahen gravierende Beispiele aus dem 2. bis 4. Jh. Eine Aktualisierung der Schrift greift offenbar durch alle Jahrhunderte in den Text ein, sei es in den Wortlaut, sei es in die Übersetzung oder die ferne Erinnerung.

Das gibt Theorien von der Beteiligung des Lesers am Text ein beträchtliches Recht. Falsch wäre es, Modernisierungen und Neuformulierungen abzuschneiden und den Text so gleichsam auszutrocknen. Trotzdem ruft uns die merkwürdige Vielschichtigkeit der Rezeption zugleich dringend zur Aufmerksamkeit auf den ältesten Wortlaut, den wir wissenschaftlich rekonstruieren können. Dieser Ersttext verlangt seine Bewahrung trotz der vielen Änderungen, und das nicht, weil er sakrosankt wäre; vielmehr lässt sich am Ersttext der Apk mit seinen Macht- und Siegesphantasien durchaus scharfe Kritik üben. Aber wenn wir nicht immer wieder zu diesem Ausgangstext zurückkehren, würde nicht mehr erkennbar sein, woran die moderne Hoch-, Pop- und Untergrundkultur anknüpft.

Letztere konnten wir im begrenzten Raum nicht verfolgen, obwohl das „Armageddon“ der Söhne Mannheims heute bekannter sein dürfte als das Harmagedon der Könige von Apk 16,16. „armageddon kommt oder ist im vollen gange“, hämmert es ein; „macht euch grosse sorgen denn jetzt sind wir in der zange / ich bange um mein leben denn ich höre von dem beben / und nur für einhundertvierundvierzigtausend wird es rettung geben“.

Der Ausgangstext der Apk nimmt uns solche Sorgen nicht. Aber er rückt sie zurecht. Sie haben Platz in der Apk und ihrer Rezeption. Doch sie verdienen diesen Platz nur neben den vielen anderen Rezeptionen, neben dem weißen Reiter vor fruchtbarem Baum oder der Einladung in die himmlisch schöne Stadt. Die Rezeption der Apk eröffnet Dunkel und Licht. Das letzte Wort gebührt jedoch dem Licht. □

trotz des ernsten Themas „Humor, groteske Einfälle, Erotik und Witz“.

Foto: akg-images



„Apocalypse Now“. Endzeitvisionen im Werk von Friedrich Dürrenmatt, Günter Grass und Michael Cordy

Christoph Bartscherer

Einleitung

Apokalyptische Daseinsentwürfe, also Visionen von Weltuntergang und Gottesherrschaft, haben die Menschen seit jeher fasziniert. Trotz unterschiedlicher historischer Ausgangslage haben sie das menschliche Geschichtsdenken immer wieder nachhaltig beeinflusst. Im abendländischen Raum haben sie ihren Ursprung in der frühjüdischen Apokalypse des Buches Daniel, dem Weltende-Monolog Jesu und der Offenbarung des Johannes. Von diesen Frühformen aus vermochte sich das apokalyptische Erlösungsmodell als zeitübergreifendes Instrument historischer Sinnstiftung kontinuierlich zu behaupten. Vor allem an markanten Wendezeiten der Geschichte wie den Jahrhundert- und Jahrtausendschwellen, aber auch in äußeren Krisensituationen wie Krieg und Verfolgung, erfreuten sich apokalyptische Themen einer erstaunlichen Virulenz. Davon vermögen die zahlreichen Realisierungen auf dem Gebiet der Literatur- und Kunstgeschichte ein beredtes Zeugnis abzulegen. Apokalyptisch war nicht nur der Ausbruch nationaler Emotionen gegen Napoleon, wie er sich in der Literatur der Romantik niederschlug. Apokalyptisch waren auch die Symbolik der Expressionisten und die Texte der Inneren Emigration nach 1945. Und auch heute haben apokalyptische Untergangsszenarien wieder Konjunktur. Die ungezählten Untergangssängste, die in den letzten drei Jahrzehnten durch die deutsche Literatur geisterten, belegen dies nachdrücklich. Günter Grass' „Die Rättin“ und Christa Wolfs „Störfall“ stellen dabei nur die prominente Spitze eines beträchtlichen Eisbergs dar.

Doch worin besteht eigentlich der Reiz apokalyptischer Erklärungsmodelle? Offensichtlich entsprechen apokalyptische Deutungen dem menschlichen Bedürfnis, das aktuelle Zeitgeschehen geschichtlich zu orten und die Angst vor dem Kommenden symbolisch zu verarbeiten. Apokalypsen erfüllen die Funktion der Sinnstiftung. Durch sie wird der eigene Ort im Geschichtsverlauf bestimmt und das Ziel der Geschichte vorgegeben.

Wer indessen nach einer festen Struktur oder Typologie apokalyptischen Denkens forscht, dem wird zunächst sein dualistischer Grundzug ins Auge stechen. Immer wieder ist es der Dualismus von Gut und Böse – von Gott und Satan, dem Lamm und dem siebenköpfigen Tier – und der Gegensatz von Untergang und Neuanfang, die das apokalyptische Geschichtsmodell konstituieren. Der Dualismus zwischen dem Heute und dem Morgen, zwischen der alten und neuen Welt, ist dabei durchaus qualitativ gemeint und birgt entsprechende moralische Implikationen. Die alte Welt ist defizient, voll Elend, Schmerz und Tod. Die neue Welt ist vollkommen, rein und gut. Sie ist eine Welt des Glücks, der Freude und des Lebens. Um dieses moralische Spannungsfälle aufzulösen und mit einem Ziel zu versehen, passt es der Apokalyptiker in ein bipolares Zeitsystem ein: Er konstruiert ein Vorher und Nachher, zwischen denen es keine Vermittlung, sondern nur einen radikalen Umschlag, nämlich die umfassende Erneuerung des Seins durch die Vernichtung des Alten, gibt. Diese



PD Dr. Christoph Bartscherer, Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neuere deutsche Literaturwissenschaft an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

antithetische Grundstruktur veranlasste den Literaturwissenschaftler Klaus Vondung, den Apokalypsebegriff als ein Spannungsverhältnis zwischen den Polen von innerweltlicher Defizienz und transzendenter Fülle zu definieren. Der Schwerpunkt des durch das apokalyptische Szenario beschriebenen Entwicklungsprozesses liegt dabei eindeutig auf dem Pol der Fülle. Auf ihn zielt das apokalyptische Geschehen. Er symbolisiert jenen Zustand zeitüberwindender Transzendenz, in dem die Grenze der Kontingenz überschritten und der Zustand geschichtsloser Glückseligkeit für immer erreicht wird.

Auffällig ist nun, dass in der Gegenwartsliteratur die dualistische Grundkonstitution des apokalyptischen Geschichtsdenkens vernachlässigt wird. Die dem biblischen Apokalypsemodell inhärente Spannung von innerweltlicher Defizienz und transzendenter Fülle wird aufgegeben und in Richtung eines universalen Untergangsszenarios vereinsamt: Anstelle der Neuschöpfung im Zeichen der Fülle tritt der irreversible Urknall, das tödliche Licht der Selbstvernichtung.

Hintergrund dieser Perspektiv- und Hoffnungslosigkeit ist das gigantische Bedrohungspotential, das die Menschheit in den letzten Jahrzehnten durch ihre blauäugig-naive Technikbegeisterung, rücksichtslose Naturausbeutung und politische Unvernunft geschaffen hat. Ob abruptes Nuklearinferno, ob schleichendes Ende durch eine globale Klimakatastrophe oder grimmiger Hungertod durch die voranschreitende Bevölkerungsexplosion – was wichtige Schriftsteller fast aller Kulturen dazu antreibt, sich mit dem Thema Weltuntergang auseinanderzusetzen, ist das Bewusstsein, dass die Geschichte der Menschheit an ihr Ende gekommen ist. „Die Sintflut ist machbar, der globale Holocaust herstellbar, die Apokalypse geschichtlich planbar geworden“ – und zwar durch den Menschen selbst, wie der Tübinger Theologe Karl-Josef Kusche treffend feststellt. Das ist die bittere Erkenntnis, die Autoren wie Rolf

Hochhuth, Günter Grass, Christa Wolf und Günter Kunert erschreckend klar vor Augen steht. Der heutige Mensch bedarf also gar keiner göttlichen Instanz mehr, die über sein sündiges Tun richtet. Vom technischen Fortschritt überrollt, wird er zum Sklaven seiner eigenen Erfindungen oder, mit den Worten von Günther Anders ausgedrückt: „Die prometheisch seit langem ersehnte Omnipotenz ist, wenn auch anders als erhofft, wirklich unsere geworden. Da wir die Macht besitzen, einander das Ende zu bereiten, sind wir die Herren der Apokalypse.“

Apokalyptische Literatur im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert hat sich aus dem Horizont der Bibel gelöst und deren heilsgeschichtliche Zielgerichtetheit säkularisiert. Sie hat ihre Dynamik ins Weltliche verschoben, um den Unheilzusammenhang menschlichen Handelns sichtbar zu machen. Die Schreckensvision eines von Gott verlassen und dem Nichts verfallenen Weltalls, wie sie Jean Paul in seiner „Rede des toten Christus“ entwirft, ist zum Ausgangspunkt ihres endzeitlichen Denkens geworden. Und die von Heine ausgegebene und von Nietzsche aufgegriffene Parole vom Tod Gottes hat sich in ihr so nachhaltig sedimentiert, dass in den von ihr entwickelten Endzeitszenarien an die Stelle Gottes der Mensch getreten ist. Doch da dem Menschen der Versuch, sich mit Hilfe der Technik die göttlichen Attribute der Allgegenwart, Allwissenheit und Unsterblichkeit anzueignen, nur partiell gelingt, kommt er über den Status eines unvollkommenen Retorten- und „Prothesengott[s]“ (Sigmund Freud) nicht hinaus. Entsprechend fehlt dem von ihm selbst verschuldeten Weltuntergang auch die Grandezza des heilsgeschichtlichen Finales: Harmagedon, die apokalyptische Entscheidungsschlacht zwischen Himmel und Hölle, verkommt in den literarischen Untergangsvisionen der Gegenwart zur Farce des entthronten Menschengottes, der seine technischen Allmachtsträume mit einem irreversiblen Akt der Selbstauslöschung bezahlen muss.

„Unsere Welt hat ebenso zur Groteske geführt wie zur Atombombe“ – Apokalyptisches bei Friedrich Dürrenmatt

Dass die gegenwärtige Menschheit tatsächlich im Begriff steht, sich selbst zu vernichten, hat nach 1945 kein Autor mit solcher Stringenz zum Ausdruck gebracht wie der Schweizer Erzähler und Dramatiker Friedrich Dürrenmatt. Die apokalyptischen Visionen Dürrenmatts sind auch heute noch so beklemmend aktuell, weil es dieser bereits 1990 verstorbene Autor wie kein zweiter verstanden hat, den Irrwitz einer systematisch auf ihren eigenen Untergang zusteuernden Menschheit literarisch darzustellen.

So hatte Dürrenmatt zum Beispiel diagnostiziert, dass die atomare Abschreckungspolitik die Gefahr eines „Menschheits-Auschwitz“ berge, weil es „historisch erwiesen“ sei, dass sich die Atomkräfte „mindestens zwölf mal“ gefragt hätten, „ob man Atomwaffen anwenden soll“. Das Beispiel Tschernobyls hat für ihn gezeigt, dass in unserer „Welt der Pannen“ die Möglichkeit eines „Weltuntergang[s]“ aus technischem Kurzschluss „immer wahrscheinlicher wird: „So droht kein Gott mehr, keine Gerechtigkeit, kein Fatum, sondern Verkehrsunfälle, Deichbrüche infolge Fehlkonstruktion, Explosion einer Atombombenfabrik, hervorgerufen durch einen zerstreuten Laboranten.“ Damit ist aber die Zeit der Helden und des großen, sich mit Schuld beladenden Individuums vorbei und die Epoche der geichtslosen, jeder Verantwortung baren-

Mitläufer angebrochen: „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts [...] gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. [...] Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorfäter. Wir sind nur Kindeskinder. [...] Unsere Welt hat ebenso zur Groteske geführt wie zur Atombombe, wie ja die apokalyptischen Bilder des Hieronymus Bosch auch grotesk sind. Doch das Groteske ist nur ein sinnlicher Ausdruck, ein sinnliches Paradox, die Gestalt nämlich einer Ungestalt, das Gesicht einer gesichtslosen Welt, [...] unsere[r] Welt, die nur noch ist, weil die Atombombe existiert: aus Furcht vor ihr.“

In Jean Pauls apokalyptischem Alptraum hat die Menschheit mit dem Tod Gottes ihr Sinnzentrum verloren. Von dem liebenden Blick des göttlichen Vaters ist nur eine „leere bodenlose Augenhöhle“ übrig geblieben.

Die Apokalypse wird kommen, sie ist unausweichlich. Ja, sie ist im Grunde schon da und vollzieht ihr Zerstörungswerk mitten unter uns – oder, um es mit dem Titel von Francis Ford Coppola filmischem Endzeitepos zu sagen: „Apocalypse Now“, hier und jetzt, in diesem Moment in unserer Welt. Das ist ein Kerngedanke Dürrenmatts, den er in zahlreichen Werken variiert.

Dass Apokalypse auch aus dem Verlust des monotheistischen Gottesbegriffs resultiert, veranschaulicht Dürrenmatt in seiner späten Novelle „Der Auftrag“. Bezeichnend trägt dieses brilliant-groteske, in 24 Sätzen komponierte Endzeitspektakel den Untertitel vom „Beobachten des Beobachters der Beobachter“. Es geht in ihr um den totalen Überwachungswahn einer technisch hochgerüsteten, von Satelliten und komplizierten Überwachungssystemen beherrschten Welt, die mit dem Gottesbegriff ihr inneres Sinnzentrum verloren hat und nun orientierungslos auf ihren Untergang zutreibt. Gleichnishafte Verkörperung dieser schizoiden Welt ist der Kameramann und Fotograf Polyphem, der die Stelle des beobachtenden Gottes eingenommen hat. Polyphem, der seinen Namen von dem einäugigen Zyklopen in Homers „Odyssee“ erhalten hat, weil er „die Welt durch ein einziges rundes Auge mitten auf der Stirne wie durch eine Kamera erlebt“, versucht, sich der Wirklichkeit dadurch zu bemächtigen, dass er sie mit Hilfe seiner Kamera festhält und durch das Zerschneiden der Filme in einzelne Fotografien die Zeit anhält. Seiner Vorstellung des aseptisch die Realität beobachtenden Gottes hat er sein Verhalten als Kameramann angeglichen: Mitleidslos und distanziert bannet er seine Umgebung auf Film und spezialisiert sich auf das Filmen von Mordszenen, um sich zum Herrn über das Leben zu machen. Doch dieses pathologische Verhalten ist kein Einzelfall. Polyphems manischem Beobachtungszwang entspricht der Beobachtungswahn unserer Welt. Er selbst lebt in den labyrinthischen Gängen einer unterirdischen Beobachtungsstation, die in der nordafrikanischen Wüste speziell dazu eingerichtet wurde, die Waffen der sich in einem Scheinkrieg bekämpfenden Großmächte auszuspähen. Inzwischen freilich wurde das dafür abgestellte Beobachtungsteam durch Computer und

Satelliten ersetzt. So hat der Einsatz moderner Observierungstechnik Polyphems Allmacht als Beobachter gebrochen. Bezeichnenderweise kommt dieser entthronte Menschengott durch eine satellitengesteuerte Rakete ums Leben.

„Ein katastrophales Buch in einer katastrophalen Zeit“ – Günter Grass' Endzeit-Roman „Die Rätin“

Die gedankliche Folie zu Dürrenmatts apokalyptischer Vision bildete ein Text, auf den auch Günter Grass in seinem Endzeitepos „Die Rätin“ rekurriert: auf Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei“. In dieser kleinen Schrift, die Jean Paul als „Erstes Blumenstück“ in seinen „Siebenkäs“-Roman aufnahm, verkündet der Gottsohn selbst das „Dysangelium“ (Walter Rehm) vom Tod Gottes. Was der tote Christus auf seiner Gottsuche durch die endlosen „Wüsten des Himmels“ erfahren musste, ist in der Tat eine Botschaft des Schreckens. Den Vernichtungssog des apokalyptischen Totenmeers vor Augen, in welches eine Weltkugel nach der anderen hinabstürzt und verglimmt, kann er der verwaisten Menschheit nur resigniert mitteilen: dass dort, wo er den allumfassenden Blick des göttlichen Vaters erwartete, ihn eine „leere bodenlose Augenhöhle“ anstarrte und dass da, wo er auf den Garant einer überweltlichen Geschichtsmacht zu treffen hoffte, er auf das kalte Gesetz der Notwendigkeit und des Nichts stieß.

In Jean Pauls apokalyptischem Alptraum hat die Menschheit mit dem Tod Gottes ihr Sinnzentrum verloren. Von dem liebenden Blick des göttlichen Vaters ist nur eine „leere bodenlose Augenhöhle“ übrig geblieben. Ihr ausdrucksleeres Starren ins Nichts offenbart die Kontingenz eines Daseins, in dem sich die Trostfunktion des heilsgeschichtlichen Apokalypse-Modells verflüchtigt hat: Jean Pauls „Rede“ mündet nicht in die Utopie eines neuen Jerusalems, sondern in den Angsttraum eines unerlösten Weltendes.

Günter Grass geht in die „Die Rätin“ noch einen Schritt weiter. Der 1986 erschienene Roman ist eine Art Abgesang auf das Menschengeschlecht mit seinem Fortschrittsoptimismus, seiner Technikbegeisterung und seinem atomaren Aufklärungswahn: Durch einen Nuklearkrieg hat sich die Menschheit selbst ausradiert und den Platz für die Spezies der Ratten freigemacht. Einzige Ausnahme in dieser Rattenwelt bildet der Erzähler, der als „letzter Mensch“ in einer Raumkapsel um die Erde kreist. Allerdings ist selbst seine Existenz nicht gesichert. Der Roman ist als ein Reduell zwischen dem Erzähler und seiner domestizierten Hausratte konzipiert, als „permanentes Streitgespräch“, das durch das Motiv des Traums miteinander verknüpft ist: Sowohl der Erzähler als auch die Rätin geben vor, den jeweiligen Gesprächspartner nur zu träumen, so dass beide Gefahr laufen, ein reines Produkt der Fiktion des anderen zu sein. Bis zum Schluss bleibt offen, wer wen träumt.

Teil dieses Traumduells ist es nun, dass die Rätin in die Rolle von Jean Pauls totem Christus schlüpft und eine Rede vom Müllberg herab, dem Weltgebäude der Ratten, auf den Exitus der Menschheit hält. Damit hat Grass die von Jean Paul und Friedrich Dürrenmatt entworfenen Endzeitszenarien nachhaltig radikalisiert: Bei Jean Paul war mit dem Verschwinden des göttlichen Auges für den Menschen der Abgrund des Nichts sichtbar geworden. Bei Dürrenmatt hatte der Mensch diesen Abgrund zu überbrücken gesucht, indem er sich mit Hilfe der Technik selbst in das allgegenwärtige Auge des

göttlichen Beobachters verwandelte. Bei Günter Grass hingegen wird die Möglichkeit der menschlichen Perspektive generell in Frage gestellt, weil durch das nukleare Inferno sich der Mensch selbst vernichtet hat. Fortan ist er aus allen apokalyptischen Phantasien für immer verschwunden.

In Grass' Roman fehlt also die Hoffnungsperspektive, die Jean Pauls Endzeitvision noch entwirft. Die „Rede des toten Christus“ ist nämlich bei näherer Betrachtung kein kämpferischer Aufruf zum Atheismus, sondern dessen apodiktische Antithese: ein indirektes Plädoyer für die Existenz Gottes. Demgemäß wird die beklemmende Todesvision Christi zum Traum erklärt, aus dem eine von Todesnot gepeinigete Seele aufatmend erwacht.

Ganz anders bei Günter Grass. Bei ihm gibt es kein erlösendes Erwachen, keine beglückende Rückkehr zu Gott, ja nicht einmal zum Menschen. Der Roman bleibt bis zu seinem Ende in einem Zustand des nicht auflösbaren „Oszillierens zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, Realität und Traum“ (Kuschel). Die das ganze Buch leitmotivisch durchziehende Frage, ob es den Menschen noch gibt oder nicht, bleibt unbeantwortet. Sie wird vertagt und an die Einsicht und das künftige Handeln des Menschen geknüpft. Die biblische Hoffnungsperspektive bleibt ausgeblendet. „Es ist“, wie Günter Grass selbst erläutert, „ein katastrophales Buch in einer katastrophalen Zeit. Es entspricht unserer Zeit, unserer Lage. [...] es ist kein Buch, das Hoffnung vortäuscht, sondern Einsicht vermittelt, Erschrecken vermitteln möchte.“ Mit Nachdruck hat Günter Grass darauf verwiesen, dass die in „Die Rätin“ geschilderte Apokalypse rein weltlicher Natur ist und sich von der heilsgeschichtlichen Apokalypse-Tradition grundlegend unterscheidet. „Es handelt sich hier nicht um eine Apokalypse im Sinne des Johannes auf Patmos. Also kein dunkles Schicksal ist verhängt, kein Buch mit sieben Siegeln liegt auf. Es ist alles Menschenwerk, was an Bedrohung da ist. Darunter eben die Selbstzerstörung des Menschengeschlechts. Also kann es auch nur Menschenwerk sein, wenn man es abwenden will. Es gibt keine Ausrede. Man kann nicht sagen, das ist von oben verhängt als Schicksal, dem können wir nicht entfliehen. Wir können ihm entfliehen, wenn wir tätig werden dagegen.“

„Gott möchte, dass die Menschen [...] ihn nicht mehr brauchen“ – Der metaphysische Thriller „Lucifer“ von Michael Cordy

Eine Endzeitvision ganz anderer, gleichwohl nicht weniger wirkräftiger Art entwirft der britische Bestsellerautor Michael Cordy in seinem metaphysischen Thriller „Lucifer“ (1997). Cordy, der über zehn Jahre lang Marketingleiter in einem englischen Konzern war, bevor er Thrillerautor wurde, ist ein Paradebeispiel dafür, dass das Thema Apokalypse nicht nur dem hohen Adel der Literaturelite vorbehalten ist, sondern schon längst zum Standardrepertoire der Unterhaltungsliteratur gehört. Auch Cordy knüpft in „Lucifer“ gezielt an das gewaltige Bilderarsenal der Johannesapokalypse an und interpretiert es in Analogie zu Grass als reines „Menschenwerk“. Entsprechend verbirgt sich hinter den vier apokalyptischen Reitern, die in seinem Thriller auftreten, ein irdischer Drahtzieher und Agent: der geniale Quantenphysiker Bradley Soames, der mit Hilfe seines Supercomputers „Lucifer“ die Menschheit in Furcht und Schrecken versetzen will. Diesem teuflischen Intriganten gilt es das Handwerk zu legen, um den Untergang der Welt zu verhindern. Und tatsächlich gelingt es

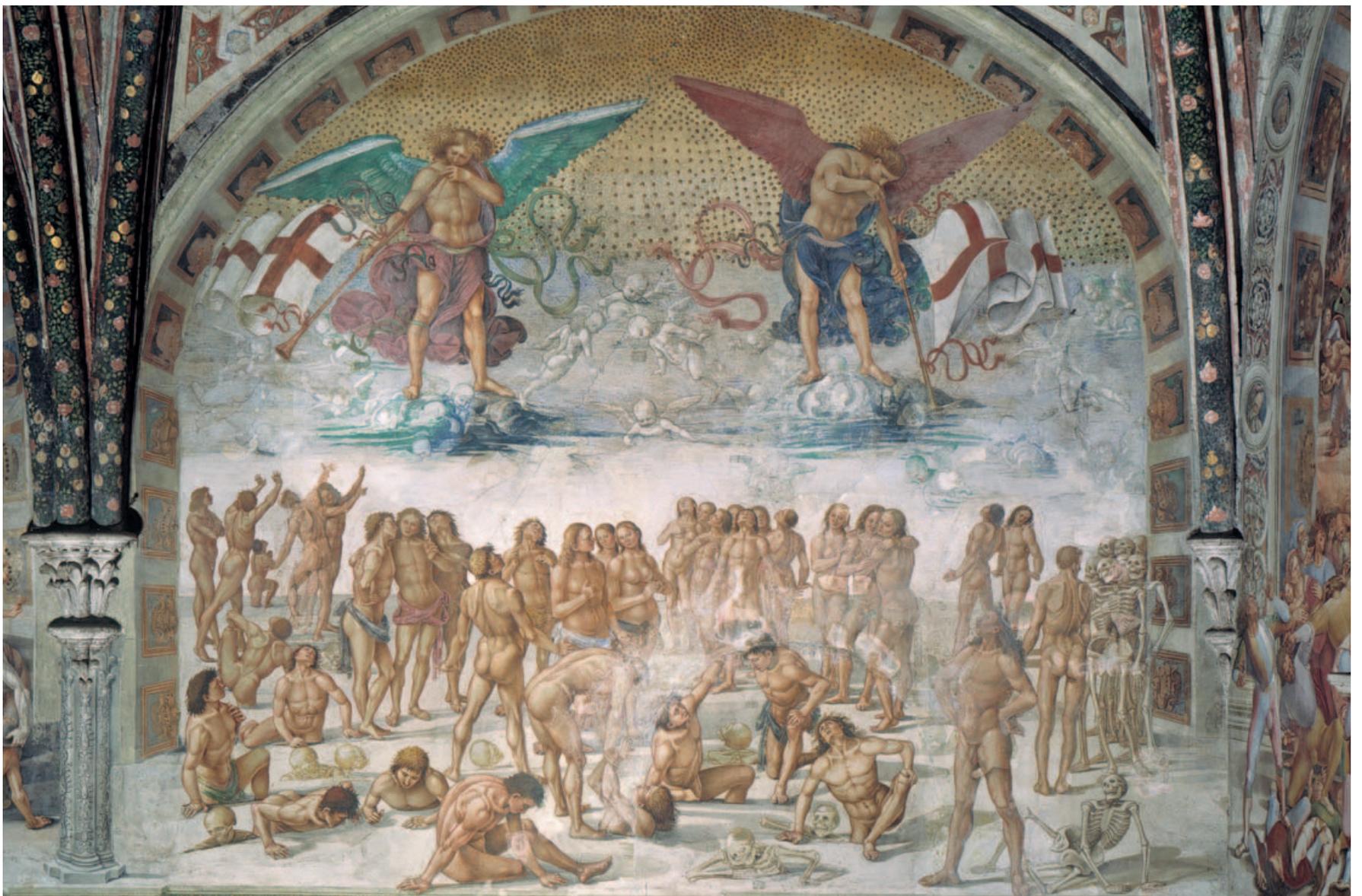


Foto: akg-images

„Die Auferstehung des Fleisches“. Auch dieses Fresko besticht durch seine Originalität. Rechts im Bild die makabre Darstellung des Nackten, der dem Be-

trachter den Rücken zuwendet und mit einer Gruppe von offensichtlich lachenden Skeletten eine sehr angeregte Unterhaltung führt.

der Informatikerin Amber Grant und dem Neurophysiologen Miles Fleming, „Lucifer“ zu deaktivieren und den Verschwörer zu bezwingen.

Wir kennen solche Schlusssequenzen, in denen der master criminal zur Strecke gebracht und sein Imperium zerstört wird, aus der gängigen Thriller- und Science-Fiction-Literatur. Das Besondere an Cordys Roman ist allerdings, dass er dieses gattungsspezifische Schema durchbricht. Cordy betreibt ein kühnes, collagenartiges Spiel mit bekannten literarischen Vorlagen: Wie Dürrenmatt und Grass adaptiert auch er bewusst das endzeitliche Modell von Jean Pauls „Rede“, um die apokalyptische Dimension des Geschehens zu unterstreichen. Vor allem Bradley Soames' Epilog am Ende des Romans erweist sich als grandiose Verschärfung und Radikalisierung von Jean Pauls Text und lässt sich als „Rede des zweiten Sohns Gottes vom Weltgebäude herab, dass Gott sich um des Menschen willen von ihm verabschiedet habe“, deuten. Schon die äußere Ausgangslage verdeutlicht, auf welche Weise Cordy die „Rede des toten Christus“ situativ persifliert und dramaturgisch zuspitzt: Der von Miles Fleming körperlich überwältigte Soames baumelt an der Hand seines Bezwinners über dem Abgrund, unter dem gleichgültig und kalt die mehrere Meter große Lichtkugel von „Lucifer“ kreist. Mit

dem Mute der Verzweiflung versucht der Besiegte in einer bekennnishaften Schlussrede – einem rückhaltlosen Akt der Selbstoffenbarung – das Ruder noch einmal herumzureißen und Fleming von der Notwendigkeit der von ihm heraufbeschworenen Apokalypse zu überzeugen: Die Religion habe den Menschen bislang durch das Bewusstsein von Strafe und Schuld geknechtet. Diese Fesseln müssten gesprengt und ein für allemal vernichtet werden. Gott möchte, „dass die Menschen, die Krone der Schöpfung, endlich mündig werden und ihn nicht mehr brauchen“. Darum habe er nach Jesus „einen zweiten, dunkleren Sohn“ geschickt, „um ein für alle Mal zu beweisen, dass Gott nicht existiert“. Dieser zweite Sohn Gottes aber sei er selbst, Bradley Soames: „Ich bin sowohl Luzifer als auch Gottes Sohn. Ich bin Gottes Werkzeug. Ich bin das Höllenfeuer, das Leid und Verzweiflung über die Menschheit bringt. Aber ich bin auch die läuternde Flamme, die den Boden bereitet für eine künftige, widerstandsfähigere Saat.“

Doch Soames scheitert. Sein „Erlösungsprojekt“ wird durch die Intervention von Miles Fleming und Amber Grant zunichte gemacht. Des Ziels seiner Sendung beraubt, stürzt der entmachtete Selbstgott rücklings in die Tiefe, um mit gebrochenem Rückgrat auf dem lichtdurchfluteten Feuerofen von

Lucifer zu verenden. Wie eine Verbindung aus Prometheus und Christus, an den Fels der modernen Technik und das Kreuz seiner eigenen Erfindung geschlagen, endet er mit ausgebreiteten Armen als Gekreuzigter, der noch im Sterben in der Rolle des sich für das Heil des Menschen opfernden Gottessohns verbleibt. „Vergib mir, Vater“, so sein Todesschrei, „ich habe ihnen zu helfen versucht.“

Diese Anverwandlung des gekreuzigten Christus ist jedoch lediglich eine dem Wahnsinn entsprungene Attitüde. Sowohl auf der Symbol- als auch auf der Handlungsebene entlarvt der Roman Soames als „falschen Propheten“, der sich hinter der Maske des harmlosen Wissenschaftlers verbirgt, in Wirklichkeit aber ein reißennder Wolf ist, den man an den Früchten seiner Arbeit erkennen kann (Mt 7,15-23): Als Herr der Apokalypse will Soames einen globalen Atomkrieg auslösen, der Millionen von Menschen den Tod bringen würde. Im Gegensatz zu Jesus führt sein Erlösungswerk also nicht über den Weg der Liebe zum Frieden, sondern über Gewalt und Krieg zum Tod. Auf der Motiv- und Zeichenebene findet diese Enttarnung des Lügenpropheten ihre Bestätigung. Soames wird von zwei dämonenhaften Wölfen begleitet, die er als Mordwaffe einsetzt und die ihrem sterbenden Meister mit einem Sprung in den

Abgrund folgen. Er selbst ist ein Lichtbringer, der aufgrund einer Hautkrankheit das Licht nicht verträgt und wie ein Herr der Finsternis stets in abgedunkelten Räumen residiert.

Es ist überdeutlich, auch wenn Cordy von einer direkten Bewertung absieht: Soames ist kein Heilsbringer, kein zweiter Christus. Liebe und Heil geht von diesem selbsternannten Herrn der Apokalypse nicht aus – wie überhaupt der Themenkomplex Apokalypse in Cordys Roman negativ besetzt ist. Für die Perspektive von Trost und Hoffnung steht hingegen Soames' Gegenspielerin ein, die Informatikerin und Katholikin Amber Grant. Sie, die als siamesischer Zwilling geboren und als Kind von ihrer Schwester in einer komplizierten Kopfoperation getrennt wurde, steht an der Schwelle zwischen Leben und Tod, weil sie Teile des Gehirns ihrer während der Operation gestorbenen Schwester in sich trägt. In einer als Traum getarnten Nahtoderfahrung, einem „atemberaubenden Moment der Erleuchtung“, darf sie deshalb einen Blick hinter die Kulissen des Irdischen werfen und erkennen, dass das Jenseits kein gottloser Schlund der Vernichtung ist: „Es ist ein Ort, an dem es kein Leid gibt. In diese sonnigen Gefilde reicht der Schatten des Schmerzes nicht. Am ehesten ließe es sich wohl als ein Zustand der Glückseligkeit beschreiben.“ □

Die Johannesapokalypse: Ein Buch für Weltuntergangs-Propheten oder Wort Gottes für unsere Zeit? Zur bleibenden Problematik und zur aktuellen Bedeutung der Offb

Franz Annen

1. Zur Einführung

Wer nach der Aktualität der Johannesapokalypse (Offb) sucht, dem fallen wahrscheinlich zuerst Weltuntergangs-Szenarien ein, wie sie heute als durchaus möglich angesehen werden und viele Menschen auch ängstigen: durch Atombomben, durch Umwelt-Katastrophen oder auf andere Weise. Der Filmkenner denkt vielleicht auch an Filme wie einst „Apocalypse Now“ oder – neustens – „The Book of Eli“, der sich als „postapokalyptischer Western“ bezeichnet. Das Wort „Apokalypse“ gehört jedenfalls heute durchaus zum geläufigen Wortschatz und findet sich in Zeitungen und Fernsehen bei jeder größeren Katastrophe. Das Thema „Apokalypse“ scheint also sehr aktuell zu sein. Aber: Handelt es sich dabei wirklich um eine Aktualisierung der Offb? Das einzige, was dieser heutige säkulare Begriff der „Apokalypstik“ mit dem letzten Buch des NT zu tun hat, scheint neben der Bezeichnung „Apokalypse“ die Schreckensvorstellung eines Weltuntergangs zu sein. Von ihrer religiösen Botschaft dagegen ist dabei nichts oder kaum etwas zu spüren.

Es gibt aber heute durchaus auch Menschen, die auf dem Hintergrund der modernen Weltuntergangs-Ängste mit einer religiösen Botschaft auftreten und dafür die Offb auf ihre Weise deuten und ausbeuten. Aus den Zahlen und verschiedenen Angaben, die sich dort finden, errechnen diese Weltuntergangs-Propheten den Zeitpunkt der Endkatastrophe – unverdrossen immer wieder neu, wenn sich ihre Voraussagen einmal mehr nicht erfüllt haben. Erstaunlicherweise finden sie auch immer wieder Menschen, die ihnen trotzdem glauben. Vor der Jahrtausend-Wende fanden diese Prophezeiungen in der Öffentlichkeit besondere Aufmerksamkeit, wie sie sich vielleicht noch erinnern. Ist das die Aktualität des letzten Buches des NT? Diese Angstmacherei im Blick auf eine bevorstehende End-Katastrophe? Nüchterne Zeitgenossen halten eine solche Verwendung der neutestamentlichen Schrift für abwegig und gefährlich. Und nicht wenige mögen sich fragen, ob man als glaubender Mensch von heute dieses verrückte Buch, das immer wieder in seiner Wirkungsgeschichte bis heute die Menschen verwirrt und zu absurden Konsequenzen führte, nicht besser ganz verabschieden sollte.

Wer nach einer verantwortbaren Aktualisierung der Offb sucht, die sie als Teil der Frohen Botschaft auch für unsere Zeit ausweist, findet in unserer kirchlichen Verkündigung wenig Hilfe. Überlegen Sie doch selbst, wann Sie zum letzten Mal eine Predigt über die Offb oder einen Text aus ihr gehört haben! Die Gründe dieser Abstinenz der Prediger sind ziemlich offensichtlich: Viele unter ihnen fühlen sich angesichts dieses fremdartigen, schwer verständlichen Buches überfordert; sie verstehen es selber nicht. Dazu kommt, dass bei keiner anderen neutestamentlichen



Prof. Dr. Franz Annen, Professor für Neutestamentliche Exegese an der Theologischen Hochschule Chur

Schrift der Weg vom Text bis zum heutigen Hörer, zur heutigen Hörerin so weit und so beschwerlich ist wie in ihrem Fall. Diese Übersetzungsarbeit schaffen viele nicht. Und so schweigen sie lieber über die Offb, als selber ins Fahrwasser gefährlicher, sektiererischer Auslegungen zu geraten.

2. Wie kommen wir zu einer textgerechten Aktualisierung der Offb?

Für die Aktualisierung jedes Schrifttextes in Predigt, Katechese, Bibelgespräch oder wo immer gilt: *Aktualisierung ist Übersetzungsarbeit*. Sie betrifft allerdings nicht nur die sprachliche Einkleidung; sie muss vielmehr die Botschaft des Textes neu sagen, und zwar so, dass sie heute gehört und verstanden werden kann. Das ist oft ein schwieriges und riskantes Unterfangen, das nicht immer gelingt. Aber das Bemühen darum ist nötig, sonst könnten wir die Bibel ins Museum stellen. Sie wäre dann ein Kulturgut, ein wertvoller Zeuge der Vergangenheit, aber ohne Relevanz für das Leben und den Glauben heutiger Menschen.

Da Aktualisierung Übersetzungsarbeit ist und hörbar machen will, was der Bibeltext glaubenden Menschen als lebendiges Wort Gottes heute sagt, muss jede Aktualisierung vom Text ausgehen, beim Text beginnen. Es ist also methodisch falsch und gefährlich, von unserer Aktualität auszugehen und von da aus im Text nach Parallelen und Assoziationen zu suchen, die scheinbar eine Verbindung zwischen unserer Situation und dem Schrifttext aufzeigen. Auf diese Weise hat Präsident George Bush den Russen damals mit dem „Harmagedon“ gedroht und den irakischen Diktator Saddam Hussein als „Antichrist“ bezeichnet. Das mag nach Aktualität der Offb aussehen. In Wirklichkeit wird

diese Schrift und ihre Botschaft dabei überhaupt nicht wahrgenommen, sondern für eigene Zwecke instrumentalisiert, in diesem Fall mit der Absicht, den politischen Gegner zu dämonisieren.

Der Weg der Aktualisierung muss genau in der umgekehrten Richtung erfolgen: nämlich vom Text aus in unsere Aktualität hinein. Nur so kann sie das Wort Gottes darin hörbar machen. Und darum geht es doch! *Konkret heißt das:* Der Text muss zuerst gemäß seiner literarischen Eigenart und in seiner Ursprungssituation, in seinem ursprünglichen Resonanzraum, zur Sprache gebracht werden. In der Verlängerung der ursprünglichen Botschaft kann dann nach der Aktualisierung gesucht werden. Nur von der ursprünglichen Botschaft aus können wir entdecken, wie der Text auch noch in unsere Situation hinein spricht, obwohl diese evtl. in vielerlei Hinsicht anders ist. Zufällige Assoziationen da und dort genügen nicht und führen in die Irre.

Damit ist auch bereits gesagt, dass die Aktualisierung der Offb *professionelle Kenntnisse* voraussetzt. Viele andere Texte der Hl. Schrift kann auch ein unbefangener gläubiger Mensch mit Gewinn lesen. Viele Gleichnisse Jesu z. B. versteht auch der exegetisch nicht geschulte Leser und er kann sie durchaus für sein Leben aktualisieren. Das geht bei der Offb nicht so einfach. Ihre Sprache, ihre Vorstellungen und ihre Bilder sind in ungewöhnlichem Ausmaß von ihrem kulturellen Milieu geprägt und uns entsprechend fremd. Sie zu verstehen setzt Fachkenntnisse voraus, über die der durchschnittliche Bibelleser nicht verfügt. Theologisch nicht gebildete Leser sollten sich daher nicht ohne Hilfe auf sie einlassen – bei allem Respekt vor der Mündigkeit jedes Christen. Auch in der Verkündigung Tätige sollten sich auf Fachleute bzw. Fachliteratur stützen. Es ist mit unkundiger Interpretation und Aktualisierung der Offb in Geschichte und Gegenwart schon genug Unheil angerichtet worden!

Dabei muss ich mich als Exeget bescheiden und eingestehen, dass ich nur für einen Teil der Gesamtaufgabe dieser Aktualisierung Fachmann bin. Für die Erschließung des Textes in seiner Ursprungssituation verfüge ich zwar über ein ausgefeiltes, erarbeitetes wissenschaftliches Instrumentarium. Für die Übersetzungsaufgabe selber habe ich das nicht. Da muss der Exeget in mir mit dem Glaubenden, der ich auch bin, ins *Gespräch* kommen. Noch besser ist es, wenn dieses Gespräch nicht *in mir* stattfindet, sondern *mit anderen Glaubenden*, die ihre Glaubenserfahrung und evtl. auch ihre theologische Kompetenz einbringen. Stimmige Aktualisierung kann nur gelingen, wenn sie im Dialog geschieht, prinzipiell im Raum der *Kirche*, in der Gemeinschaft jener, die miteinander das Wort Gottes in der Bibel hören.

3. Die Botschaft der Offb in ihrer Ursprungssituation

Zuerst muss also versucht werden, die Botschaft der Offb in ihrer Ursprungssituation und gemäß ihrer literarischen Gattung zu vernehmen, so weit das mit den Methoden der Exegese möglich ist.

3.1. Die Kirchensituation, in der die Offb entstanden ist

Die Offb selbst gibt an mehreren Stellen zu erkennen, dass sie in einer Zeit der Bedrängnis und der Verfolgung für die Adressaten-Kirchen in Kleinasien geschrieben wurde (deutlich in Offb 1,9; 2,3,9-10,13; 6,10). Als unterdrückende Macht wird verschiedentlich

das römische Imperium greifbar, am deutlichsten in der Schilderung der großen Hure Babylon (vgl. Offb 17,6; 18,24; 19,2). Der nähere Hintergrund der Verfolgung scheint der Kaiserkult zu sein (vgl. 2,13 und das gekrönte Tier Offb 13), der vor allem seit Domitian (reg. 81 – 96 n. Chr.) von Rom aus kräftig gefördert wurde und gerade im Osten des Reiches einen fruchtbaren Boden fand. Seit Irenäus von Lyon (Adv. haer. V, 38, 3) bis heute wird meist angenommen, dass die Offb gegen Ende der Regierungszeit des Kaisers Domitian verfasst wurde.

Die Kenntnis dieser Situation der angesprochenen Kirchen ist nicht nur für die richtige Deutung der ursprünglichen Botschaft der Offb von großer Wichtigkeit. Sie ist auch bei der Aktualisierung zu beachten. Sie relativiert manches im Blick auf die heutige Situation und erklärt auch einige Schlagseiten ihrer Botschaft.

3.2. Die literarische Eigenart der Apokalypsen

Die literarischen Mittel, mit denen der Seher Johannes seine Botschaft in der besagten Situation ausrichtet, entsprechen der literarischen Gattung der Apokalypsen. Ihr muss nicht nur die historisch-kritische Interpretation, sondern auch die Aktualisierung Rechnung tragen, sonst hat sie mit der Botschaft des Textes nichts zu tun. D. h. im Falle der Offb:

- Ihre *Bilder* müssen als Bilder verstanden werden, nicht als wirklichkeitsgetreue Beschreibungen von Personen oder Vorgängen.
- Die symbolischen *Zahlen* dürfen nicht als präzise Zahlen- bzw. Terminangaben gelesen werden. Vielmehr müssen sie ihrer Symbolik entsprechend interpretiert werden – die wir übrigens oft nicht mehr mit Sicherheit deuten können.
- Die *Visionen*, die als literarisches Mittel eingesetzt werden, um der christlichen Hoffnung mit Hilfe alttestamentlicher oder zeitgenössischer Bilder Ausdruck zu geben, dürfen nicht als Schilderungen realer Ereignisse, also etwa des Ablaufs der künftigen Geschichte bzw. der Endereignisse, genommen werden.

Aus dem Studium der literarischen Gattung ergibt sich somit, dass die Offb die Zukunft mit Hilfe von Vorstellungen und Bildern darstellt, die sie der biblischen Tradition und der Umwelt entnimmt. Sie gibt nicht Auskunft über den Ablauf der künftigen Ereignisse und deren Zeitpunkt, sondern über die Erwartungen und Hoffnungen des Verfassers und seiner bedrängten Kirche, die sich in diesen Bildern ausdrücken.

Mit der Beachtung der literarischen Gattung lässt sich im Blick auf die heute vertretenen Aktualisierungen der Offb schon viel Spreu vom Weizen trennen. Sogenannte wortgetreue Auslegung im Sinne eines fundamentalistischen Zugangs ist also gerade nicht textgetreu, weil nicht dem Text in seinem Aussage-willen entsprechend. Damit ist ein großer Teil der Aktualisierungen der Apokalypse, die von Sektierern und z. T. geschäftstüchtigen Volks-Verführern angeboten werden, ausgeschlossen.

3.3. Die Botschaft des Verfassers an seine Adressaten

Der Verfasser reagierte auf dem Hintergrund des Glaubens an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn und mit den Mitteln der literarischen Gattung der Apokalypsen auf die Situation der Bedrängnis und Verfolgung, in der sich die Adressatenkirchen befanden.

3.3.1. Er will „enthüllen“

Wie schon der Titel „Apokalypse“ (Offb 1,1) besagt, geht es in dieser Schrift um die Enthüllung, die Offenlegung von etwas Verborgenen. Klaus Berger spricht von der „aufklärerischen Funktion der Apokalypstik“. Auf der gattungsgemäßen Oberfläche enthüllt der Seher Johannes zwar den künftigen Lauf der Geschichte und die Ereignisse am Weltende. Dabei geht es ihm aber vielmehr um die Aufdeckung der Hintergründe der Bedrängnis, welche die Christen seiner Zeit erleben. Ihre Situation ist vom endzeitlichen Kampf zwischen den bösen Mächten und dem Heil Gottes im Christusereignis geprägt. Die Offb scheut sich nicht, die bösen Mächte aus der Anonymität herauszuholen und sie beim Namen zu nennen. Vor allem die imperiale Macht Roms wird als Verkörperung des Bösen und Widergöttlichen enthüllt. Diesen und anderen bösen Mächten stellt die Offb die christliche Botschaft von der Herrschaft Gottes und dem Sieg des „Lammes“ gegenüber, das geschlachtet ist und mit Gott im Himmel thront. Auf der Erde ist zwar der Kampf noch im Gange. Das müssen die Christen der kleinasiatischen Städte schmerzlich erfahren. Aber im Himmel, dort, wo die Entscheidungen fallen, ist der Sieg schon errungen (vgl. besonders Kapitel 12). Auch auf der Erde wird Gott dem letzten Aufbäumen des Bösen bald ein Ende setzen. Das ist die zentrale Botschaft, die Aufklärung, welche die Offb ihren bedrängten Adressaten geben will.

3.3.2. Er will Mut machen

Diese Enthüllung der Hintergründe des Geschehens, das die Adressaten schmerzlich erleben müssen, ist Ermutigung und Grund zur Hoffnung. Es ist also ein fundamentales Missverständnis, die apokalyptische Literatur im Allgemeinen und die Offb im Besonderen als Angst machende „Schreckensliteratur“ zu verstehen. Sie ist aus der tiefen Überzeugung geschrieben, dass Gott – und mit ihm Christus – stärker ist als die Mächte des Bösen. Es ist für sie keine Frage, dass er sich mit seiner Herrschaft durchsetzen wird, und zwar bald. Alles läuft nach seinem Plan ab. Er ist Herr über die Geschichte, auch wenn es für die Adressaten gar nicht danach aussieht. Diese Ausrichtung kommt im ganzen Verlauf des Werkes überdeutlich zum Ausdruck. Den Schluss, auf den alles zuläuft, bildet die breite Schilderung des himmlischen Jerusalem, eines prachtvollen Bildes der Vollendung (Offb 21). Im zweitletzten Vers des Buches (22,20) bestätigt der verherrlichte Christus nochmals feierlich die Naherwartung der geplagten Kirche: „Ja, ich komme bald“. Die Offb ist also in Übereinstimmung mit dem übrigen NT Evangelium, „Frohbotschaft“, keineswegs „Drohbotschaft“. Sie formuliert in der Sprache und mit den Bildern der Apokalypstik für die Situation ihrer Adressaten die Hoffnung, die sich aus der christlichen Botschaft von Kreuz und Auferstehung ergibt.

3.3.3. Er will ermahnen

Die Ermahnungen des Sehers Johannes hängen ganz eng mit der bedrängten Situation der angesprochenen Christen einerseits und seiner ermutigenden Botschaft andererseits zusammen. Er sieht vor allem zwei Gefahren, die er bekämpfen will: die Gefahr ungueter Kompromisse mit dem Bösen und die Gefahr der Mutlosigkeit, der Resignation. Daher sind die Gebote der Stunde für ihn vor allem zwei:

- Er mahnt zu *kompromissloser Entschiedenheit*. Dem Leser wird sehr schnell deutlich, dass der Verfasser

der Offb alles andere als ein Kompromissler ist. Es gibt für ihn nur Schwarz und Weiß, Gut und Böse. Grautöne haben keinen Platz, mit halben Christen kann er nichts anfangen (vgl. Offb 3,15-16). Auf der einen Seite steht Gott bzw. Christus, auf der andern die bösen Mächte. Zwischen ihnen gibt es keinen Kompromiss, sondern nur eine klare Entscheidung, auch wenn diese das Risiko des Martyriums einschließt.

- Daneben durchzieht die Aufforderung *auszuhalten und treu zu bleiben* das ganze Buch. Schon in den Sendeschreiben (Offb 2-3) wird immer wieder die Treue und Beharrlichkeit der Kirchen gelobt, bzw. es wird dazu ermahnt (vgl. etwa Offb 3,10-11). Diese Durchhalte-Parole ist sinnvoll und zumutbar, weil die Entscheidung für den Sieg des Guten bereits gefallen ist und Gott in Kürze eingreifen wird.

4. Wo trifft uns diese Botschaft der Offb heute?

Aus dem Gesagten ergeben sich die Grundlinien und die Richtung für die Aktualisierung der Botschaft der Offb. Sie auszuführen liegt – wie ich schon betonte – nicht mehr in den Händen des Exegeten allein. Sie kann nur im Dialog geschehen.

4.1. Die bleibende Problematik der Offb

Dass die Offb gefährlich ist, *wenn man sie nicht textgerecht interpretiert*, zeigt ihre Wirkungsgeschichte, die Rolle, die sie bei verschiedenen Sektierern, Weltuntergangspropheten und Wirrgeistern im Laufe der Jahrhunderte bis in unsere Tage hinein gespielt hat und spielt. *Aber auch bei adäquater Verständnis* und sorgfältiger Auslegung behält ihre Botschaft gefährliche Aspekte. Diese Ambivalenz hängt vor allem damit zusammen, dass sie in hohem Masse von der Situation geprägt ist, in der sie entstanden ist.

4.1.1. Ich denke zuerst einmal an ihre *Schwarzweiß-Malerei*. Die Offb kennt nur Gute und Böse. In einer Verfolgungssituation mag diese scharfe Grenzziehung verständlich sein oder gar einer Notwendigkeit entsprechen. Aber sie ist auch gefährlich, weil sie nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Wir wissen, dass die Welt nicht so einfach und übersichtlich gestrickt ist. Gut und Böse sind nirgends in Reinkultur vorhanden. Alle Menschen und auch die meisten Situationen haben von beidem etwas. Wohin Schwarzweiß-Malerei führen kann, erfahren wir in der heutigen Situation der Polarisierung immer wieder auf schlimme Weise. Sie richtet in der Kirche wie in der Politik und der Gesellschaft überhaupt viel Unheil an. Wie gut und heilsam da differenziertes Denken doch sein könnte! Dafür findet man aber in der Offb gar keine Hilfe.

4.1.2. Ein zweiter, verwandter Aspekt: Die Unterdrücker der Gläubigen, konkret die römischen Machthaber, werden in der Offb maßlos dämonisiert, als Verkörperung des Bösen selbst dargestellt. Das mag verständlich sein, wenn man an die Menschen denkt, die unter den Härten und Grausamkeiten des Imperiums zu leiden hatten. Ob diese Verteufelung aber gerechtfertigt und besonders christlich ist, kann man sich trotzdem füglich fragen. Jedenfalls bleibt sie hinter der Forderung der Feindesliebe zurück, die Jesus aufstellte und selbst vorlebte. Vom Beten für die Verfolger (vgl. Mt 5,44; Lk 23,34) sind wir in der Offb weit weg. Wir Christen hier in Europa leben heute nicht in einer vergleichbaren Verfolgungssituation.

Aber Feindesliebe im Großen und im Kleinen ist durchaus nach wie vor eine Herausforderung, der wir uns als einzelne Christen und als Kirche immer wieder zu stellen haben. Dafür ist uns die Offb nicht Vorbild.

4.1.3. Und noch ein Drittes: Für *weltveränderndes Bemühen* der Christen gibt es in der Offb keinen Platz. Die gegenwärtige Welt ist ihrer Ansicht nach so vollständig vom Bösen geprägt, dass man nur hoffen kann, dass Gott ihr bald ein Ende setzt und einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft. Und diese sind ganz Gottes Werk, eine neue Schöpfung. Die Gläubigen können nur treu ausharren und geduldig darauf warten. Auch diese Sicht hat mit der Ursprungssituation der Offb zu tun und ist verständlich für eine kleine Minderheit, die sich gegenüber der alles beherrschenden politischen Macht und der herrschenden Mehrheitsgesellschaft ohnmächtig fühlt. Vielleicht begreifen wir diesen Weltpessimismus angesichts der Ohnmacht, die wir heute vor den großen Weltproblemen spüren, sogar wieder besser als vor ein paar Jahrzehnten, als man noch an den Fortschritt glauben konnte. Aber uns Katholiken sollte es doch spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr bewusst sein, dass wir als einzelne Gläubige und als Kirche den Auftrag haben, die Welt und die Zukunft verantwortlich mitzugestalten. Dafür finden wir in der Offb keine Unterstützung.

Diese Hinweise mögen genügen, um deutlich zu machen, dass die Offb – auch in adäquater Deutung – eine bleibende Problematik aufweist und ihre Grenzen hat. Das ist verständlich, denn sie ist wie alle biblischen Schriften nicht vom Himmel gefallen, sondern von der Situation ihrer Entstehung geprägt, auch im einschränkenden Sinn. Daher muss auch die Offb und ihre Botschaft im Rahmen des ganzen NT gesehen werden. Sie aus dieser Gesamtbotschaft herauszulösen, würde zur „Hairesis“ (Häresie) im ursprünglichen Sinn führen.

4.2. Die aktuelle Bedeutung der Offb

Trotz der bleibenden Problematik hat die Offb aber eine wichtige Botschaft an uns als Kirche heute, auch wenn unsere Situation in vielem eine andere ist. Wir leiden – jedenfalls in unserer westlichen Welt – nicht unter Verfolgungen. Trotzdem ist unsere Situation nicht ganz anders: Auch bei uns ist die Kirche in Bedrängnis, allerdings nicht, weil sie verfolgt würde, sondern aus andern Gründen, die an der gesellschaftlichen Gesamtsituation, aber auch am eigenen Verschulden liegen.

4.2.1. Die Offb ist ein „*enthüllendes*“ Buch, das die Hintergründe und Tiefendimensionen des Geschehens aufdecken und hinter die Kulissen des Machtspiels, das in der Welt vor sich geht, blicken will. Nicht nur damals bestand für Christen die Gefahr, beim Vordergründigen zu bleiben und zu übersehen, was wirklich vorgeht. Wer in der heutigen Welt Christ sein will, kann es nur, wenn er unter die glatte, oft harmlos scheinende, jedenfalls schwer durchschaubare Oberfläche unserer heutigen Wirtschaft, Politik und Gesellschaft zu blicken und mit vom Evangelium geschärftem Blick zu unterscheiden versucht, wo gute und wo üble Kräfte am Werk sind. Nur so sind verantwortete Entschiede und der Einsatz für das Gute überhaupt möglich. Und manchmal ist es auch heute nötig, das Böse offen beim Namen zu nennen, es zu enthüllen, so sehr dabei die Gefahr der Einseitigkeit allgegenwärtig ist.

4.2.2. Die Offb ist ein Buch *wider die Resignation*. Sie will Menschen ermutigen, denen die Probleme über den Kopf wachsen, die bedroht und bedrängt sind. Dabei verfällt der Seher Johannes nicht dem Fehler, die Probleme zu bagatellisieren. Er nimmt die furchtbare Macht des Bösen und damit auch die Ängste der Menschen sehr ernst. Aber ebenso ernst nimmt er das Evangelium. Er erinnert die Gläubigen in ihrer leidvollen Situation an die christliche Grundbotschaft, dass Jesus in seinem Tod und seiner Auferstehung das Böse besiegt hat. Diese Botschaft ist auch den Verkündern des Evangeliums heute aufgetragen. Die Erneuerung des Glaubens daran, dass Christus bzw. Gott das letzte Wort im Weltgeschehen hat, scheint mir gerade heute besonders wichtig, da viele Zeitgenossen die Welt unauffhaltsam dem Untergang zusteuern sehen und am Resignieren sind. Nur der Glaube daran, dass Gott – und damit das Gute – stärker ist, kann Kräfte frei machen, selber zu einer besseren Welt das Mögliche beizutragen. Der Glaube daran, dass Gott der Herr der Geschichte ist, fällt auch heute nicht leicht, sondern ist eine Herausforderung für alle gläubigen Christen, die das gegenwärtige Weltgeschehen ernst nehmen und realistisch einschätzen.

4.2.3. Hochaktuell sind schließlich auch die zwei Grund-Mahnungen der Offb: Christsein erfordert in ihrer Sicht eine *klare Entschiedenheit und beharrliches Durchhalten*.

- Wenn viele in der Kirche – oben und unten! – sich heute durchschlängeln, ohne klar Position zu beziehen, kompromittiert das unsere Glaubwürdigkeit als Christen und als Kirche vor den Augen der Welt mehr, als wir denken. Wir müssten oft – durchaus nach differenziertem und sorgfältigem Abwägen – klarer Stellung beziehen und deutlich machen, wo die guten Kräfte sind, die wir verstärken müssen, und wo die Tendenzen sind, denen wir von unserem christlichen Welt- und Menschenbild aus konsequent entgegenzutreten haben. Man dürfte manchmal in unserer Welt etwas deutlicher erkennen, wofür wir Christen stehen.
- Und dass die Beharrlichkeit und der Durchhaltewille für konsequente Christen in einer insgesamt immer weniger christlichen Welt eine unersetzliche und lebenswichtige christliche Grundtugend ist und immer mehr wird, braucht nicht eigens betont zu werden. Um den „Geist des langen Atems“ sollten wir täglich beten, wenn wir in unserer gesellschaftlichen und kirchlichen Situation etwas bewegen wollen!

So bin ich überzeugt, dass das letzte Buch des Neuen Testaments eine wichtige Botschaft auch an unsere Zeit hat, obwohl sie nicht leicht zu entschlüsseln und für die Verkündigung aufzubereiten ist. Es ist wahr: Die Offb des Johannes ist durchaus ein gefährliches Buch, dem eine bleibende Problematik nicht abzusprechen ist. Aber ihr Grundanliegen ist von bleibender Aktualität. Sie war „ein österliches Trostbuch“ für die bedrängten Ortskirchen, an die sie sich richtete. Und sie ist auch ein „*österliches Trostbuch*“ an uns als Kirche heute, die aus andern Gründen in genau so bedrängter Situation ist. □

Meister Eckhart im Original

Fakten, Bilder und Legenden nach 750 Jahren

Die Jahrestagung der Meister-Eckhart-Gesellschaft fand in diesem Jahr in München in der Katholischen Akademie statt. Mit dem Titel „Meister Eckhart im Original. Fakten, Bilder und Legenden nach 750 Jahren“ versammelte die Tagung vom 12. bis zum 14. März 2010, die die Akademie und die Gesellschaft gemeinsam organisierten, Eckhart-Spezialisten aus

Deutschland und anderen europäischen und außereuropäischen Ländern in München. „zur Debatte“ veröffentlicht eine Reihe überarbeiteter und teilweise gekürzter Vorträge der Jahrestagung. Die Gesellschaft wird darüber hinaus einen Tagungsband herausgeben, in dem sich alle Vorträge in voller Länge abgedruckt finden.

Eckhart lesen und mit ihm leben

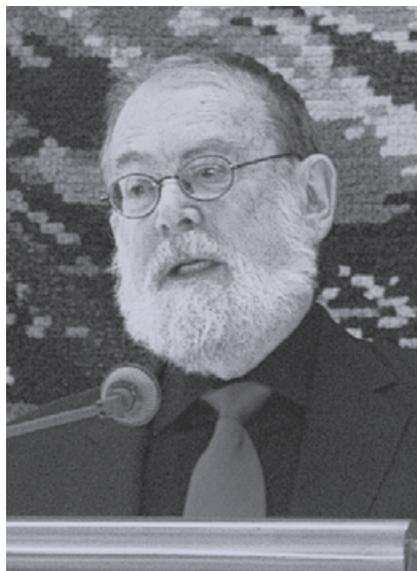
Karl Heinz Witte

Lebemeister – Lesemeister

Der Wunsch, Eckhart aus den Fesseln der Wissenschaft zu befreien, hat schon früh zu einer polemischen Reaktion geführt: „Meister Eckhart sagt: Besser wäre ein Lebemeister als tausend Lesemeister.“ Diesen Spruch hat man ihm in den Mund gelegt. Er passt überhaupt nicht zu Eckhart; denn der zeigt sich, gerade auch in den deutschen Predigten, stolz auf seine Disputationen als Theologieprofessor.

Ein anderes Selbstverständnis

Für Meister Eckhart ist die Gottverbundenheit ein Wesensmerkmal des Menschen, das ihm von seiner göttlichen Natur her zukommt. Thomas von Aquin und mit ihm die nachfolgende Dogmatik betrachten die Verbundenheit des Menschen mit Gott, also die Gnade, als „Übernatur“. Die heilig machende Gnade ist demnach eine akzidentelle (zufallende, zufällige) Eigenschaft, die Gott der Naturausstattung des Menschen hinzufügt. Vielleicht liegt in dieser aristotelischen Färbung des christlichen Menschenbildes ein Quellpunkt für die Gottesferne im Leben der neuzeitlichen westlichen Menschen. Der Mensch kann „natürlich“ ohne Gott leben. Und der moderne Mensch hält es auch so. Er braucht die „Hypothese Gott“ (Laplace) nicht. Aber war Gott je eine „Hypothese“? Natürlich nicht. Man kann diese Formulierung leicht lächerlich finden. Die Frage ist aber, durch welche Denkvoraussetzungen wurde eine solche Sicht von Gott möglich und herrschend? Vielleicht auch dadurch, dass die Theologie selbst Gott in die Übernatur verbannt hat?



Dr. Karl-Heinz Witte, Dozent am Alfred-Adler-Institut München, Lehr- und Psychoanalytiker

„Ich-selbst“ – Das einzig Eine, das sich als „ich“ ausspricht

Über Aristoteles und Platon, das heißt über die natürliche Philosophie hinaus, führt uns Eckhart zu der Bestimmung: Der Mensch ist das einzig Eine, und als solcher ist er „Ego, Ich“, insofern er zugleich die Einzigkeit Gottes ist. Dieses „ich“ als Pronomen kann streng genommen nur von sich selbst sprechen. Man kann nicht eigentlich über „das Ich“ sprechen, ohne es zu einem Objekt zu machen. Das heißt: Die hier angesprochene Erfahrung des Menschseins als des einzig Einen gibt es nur in der ersten Person, für mich.

Dazu ein paar Bemerkungen, die auf unseren Alltag blicken:

Ich kann nicht mehr fragen: Was ist der Mensch?, weil das konkrete Individuum, das mir begegnet, kein Etwas ist, sondern „Ich“. In meinem Beruf als Psychotherapeut sitzt kein substantiviertes Ich vor mir, noch weniger ein Depressiver, ein Neurotiker oder ein Borderliner, sondern einzig ein Mensch, der mir in der ersten Person von sich erzählt, wenn er nicht die verallgemeinernde Redeweise übernommen hat und von sich als „man“ spricht oder von „seinem“ Minderwertigkeitskomplex. In diesen Formulierungen steckt das ganze Dilemma unseres wissenschaftlichen und amtlichen Umgangs mit Menschen. Nach dem medizinischen Modell versucht der Psychotherapeut aus der Psychopathologie, der Lebensgeschichte und den aktuellen Reaktionsweisen des Patienten in den ersten Stunden eine Diagnose und ein dazu passendes Verhaltens- und Konfliktverarbeitungsmuster zu konstruieren. Für diese Parameter gibt es Klassifizierungssysteme, das heißt umschriebene Krankheitsbilder. Für sie werden Behandlungsstrategien, teilweise sogar mithilfe von Manualen, bereitstellen. Aufgrund eines solchen Modells der psychischen Störungen und der dazu passenden Interventionen kann die Psychotherapieforschung ihre Empfehlungen für die Gesundheitspolitik vorlegen. Die Wissenschaft und die Verfahrensregeln sprechen nicht mit dem Einzelnen, der „ich“ sagt, sondern sie behandeln psychische Störungen, so wie der Arzt ein Magengeschwür und die Fußpflegerin ein Hühnerauge behandeln und nicht den Menschen. Es gibt in der Psychotherapieszene noch ein paar Antiquierte, die gegen eine solche moderne Vorstellung von ihren Patienten und ihrer Arbeit vergeblich anrennen. Es ist die Frage, ob die „Wissenschaft vom Menschen“ den Einzelnen als „Ich“ überhaupt erreichen kann. Die Übertragung auf andere Bereiche der Lebenswirklichkeit, zum Beispiel das Recht, die Verwaltung, das Militär, die Schule, überlasse ich der Fantasie der Zuhörer und Fachleute.

Die Wissenschaft und die Verfahrensregeln sprechen nicht mit dem Einzelnen, der ich sagt, sondern sie behandeln psychische Störungen, so wie der Arzt ein Magengeschwür und die Fußpflegerin ein Hühnerauge behandeln und nicht den Menschen.

Mit Eckhart geht es nicht nur um den Bereich der psychotherapeutischen Heilung des Menschen, sondern um sein Heil. Und da wird es noch aufregender. Eckhart sagt: „Dass die Geburt [des Gottessohnes durch Maria] je geschieht, was hilft mir das, wenn sie nicht in mir geschieht. Aber dass sie in mir geschieht, daran liegt alles.“ Oder: „Was hülfte es mir, dass Maria voll der Gnaden wäre, wenn ich nicht auch voll der Gnaden wäre? Und was hülfte es mir, dass der Vater seinen Sohn gebiert, wenn ich ihn nicht auch gebäre?“ Hier geht es um die individuelle, ja, sagen wir ich-hafte Aneignung der „Heilstatsachen“. Das heißt doch: Die ganze kirchliche Glaubensverkündung und das Angebot der Sakramente kann ich vergessen, wenn sie mich selbst in meiner Existenz nicht durchdringen. Diese Sätze Eckharts sind natürlich eine Anfrage an mich: Wie erreicht *mich* die „objektive,

geschichtliche“ Heilsbotschaft. Aber sie sind auch eine Anfrage an die Heilsverwalter. In der religiösen Bewegung seit dem 13. Jahrhundert bis hin zu den franziskanischen Armen und den Begonnen wie Margarete Porete – und so bis heute – sind viele Christen ihre eigenen spirituellen Wege gegangen. Sie wenden die christliche Botschaft gegen die Kirche mit ihrem Satz: „Gott ja, Kirche nein“. Eckhart hätte diesen Satz gewiss nicht gebilligt. Aber er hat eine Radikalität des Gewissens gelehrt, die zu denken gibt. „Den recht lebenden Menschen ist es so ernst mit dem richtigen Leben: könnte Gott ungerecht sein, so würden sie nicht die Bohne auf Gott achten. Sie stehen so fest im richtigen Leben und sind so selbstlos geworden, dass sie weder auf Höllenqual noch auf Himmelsfreude noch auf irgendetwas achten.“ Die Argumentation ist hier: Für die Entscheidung zum rechten Leben ist die subjektive Erfahrung des Richtigen mit allen Konsequenzen maßgebend, sodass nicht einmal die Autorität Gottes den Gerechten vom richtigen Weg abbringen könnte, falls Gott etwas Unrechtes lehren könnte. Für die ethisch richtige Entscheidung kommt es auf den Sachgehalt und auf die subjektive Gewissheit an, nicht auf irgendeine Forderung von außen, von einem Gesetz oder von einer Autorität, und käme sie von Gott selbst. Dass Gott nichts Unrechtes verlangen kann, nimmt dem Argument nicht seine Schärfe, sondern bekräftigt seine Radikalität. Ob auch die Kirche nichts Unrechtes fordern kann, ist zumindest diskussionswürdig.

Es mag manchen Zuhörer verwundern, dass meine Eckhart-Darstellung so großes Gewicht auf das Ich legt. Meistens wird verneint, dass die Einheit des Menschen mit Gott als individuell verstanden werden könne. Problematisch ist, ob die Gottesbeziehung für Eckhart personal gedacht ist. Von einigen christlichen Zen-Begeisterten wird auch angenommen, Eckhart habe den personalen Gott hinter sich gelassen. Wie immer bei solchen Zuschreibungen kommt es darauf an, was solche Begriffe bedeuten. Natürlich kommen sie alle bei Eckhart nicht vor, sind demnach auch nur mit interpretierenden Verrenkungen in Eckhart hineinzulesen; denn sie sind mit neuzeitlichem Gehalt gefüllt. Nur eins ist zu diesem Thema gewiss zu sagen: Es gibt bei Eckhart kein abstraktes höchstes Wesen oder absolutes Bewusstsein, keinen allgemeinen, gestaltlos-unendlichen Lebensstrom, kein Nirwana, keine leere Weite. Eckhart ist ein durch und durch „westlicher“ und christlicher Denker. Er spricht vom Ich; allerdings nicht nur in der abstrakten Form des „transzendentalen Ich“. Tatsächlich liegt das Aufregende der deutschen Predigten Eckharts gerade auch in der Weise, wie er in seiner Gottesbeziehung von sich selbst als „ich“ spricht, zum Beispiel: „Aus dem reinen Sein hat er mich ewig gezeugt als seinen eingeborenen Sohn, in das identische Bild seiner ewigen Vaterschaft, sodass ich Vater sei und den zeuge, von dem ich geboren bin.“

Gelassenheit und Abgeschiedenheit – die äußerste Reduktion des Ich auf das Göttliche im Menschen

Als generelle Linie für die Meditation gibt uns Eckhart zu wissen, „dass das Allerbeste und Alleredelste, zu dem man in diesem Leben kommen kann, ist: Du sollst schweigen, und lass Gott wirken und sprechen.“ Eckhart empfiehlt, „dass man sich entzieht und ledig macht von allen Gedanken und von allen Worten und Handlungen und von allem Vorstellen und Verstehen und dass man sich völlig in reinem Gotterleiden hält, dass man sich selbst untätig verhält und

Gott in sich wirken lässt.“ Diese Empfehlung erinnert nicht nur an die östlich beeinflusste Meditationspraxis, sondern auch an die therapeutische Haltung, die der englische Psychoanalytiker Wilfred R. Bion empfohlen hat: „Ohne Erinnerung, ohne Wunsch, ohne Verstehen“ soll der Therapeut in der Praxis für das innere Geschehen in seinem Patienten und in ihm selbst offen sein. Nur dann könne aus dem Bereich des Unerkennbaren, der inneren Wahrheit eine Erfahrung aufsteigen, die von innen her in

Diese Fundamentalontologie Eckharts ist kein theoretischer, philosophieschichtlicher Gegenstand. Eckhart behauptet, dass er den innersten Kern unserer Lebenserfahrung beschreibt.

Worte fließe und sich für den Patienten hilfreich kommunizieren lasse. Diese säkulare Erfahrung spiegelt die Erkenntnis wider, dass eine solche „Mystik“ nicht im Erleben der Gottverbundenheit oder „Erlösung“ (östlich: Moksha, Samadi, Satori) verharret, sondern sich ins Wort und Alltagsleben zurück gebiert. Das bekannteste Beispiel hierfür steht bei Eckhart in der Martha-Maria-Predigt: Martha, die in der Küche arbeitet, saß auch einmal wie Maria in innigster Betrachtung äußerlich zu Füßen Jesu; aber sie hat diese Haltung innerlich bewahrt und pflegt sie jetzt „bei den Dingen“.

Wie die Erfahrung aus der Psychoanalyse zeigt, handelt es sich hier um ein Modell innerer Wahrnehmung, das für die menschliche Selbsterfahrung grundlegend und weltweit verbreitet ist. Ein Zeichen der Selbstentfremdung des modernen Bewusstseins ist es, dass diese Form der Wahrnehmung im öffentlichen Alltag, gerade auch in gesellschaftlichen und geisteswissenschaftlichen „Diskursen“ geradezu unbekannt ist. Sie scheint heute auf einige extraterritoriale Nischen beschränkt zu sein, zum Beispiel auf die Psychoanalyse, wo sie allerdings den klinischen Effizienzforderungen gegenüber kaum noch eine Chance hat. Weitere Spezialgebiete, die diese Haltung kennen, sind natürlich die Meditationen, aber auch manche – eher esoterische – Formen der Kunst, Musik und Dichtung. Auch der klassischen christlichen Frömmigkeit scheint sie fremd geworden zu sein; allerdings

gewinnt sie hier wohl – in Randbereichen – zunehmend neuen Boden.

Das ist also das Zentrum der Meditation. Er ist kein inhaltlich umschriebener Zustand, keine Vision, keine Erleuchtung, keine Ekstase. Eine „mögliche Empfänglichkeit“, das heißt nicht Empfangen, sondern Empfangsbereitschaft, Wachheit, Warten als Gewärtigsein ohne eine Sache, auf die man wartet.

Hab und Gut, Herkunft, Familie, Beruf, Gesundheit, Schönheit, geistige und soziale Fähigkeiten: umfassend also die ganze Persönlichkeit, auch die Personalität, ebenso die inhaltlich bestimmte Individualität. Das alles kann ich haben; aber ich bin es nicht. So bleibt zu fragen, wer bin ich, wenn „ich“ in Präsenz und Vollzug ohne Eigenschaften nur noch „ich-selbst“ bin. Ich erfahre mich dann sozusagen als „selbstend“. In diesem Vollzug bin ich nicht mehr Seiendes, Etwas, sondern Sein, Leben, Quell, entspringender Ur-Sprung. Hier versagt unsere Sprache. Indem ich sage, was ich bin, Sein, Leben, Ursprung, benütze ich Namen für etwas, das kein Seiendes, kein Etwas ist, sondern, wie Eckhart sagt, „nichts“, und darin zugleich „alles“. Wenn ich von mir – defizient – in der dritten Person sprechen muss, bleibt nur: lebt, west, ist. Um dies zu bezeichnen, dass man vom Ich-Sein nur sagen kann: „ist“, bildet Eckhart das Wort „Istheit“, *istischeit*. Dieses absolute, das heißt radikal reduzierte, *abgescheidene* Sein ist Gott. So lautet Eckharts Fundamentalthese: *esse est deus*. „Das Sein ist Gott.“ Diese ‚Fundamentalontologie‘ Eckharts ist kein theoretischer, philosophieschichtlicher Gegenstand. Eckhart behauptet, dass er den innersten Kern unserer Lebenserfahrung beschreibt. Der Kern meines Seins, der Punkt, an dem ich von allen Eigenschaften und Machenschaften entblößt bin, der Scheitelpunkt des „Lasens“ ist *mügelich empfenlicheit*. Diese Erfahrung ist so vergessen, dass wir sie heutzutage kaum verstehen. „Warum empfindest du es nicht?“, fragt Eckhart. Seine Antwort: „Weil du da nicht daheim bist.“ Aber Eckhart sagt auch: „Wo man es nicht weiß, da zeigt es sich und offenbart es sich.“ Für unsern Alltag will das heißen: Unser Leben ist Offenbarung, das Leben offenbart sich *in geburt wise*, „in der Weise der Geburt“. Wollten wir also der Wahrheit des Lebens gewahr werden, müssten wir lernen zu entdecken, dass wir ständig Empfangende sind. An diesem Punkt der *abegescheidenheit* setzt die Fülle und Freude des Lebens ein. □

Eckhart im Original? Philologisches zum deutschen Werk

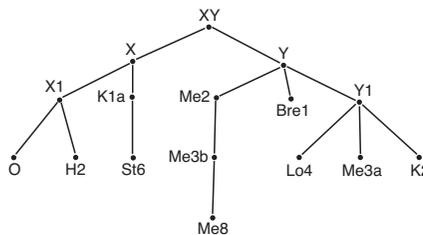
Freimut Löser

I. Eckharts Berg – Vom Wortlaut der Predigten

Die Frage nach dem Original treibt jeden Philologen um. Schon Eckhart hat darüber reflektiert:

Wüehse ein berc von dem ertriche als höhch als zwô mîle und schribe man dar uf in stüppe oder in sant buochstaben, sie bliben ganz, daz sie wint noch regen enzerstArte. („Erhöhe sich ein Berg zwei Meilen hoch, und schriebe man darauf in Staub oder Sand Buchstaben, die blieben ganz, so dass sie weder Wind noch Regen zerstören würde.“)

Ist das nicht eine schöne Vorstellung? Und: Gleichen die Stemmata, die wir benutzen, um unsere Texte zu rekonstruieren, nicht Eckharts Berg?



In den Niederungen die Schreiber, auf halber Höhe, an der Wetterwand, dem Wind und Regen ausgesetzt: die Redaktoren; und oben auf dem Gipfel: der Archetyp, die heile, die ganze, die unversehrte, die unzerstörbare Schrift. Welcher Philologe würde sich das nicht wünschen? Dieser Gedanke hat zumindest den Philologen Eckhart so fasziniert, dass er ihn außer der genannten Stelle (Predigt 60) ein zweites Mal (in Predigt 61) angeführt hat:

[Diu schrift wil,] daz zwô mîle oder dri von dem ertriche ensi kein regen noch slôze [= Hagel] noch wint. Ez ist dâ alsô stille, schribe man dâ buochstaben in sant, sie bliben unverseret ganz.

Josef Quint, der Herausgeber der kritischen Edition von Eckharts deutschen Predigten, hat zur zweiten Stelle zweierlei bemerkt. Erstens: Von den wenigen Textzeugen der Predigt überliefere die Handschrift K₂ nicht nur *in sant*, sondern *in schop adir in sant*, wobei *schop* wohl aus *stôp* (= *stoup*) verderbt sei, denn dieses *stoup* würde dem *stüppe* in der Parallelstelle aus Predigt 60 entsprechen.

Den *stoup* aber in den Text zu setzen hat Quint nicht gewagt. Er hätte es wagen dürfen, denn in der inzwischen neu entdeckten Eckhart-Handschrift aus London (Lo4) konnte ich auch Predigt 61 identifizieren; und der neue Textzeuge bestätigt für unsere zweite Stelle exakt diese Lesart:

Dy schrift wel, das czwo mîle adir me von dem ertriche sin, da sy wedir rein [Regen] noch slozen [Hagelkörner] noch wind, wan es ist da also stille, das man da schribet buchstabe in stouib [!] adir in sand vnd bliben ganz.

Eckhart spricht also auch in Predigt 61 – genau wie in Predigt 60 – tatsächlich von *buochstaben in stoup* oder *in sant*.



Prof. Dr. Freimut Löser, Professor für Deutsche Sprache und Literatur des Mittelalters an der Universität Augsburg

In einem zweiten, bedeutsameren Punkt ging Quint freilich in die Irre. Dieser Punkt betrifft die Angabe in Predigt 61, es handle sich bei dem ganzen Exempel um ein Zitat aus einer „Schrift“ (*Diu schrift wil*). Quint glaubte, dass das die – heilige – Schrift gemeint und vermerkt indigniert, dass hier „kein Schriftzitat und auch kein *meister*-Zitat, sondern einer der für Eckhart so charakteristischen konstruierten Vergleiche vorliege, der sekundär durch einen Schreiber zum (Schrift-)Zitat deklariert worden sei.“ Deshalb setzt Quint die Angaben der Schrift in eckigen Klammern und hätte sie am liebsten ganz aus dem Text gestrichen. Hier aber irrte er. Die Angabe des Zitats ist nicht „sekundär“, sie stammt nicht von einem Schreiber, sondern von Eckhart, meint aber nicht die Heilige Schrift, sondern eine ganz andere: Tatsächlich hat Eckhart eine weit verbreitete Vorstellung Albert des Großen zitiert. Ich zitiere der leichten Verständlichkeit halber eine deutsche Bearbeitung in Konrads von Megenberg „Buch der Natur“:

Du scholt auch wizzzen, daz dez luftes reich, da daz wolchen stet vnd der regen wirt vnd der wind waet vnd da alles weter geschicht, niderr [niedriger] ist dann [als] die hoehsten perg, die auf erden sint, wan man vindet perg so hoch, da nie chain regen auf chom, noch chain wint, noch tawe, noch ander werch dez wetters. Daz habent die alten maister an etleichen hohen pergen versuoht, also daz si namen einen pads-wamp vnd fuhten den mit wazzer vnd hielten in fur [vor] den munt, wenn sie so hoch chomen an den pergen, daz sie niht mer fuhts lufts heten, der daz hertz erhuolt, vnd schriben mit den vingern an der erden auf den pergen. Wenn si danne uber ein iar [nach einem Jahr] hin wider chomen, so funden si di geschrift ganz sam [wie] an dem ersten tag. Daz moht [könnte] niht gesein, waeer regen oder wint dar auf gewesen.

Eckharts Philologenwunscht Traum von der untilgbaren und unversehrbaren Schrift auf dem hohen Berg ist also



Apl. Prof. Dr. Rudolf Kilian Weigand von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt moderierte einige der

Diskussionen auf der Tagung. Er ist Schatzmeister der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

nicht ein von ihm selbst – wie Quint meint – „konstruierter Vergleich“, er geht vielmehr auf Albert zurück; dieser seinerseits hat sie bei antiken Meistern gefunden. Alberts Vorstellung war zu dem so weit verbreitet, dass sie auch andere, wie Konrad von Meigenberg, kannten. Für den Philologen bedeutet das: Auch Eckharts Buchstaben sind nicht jenseits der Zeit geschrieben, sie waren Wind und Regen ausgesetzt. Schreiber und Redaktoren haben sie verändert, so zum Teil den *stoub* weggefegt. Sie haben Eckharts Worte aber auch bewahrt (z. B. die Angabe der *schrift*).

Unsere Aufgabe ist es, aus den scheinbaren „Niederungen“ der Überlieferung den hohen Berg zu besteigen und Eckharts Buchstaben zu rekonstruieren. Soweit dies überhaupt möglich ist. Im konkreten Fall hat Quint in einem Fall die richtige Spur verfolgt, im anderen die falsche. Auf dem Philologen-Berg kann die Luft dünn werden; und deshalb hat Quint ausgesprochen gut daran getan, es bei seiner Vermutung zu belassen und die Angabe *Diu schrift wil* nur in eckige Klammern zu setzen, statt sie, wie er es andeutet, zu streichen. Er hätte damit Eckharts ehrlichen und wertvollen Hinweis gestrichen (dem ich nachgehen und das Zitat entschlüsseln konnte). Die Pfadfinder auf dem „Mount Eckhart“ brauchen also gute Karten.

II. Spuren früher Bergbesteigungen: Schreiber und Redaktoren

Früher glaubte man, Zuhörer hätten Eckharts Predigten (teils entstellt) aufgezeichnet. Heute weiß man: Nicht Hörer-Mitschriften sind das Problem. Das Problem liegt vielmehr darin begründet, dass die meisten Texte Eckharts durch Redaktoren bearbeitet und bewusst verändert wurden. So hat die berühmte Sammlung des *Paradisus anime intelligentis*, entstanden nicht lange nach Eckharts Tod, Eckhart geradezu in sein Gegenteil verkehrt, wie sich schon früher zeigen ließ: Im Gegensatz zum Programm des „Paradies der vernünftigen Seele“ lehrt Eckhart in einer der dort überlieferten Predigten z.B. nämlich nicht den für Dominikaner typischen Vorrang des *intellectus*. Vielmehr sagt er im Gegenteil *diu oberste kraft* [...] *daz ist diu minne!* Der Redaktor dagegen wahrte das Programm seiner Sammlung, manipuliert Eckharts Text, greift sinnverändernd ein, so dass wieder *bekantnisse als oberste kraft* erscheint. Kurz: Nicht Eckhart vertritt hier die Doktrin vom Vorrang des *intellectus*, sondern der Redaktor der Sammlung.

Aber es müssen durchaus nicht immer nur Redaktoren gewesen sein, die die Entstehung von Fassungen bewirkt haben. Wir kennen die Existenz verschiedener Fassungen ein und desselben Autors auch aus dem Minnesang. Wenn ein Minnesänger zu verschiedenen Gelegenheiten ein Lied immer wieder neu vorträgt und wenn dabei im Vortrag jeweils neue Versionen eines Liedes geschaffen und schriftlich festgehalten werden, was sollte einen Prediger daran hindern, ähnlich zu verfahren? Trägt er nicht jedes Jahr immer wieder neu am immer wiederkehrenden Festtag eine immer wiederkehrende Predigt zum immer wieder gleichen Bibelwort vor? Muss aus einem solchen ämterbedingten, sich jährlich wiederholendem „Auftritt“ nicht geradezu zwangsläufig die Möglichkeit, nein: die Notwendigkeit erwachsen, dass ein und dieselbe Predigt in mehreren Versionen vorliegt, zum wiederkehrenden Anlass jeweils verändert und neu bearbeitet? So können wir fast sicher sein, dass es von verschiedenen Predigten Doppel- oder gar Mehrfachversionen Eckharts selbst gab. Die

neuen technischen Möglichkeiten bieten den Vorteil, dass solche unterschiedlichen Versionen in synoptischer Fassung nebeneinander gestellt und jederzeit miteinander verglichen werden können. Das ist schön, aber:

1. Ein Benutzer wird wenig Freude daran verspüren, wenn die vergleichende Lektüre, die doch einigermaßen mühsam ist, nicht durch die Entdeckung von Unterschieden belohnt wird, sondern wenn er seitenweise nur gleichlautende Texte lesen muss, um dort dann minimalen Unterschieden zu beugen.
2. Der Benutzer wird für den Hinweis auf die Unterschiede und einen Kommentar zu den abweichenden Texten dankbar sein. Ein solcher Kommentar muss dabei über das hinausgehen, was wir von der Eckhart-Edition bisher kennen. Er sollte die Gründe hinter den Unterschieden suchen.
3. Und jeder Benutzer wird einen Hinweis des Herausgebers erwarten, ob es sich dessen Meinung nach um redaktionell bedingte Unterschiede, schlichte Fehler der Überlieferung oder eben um eine Bearbeitung derselben Predigt durch Eckhart selbst handelt.

III. Eckharts Berg vermessen: Was ist Eckharts deutsches Werk?

Josef Quint, der sich zuallererst diese Frage stellte und stellen musste, hat dazu einen sehr einfachen und zwingenden Schritt gewählt: Er hat zunächst die Predigten gesucht, die mit Sicherheit von Eckhart stammen; und er hat dazu die Predigten nach ihrer „Echtheit“ geordnet. Entscheidendes Kriterium Quints war, ob eine Predigt in den Prozessunterlagen Verwendung fand. Denn so war die Autorschaft Eckharts durch die Anklagelisten und durch Eckharts eigene Reaktion auf diese Listen bezeugt. Dadurch wurden aber – erstens – die Handschriften vernachlässigt; zweitens wurden Eckharts Werke reduziert und – drittens – wurde eine letztlich sachgemäße Ordnung der Predigten eingeführt. Zu den ersten beiden Punkten lässt sich sagen, dass eine planvolle Suche nach Eckhart-Texten so nie stattfand und dass folglich die Entdeckungen von Handschriften und von neuen Eckhart-Texten in bekannten Handschriften das Eckhart-Bild verändern. Jeder kennt die sogenannte Armutspredigt mit ihren Kernsätzen. Aber woher wüssten wir, dass Eckhart sich lange vorher immer wieder mit diesem Problem trug, dass er das Thema mehrfach anging, dass er die Kernsätze quasi „umkreiste“, wenn nicht vor einigen Jahren drei weitere Texte Eckharts zur Armutsthematik aufgetaucht wären und wenn dabei nicht eine neuentdeckte Predigt aus dem Stift Melk Eckharts diesbezügliche Ansichten gebündelt hätte? Die Modifikationen betreffen nichts Geringeres als die Kernsätze der *Armutspredigt* (Nr. 52), die Eckhart in prononciertem Abgrenzung von Albertus Magnus und über diesen hinausgehend formuliert:

Bischof Albrecht sagt, das sei ein armer Mensch, der an allen Dingen, die Gott erschuf, kein Genüge habe, – und das ist gut gesagt. *Aber wir sprechen noch baz* [besser] *und nemen armuot in einer h=hern wise: das ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât* (DWII, Pr. 52, S. 488, 3-6).

So eben heißt es in der berühmten *Armutspredigt*. Die neue Predigt aus Melk definiert: *armuet' [...] das als vil gesprochen ist als nichts!* Denn der Mensch, der in Wahrheit arm ist, der ist alles

das nicht, was man sagen kann. Er ist nicht zu bewegen noch zu begreifen, noch hat er Eigenes oder Eigenschaft. Er wird weder betrübt noch erfreut. *Er hat nichts vnd will nichts vnd pegert nichts, als sand pernhard spricht.*

Das sind – modifiziert (in anderer Ordnung, und mit dem Verb *pegert* statt *weiz*) – die oft zitierten Kernsätze der Armutstheorie, die Sätze, mit denen Eckhart Albertus Magnus überbietet. Sie

All dies muss Ziel und Aufgabe einer endlich ins Grundsätzliche und ins Ganze zu wendenden Eckhart-Philologie sein.

werden in einer lange verborgen gebliebenen Predigt Meister Eckharts nun explizit als Zitat aus Bernhard von Clairvaux ausgewiesen. Womöglich also hat Eckhart seine Armutstheorie aus Anderem geschöpft. Lange mit sich herumgetragen hat er sie jedenfalls. Neue Funde führen also zu einem modifizierten Eckhart-Bild.

Und noch etwas: Wir tendieren immer noch dazu, Eckharts deutsches Werk auf die Predigten zu beschränken. Dabei sind doch die „Reden“ und das „Buch der göttlichen Tröstung“ Beweis genug, dass er auch in der Volkssprache in anderen Textsorten bestens zuhause war. Die sogenannten Traktate verdienen alle Aufmerksamkeit – und dies nicht nur, weil sich dort noch das eine oder andere an Eckharts Dicta wird finden lassen, sondern als Gattungen *sui generis*. Die Frage muss lauten: Wer hat Eckharts Dicta zu welchem Zweck verwendet? Neben den Predigten stehen die Traktate, die Gebete, die Eckhart zugeschrieben werden, die sogenannten „Sprüche“, die auf Exzerpte aus größeren Kontexten oder auf mündliche Äußerungen zurückgehen können. Daneben stehen aber auch „scholastische Reflexe“ von „*Quaestiones*“ – auch in der Volkssprache. Und es gibt die Zeugnisse der Eckhartlegenden und die Berichte von frommen Frauen, die mit Eckhart zusammengetroffen sind und zusammengetroffen sein wollen. All dies

gilt es stärker zu berücksichtigen. All dies muss Ziel und Aufgabe einer endlich ins Grundsätzliche und ins Ganze zu wendenden Eckhart-Philologie sein. Das Eckhart-Corpus ist weit größer als es uns heute noch erscheinen mag; die frühere Forschung hat ganze Textsorten übersehen oder sträflich an den Rand geschoben. Die Einschränkung auf die Predigten hatte auch entscheidende Folgen für unser Eckhart-Bild. Natürlich ist der Eckhart der Eckhart-Legenden nicht der historische Eckhart und nicht der Eckhart, der als Eckhart lebte. Wohl aber ist er der Eckhart, den die Zeitgenossen sich so vorstellten. Dass es darüber hinaus von Eckhart selbst stammende Texte gibt, die unser Bild verändern können, ist der Forschung bisher weitgehend entgangen. Man denke etwa nur an ein Gebet Eckharts, das vor einigen Jahren entdeckt und entschlüsselt werden konnte und das ihn endlich nicht nur als „Theologen, Prediger, Mystiker“ zeigte (so der bekannte Titel Kurt Ruhs), sondern auch als Betenden.

Insgesamt können wir heute festhalten: Die Echtheit lässt sich durchaus auch für andere Texte als für Predigten erweisen. Damit aber sind wir wieder beim Punkt der „Echtheit“ angekommen, der erhebliche Auswirkungen hatte und hat.

IV. Die Ordnung der Schriften

Er hat nämlich auch „Ordnungscharakter“: Josef Quint hat die kritische Ausgabe der volkssprachlichen Eckharttexte für die Predigten nach der Echtheit gegliedert. Quint hat von Anfang an auf einer hierarchischen Anordnung bestanden und die Edition konsequent nach diesem Muster veranstaltet. Zuerst kamen die „sicher echten“ (also im Prozess verwendeten) Predigten. Das hat erhebliche Konsequenzen – auch und gerade für unser Eckhart-Bild: Denn am Beginn und im Zentrum der Überlegungen stehen damit die Predigten, die in den Prozess gerieten. Als gesichert echte Eckhart-Predigten gelten also gerade die, die häretische oder häretisierte Aussagen enthalten. Wir beginnen den Aufstieg immer vom Basis-Lager des Eckhart-Prozesses. Am Anfang der Edition stehen – und damit als besonders „eckhartisch“ gelten – die Brand-Texte. D. h. Quints kritisch edierter Eckhart betritt



Foto: akg-images

Auch diese Szene aus „Die Verdammten“ ist in der „Cappella di San Brizio“ im Dom von Orvieto zu sehen. Sie ist einer der am häufigsten reproduzierten

Ausschnitte aus dem Werk, das als das originellste und genialste Fresko Signorellis gilt.

mit einem Paukenschlag die Bühne. Die leiseren Töne, etwa in einer Predigt, die schlicht „Zwölf Früchte des Geistes“ aufzählt, sind wir dann von Eckhart nicht gewohnt; und wir neigen folglich vorschnell dazu, ihm das weniger Spektakuläre als „uneckhartisch“ abzusprechen. Die Ordnung der „Echtheit“ nach dem Prozessbezug erzeugt ein falsches, „härsielastiges“ Eckhartbild. Und sie erzeugt eine unhistorische Ordnung der Predigten, die so nirgends überliefert sind.

V. Eckharts Schwert: Regionale Aspekte

Die Wirkungskreise Eckharts – z. B. in Thüringen, im Elsass, im deutschen Südwesten, in Köln – müssen auch Einfluss auf seine Sprache, auf seine Sprechweise, auf seine Aussprache gehabt haben. Nun wird man leicht einwenden: Wie soll sich das denn ermitteln lassen? Quint beharrte demgegenüber also mit gutem Grund auf dem normalisierten Mittelhochdeutsch. Damit wir uns nicht missverstehen: Ich vertrete für eine normalisierte Edition in einer preiswerten (!) Lesefassung und für die Lesbarkeit der Eckhart-Ausgabe. Aber in vielen Fällen bedarf es eben doch des dialektal gefärbten Textes (mindestens im Kommentar), denn dieser ist der ursprüngliche Text, nicht (wie Quint meint) ein durch Schreiber entstellter, sondern der Text Eckharts. Manches ist überhaupt nur in der regional gefärbten Sprache verständlich. Und so ist es jetzt Zeit, „Eckharts Schwert“ aus der Scheide zu ziehen. Der Fall ist kürzlich aufgetaucht, als mich eine Anfrage des Kollegen Falk Eisermann erreicht hat. Sie betrifft eine Inschrift auf einem Jagdschwert des ausgehenden 15./anfangenden 16. Jhs.:

*hoe lieuer . lief // hoe leider . leet //
waneert . daer . aen . een // schyden .
gheet*

Die Annahme war, dass es sich dabei möglicherweise um ein Eckhartzitat handeln könnte. Die Stelle ähnele stark einer Predigtstelle, die in der Predigt III (bei Pfeiffer Bd. 2, 1857, S.16-24), abgedruckt ist („wan so ie groezer lieb so ie swerer leit, so ez an ein scheiden get“). Hierzu ergäben sich einige Fragen, die wichtigste davon sei sicherlich: „Sehen Sie den Zusammenhang mit Eckhart als irgendwie so bemerkenswert an, dass wir dem noch weiter nachgehen sollten? Oder ist das ein „alter Hut“?“ Die Antwort: Das Schwert sei kein Hut und man müsse dem nachgehen. Der schöne Fund wird, denke ich, einen Aufsatz der Entdecker nach sich ziehen. Deshalb dazu nur kurz Folgendes. Es handelt sich natürlich nicht um Eckharts Schwert, aber um den wohl ungewöhnlichsten Textzeugen einer Eckhart-Stelle bisher. Freilich: Ich glaube kaum, dass auf dem Jagdschwert Eckhart zitiert wird. Schwert und Prediger zitieren vielmehr beide einen dritten sprichwörtlichen Text. Eckhart tut dies in der Predigt Pfeiffer III, die inzwischen als Predigt 104 in DW IV kritisch herausgegeben wurde. Die entsprechende Stelle stellt sich in der kritischen Ausgabe so dar (DW IV, S. 603):

A

*Wan sô der gelust ze ûzern dingen ie
groezer waere, sô daz vonkêren ie swae-
rer waere, wan sô ie groezer liep, ie
groezer leit, sô ez an ein scheiden gât.*

B

*Wan sô der gelust der ûzern dinge ie
groezer ist, sô des menschen saelicheit
ie verrier wirt, wan sô ie groezer liep, sô
ie groezer und swaerer leit, sô ez an ein
scheidn gât.*

Es gibt also auch hier zwei Fassungen. Dabei ist unschwer erkennbar, dass die Variante B – in der kritischen Edition generell als Redaktion gekennzeichnet – auch an dieser Stelle den Ursprungscharakter verloren hat. Denn das Ganze ist ursprünglich ein metrierter Text: je größer lieb, je größer leit, / so es an ein scheiden geit. Und die Variante B hat den durchrhythmiserten Charakter verloren; aber mehr als das: Sie reimt sich nicht mehr. Das tut aber auch die Variante A nicht. Denn in der kritischen Edition hat man gar nicht bemerkt, dass Eckhart hier einen Reimtext zitiert; man konnte es ohne das neu aufgetauchte „Eckhartswert“ auch gar nicht merken. Die Edition hat aber – dem Normalmittelhochdeutschen folgend, – die alemannische Version „gât“ verwendet. Und da reimt sich nichts. Eckhart hat aber zweifellos einen Reimtext zitiert. Und das konnte er im Niederländischen, im Kölnischen („leet – gheet“), auch im Mitteldeutschen (leit – geit für kontrahiertes gehet), nicht aber im Alemannischen (leit – gât). D.h. diese Predigt mit dem zitierten Reimspruch stammt aus Eckharts Zeit in Mitteldeutschland, oder er hat sich – auch im Südwesten – seinen mitteldeutschen Dialekt (oder die Erinnerung) daran bewahrt.

Noch ein zweites Beispiel: In der Soester Handschrift der Rechtfertigungsschrift ist in deutscher Sprache an den Rand notiert: *eremüete ist ere des gemüetes*. Das ist eine – bewusst spielerische – Volksethymologie. Sie funktioniert nur in der Volkssprache. Deshalb eben wird dafür in der ansonsten lateinischen Handschrift die deutsche Sprache verwendet. Sie funktioniert aber auch wieder nicht im südwestdeutschen oder südostdeutschen Idiom des mittelalterlichen Deutschen, denn dort wäre *armuot* bestenfalls der *Arm des Mutes*. *Eremüete* als *ère des gemüetes* – das geht nur dort, wo man *paupertas* als *eremüete* bezeichnet, eben in Mitteldeutschland. Es wird so niemanden wundern können, wenn wir Eckhart zur Zeit seines 750. Geburtstags auch sprachlich in seine thüringische Heimat zurück begleiten. „Heimat“ scheint mir nun auch ein wichtiges Korrektiv für das Bild eines Predigers, der eben nicht nur den gelehrten Apparat zitiert, sondern das Sprichwörtliche der Region.

VI. Eckharts Schrift

Wir können Eckhart also auch sprachlich auf die Spur kommen. Man will wissen, wie Eckhart schrieb. Und man hat ein Recht dazu. Denn Eckhart predigte nicht nur mündlich (und musste erdulden, dass Schreiberaufzeichnungen nach einer *reportatio ab ore* seine Worte veränderten). Es besaß vielmehr ein eigenes Buch mit seinen Texten. Das habe ich vor Jahren darstellen können und Loris Sturlese hat es eindrucksvoll untermauert. So spricht Eckhart selbst mehrfach von seinem *buoch*. Eckhart schrieb nicht in den Sand; sondern auf Tafeln und auf Pergament; nur sind seine eigenen fixierten Aufzeichnungen heute verloren. Wir sind aber – alle Male – berechtigt, nach dem Stand dieser schriftlichen Aufzeichnungen zu fragen, auch wenn wir uns dafür mit Dominikanern in Erfurt und mit anderen Redaktoren und Schreibern beschäftigen müssen, um auf ihren Spuren Eckharts Berg zu besteigen. Das Verständnis der Schreiber und Redaktoren kann und soll uns weiterführen. Denn die alle waren vor uns auf Eckharts Berg. Und sie kannten die Routen dort oben besser als wir. Mag ja sein, dass Eckharts *hantbuoch* noch dort liegt. Es suchen – virtuell – das ist die Aufgabe der Eckhart-Philologie heute. □

Meister Eckhart als Ordensmann

Walter Senner OP

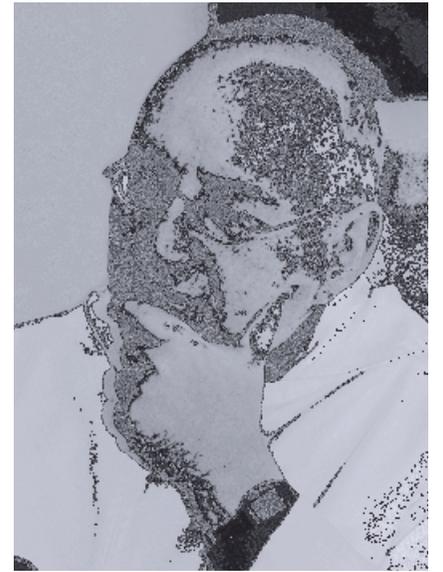
I.

Wir wissen nicht, wann und wo Eckhart in den Dominikanerorden eingetreten ist. Am wahrscheinlichsten gegen 1280 in Erfurt, aber sicher ist das nicht überliefert. Der Orden der Predigerbrüder (Ordo Fratrum Praedicatorum), nach seinem Gründer, dem hl. Dominikus von Guzman (1170 – 1221), auch Dominikanerorden genannt, ist aus einer Konfliktsituation im Südfrankreich des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts, im Bemühen um die Bekehrung der Katharer in Südfrankreich entstanden. Die Verkündigung des Glaubens, besonders an Zweifelnde und Ungläubige, die sich die Gemeinschaft als Aufgabe gestellt hatte, erforderte nicht nur gründliche Kenntnis der Glaubenslehre, sondern auch ihre rationale Begründung und Durchdringung. In diesem Sinn bildeten – und bilden auch heute noch – Glaube und Wissen, Seelsorge und Wissenschaft keinen Gegensatz, sondern eine notwendige Ergänzung. Als ein wichtiger Bereich wurde dabei die Verteidigung des katholischen Glaubens gegen Häresen gesehen. Die Verstrickung in die Institutionen der Inquisition, für die der Orden der Predigerbrüder einen erheblichen Teil des Personals stellte, wurde dabei bis in die jüngste Zeit nicht problematisiert.

Im Sommer 1217 zerstreute Dominikus die sich gerade erst konsolidierende Gemeinschaft in kleine Gruppen, die er nach Spanien, Bologna, Orleans sandte – die meisten aber nach Paris, „damit sie dort studieren, predigen und eine Konventsgemeinschaft bilden sollten.“ Hiermit wurden die universale Mission der Predigerbrüder und die Bedeutung des Studiums für sie grundgelegt. Doch nicht nur im Zentrum beteiligten sie sich an den damals heftigen Auseinandersetzungen um die wissenschaftliche Weltanschauung des griechischen Philosophen Aristoteles, die durch den Kontakt mit der damals überlegenen arabischen Zivilisation das christliche Abendland verunsicherte und die auf die Autorität der Kirchenväter gestützte traditionelle Theologie in Frage stellte. Aufgrund der Bestimmungen des IV. Laterankonzils (1215) nahmen die Predigerbrüder die Augustinusregel an. Konkrete Bedeutung als Gesetzgebung hatten aber die (veränderbaren) Konstitutionen. Neu sind darin Bestimmungen über das zur Vorbereitung auf Predigt und Beichtgehören nötige Studium. In der Zeit ab etwa 1218/1219 vergrößerte sich der Orden explosionsartig: Scharenweise traten vor allem in Paris und Bologna Studenten ein, besonders in größeren Städten fand er ein wichtiges Wirkungsfeld. Die Seelsorge an einer zunehmend gebildeten Bevölkerung und die Auseinandersetzung mit Dissidenten brachten neue Herausforderungen.

II.

Bereits in den ältesten Konstitutionen der Dominikaner war festgelegt worden, dass ein Kloster ohne einen *doctor* überhaupt nicht erst gegründet werden durfte. Jeder Konvent wurde somit zu einer Schule, und die Brüder sollten dort so lange studieren, bis sie zum Predigen geeignet befunden wurden – ein gewaltiger Fortschritt zu einer Zeit, da es keine näher geregelte, gar



Prof. Dr. Walter Senner OP, Professor am Angelicum in Rom

verbindliche Priesterausbildung gab und gerade der Seelsorgeklerus oft nur über ein gänzlich unzureichendes theologisches Wissen verfügte. Zur Ausbildung der Ausbilder diente das Studium in Paris. Jede Ordensprovinz konnte drei Studenten zur Graduierung dorthin schicken. Doch mit dem raschen Anwachsen des Ordens stand die Kapazität des Pariser Studienzentrums in keinem Verhältnis mehr zum Bedarf an qualifizierten Lehrkräften. So errichtete das Generalkapitel von 1248 die Generalstudien von Montpellier, Bologna und Köln. Auf diese Weise wurde eine solide Ausbildung der Lektoren sichergestellt und damit der Übergang zur scholastischen Studienweise auch für die theologische Grundbildung aller Ordenspriester ermöglicht – ein gewaltiger Vorsprung der Mendikanten gegenüber der Masse der Weltkleriker. In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts wurde ein differenziertes System einzelner Studienhäuser geschaffen, die jeweils für ein bestimmtes Gebiet einen Abschnitt des Studiengangs übernahmen. Diese Schulen waren nicht fest in einem Kloster lokalisiert, sondern wechselten gegebenenfalls nach Verfügung der Provinzkapitel von einem zum anderen – hauptsächlich um die mit dem Unterhalt der Lehrkräfte und Studenten verbundenen Lasten auf mehrere Konvente zu verteilen.

Vor dem eigentlichen Studium stand für den als geeignet befundenen, nach positiver Abstimmung des Konventskapitels eingekleideten angehenden Dominikaner das Noviziat, eine in der Regel einjährige Probezeit unter der Obhut des Novizenmeisters, zur Einführung in das Ordensleben und den Chorgesang. Nach deren Ablauf wurde der Novize bei guter Bewährung auf seine Bitte zur Profess zugelassen, durch die er sich definitiv an den Orden band – und der Orden an ihn. Das in den Konstitutionen festgelegte Mindesteintrittsalter von achtzehn Jahren wurde nicht immer eingehalten; so wurde es nötig, den Elementarunterricht sehr junger *fratres* zu vervollständigen.

Die Dominikaner waren also zur Zeit Meister Eckharts *der* wissenschaftliche Orden. Dies wird besonders deutlich an Person und Werk Alberts des Großen: Er stellte sich der Herausforderung einer die traditionelle christliche Weisheit in Frage stellenden wissenschaftlichen Weltansicht. Seine epochenmachende Leistung war die Integration der damals überlegenen griechisch-arabischen Wissenschaft, im Kern als aristotelische Philosophie, in eine christliche Intellektualität. Albert respektiert die Philosophie, Stärke und Geltung der natürlichen Vernunft in ihrem Bereich: unserem Universum, der Schöpfung. Ob der Dominikanerstudent Eckhart den alten Albert noch persönlich gekannt hat wissen wir nicht – zumindest hat er viel von ihm gehört und mündlich von ihm oder über ihn Tradiertes weitergegeben.

III.

Meister Eckhart kann aufgrund seiner Studien in der deutschen Dominikanerprovinz Teutonia als ein indirekter Schüler Alberts des Großen betrachtet werden. Obwohl er wichtige Einflüsse aus den Werken Thomas von Aquins (den er nicht mehr persönlich gekannt haben konnte) und Dietrichs von Freiberg empfangen hat, kann er nicht schulmäßig eingeordnet werden: Dafür ist er zu eigenständig und innovativ. Wohl gerade diese herausragende Begabung hat dazu geführt, dass Eckhart etwa 1292 – 1294 zur Qualifizierung für die höchste Sprosse der akademischen Karriere nach Paris gesandt wurde und nach einer Zeit als Prior von Erfurt und Vikar des Provinzials in Thüringen 1302 wieder in Paris zum Magister der Theologie promovierte.

Doch wir sollten darüber nicht vergessen, dass der Tageslauf eines Dominikaners nicht nur – und noch nicht einmal hauptsächlich – von Unterricht und privatem Studium geprägt wurde. Neben dem in den Konstitutionen festgelegten Rahmen gab es *consuetudines*, die für einen nicht näher bekannten deutschen Konvent um 1300 schriftlich erhalten sind. Im Sommer gegen 5 Uhr morgens, im Winter gegen 6 begann der Tag mit dem gemeinsamen Morgengebet in der Kirche, den Laudes, die aus Psalmen, einer Bibellesung, einem liedartigen Hymnus und dem Benedictus (Lukas 1,68-59). Gesungen wurde in gegenüber den monastischen Orden deutlich schnellerem Tempo. An der nun folgenden Konventsmesse nahmen alle Brüder teil, die nicht Priester waren. Bereits im Lauf des 13. Jahrhunderts war es aufgekommen, dass außer dem Zelebranten der Konventsmesse die Priester des Konvents, soweit sie keine Außenverpflichtungen z. B. bei Schwestern oder in Spitälern hatten, an einem Seitenaltar privat die hl. Messe feierten. Manchmal vor, meist nach der Messe und evtl. einem kargen Frühstück wurde die erste der sogenannten kleinen Horen gemeinsam gebetet, beginnend mit einem Hymnus und mit lediglich 3 Psalmen, die Prim, gefolgt von der Pretiosa, die aus einem Kapitel aus der Augustinusregel und Gebeten für die Kranken, reisenden und verstorbenen Mitbrüder und Wohltäter (-innen) bestand. Sie diente ursprünglich auch zur Besprechung und Verteilung der Tagesarbeit. Um 7 bzw. 8 Uhr begann die Morgenvorlesung, die um 9 Uhr durch die Terz, eine kleine Hore, unterbrochen und um 12 Uhr mit der Sext beendet wurde. Auf sie folgte das Mittagessen – in der Fastenzeit die einzige Mahlzeit des Tages, das an Werktagen schweigend eingenommen wurde, während zunächst aus der Bibel, danach aus einer geistlichen Schrift vorgelesen wurde. Um 15 Uhr läutete die Non, wiederum eine kleine Hore, für die Studenten die Nachmittagsvorlesung bzw.

Repetition ein, die im Winter bis gegen 17 Uhr, im Sommer etwa bis 18 Uhr dauerte. Dann war es Zeit für die Vesper, die der Laudes entsprechend strukturiert war, lediglich dass statt des Benedictus das Magnificat (Lukas 1,46b-55) gesungen wurde. Außerhalb der Fastenzeit gab es dann ein Abendessen und gegen 20 bis 21 Uhr die in der dominikanischen liturgischen Tradition besonders betonte Komplet, ein gemeinsames Abendgebet mit 3 Psalmen, Schriftlesung, Hymnus, als biblischem Gesang das *Nunc dimittis* (Lukas 2,29-32), in der Fasten- und Osterzeit mit längeren, dem Ordensritus eigenen Wechselgesängen und abgeschlossen durch den Marienhymnus *Salve Regina* und den Dominikushymnus *O lumen ecclesiae*. Nach der Komplet war *Silentium profundum*, ein striktes Schweigegebot. Die Nachtruhe wurde gegen 2 Uhr unterbrochen durch die Matutin, ein gemeinsames Gebet mit 9 bzw. 12 Psalmen, längeren Lesungen aus Bibel, Kirchenvätern und evtl. der dem kommenden Tag entsprechenden Heiligenlegende.

IV.

Die als Prior in Erfurt und Vikar des Provinzials gehaltenen „Reden der Unterscheidung“ gehören zu den am breitesten überlieferten Texten. Ihr Publikum waren alle Mitbrüder des Konvents, nicht nur die Novizen. Es ging – bereits aus der monastischen Tradition übernommen – um die Unterscheidung zwischen dem, was für das geistliche Leben wesentlich und dem, was nebensächlich ist. „Reden der Unterscheidung“ bedeutet also, die Schwerpunktsetzung, in der Eckhart den Ordensmitgliedern – sei es als Prior seines eigenen Konvents, sei es als Vikar den Brüdern anderer Klöster der *thuringia* oder den Dominikanerinnen in diesem Gebiet – erläutert, was ihm als für das geistliche

Leben wesentlich erscheint und sich dabei auf Fragen und deren Diskussion einlässt. Auffällig ist das Fehlen stärkerer Bezüge zu Einzelfragen des Ordenslebens – und das insbesondere zu dem der Dominikaner, wie es in den Werken des Humbertus de Romanis seine offiziöse Beschreibung gefunden hat. Nicht von ungefähr jedoch beginnt Meister Eckhart mit dem Gehorsam und behandelt ihn als einziges der drei Ordensgelübde (Armut, Keuschheit, Gehorsam) als solches, ist er doch das einzige in der Profess im Dominikanerorden explizit ausgesprochene von ihnen. Gehorsam verpflichtet im dominikanischen Verständnis nicht unter Sünde, d. h. Übertretungen sind nicht immer Sünde. Meister Eckhart bezieht sich auf diese Situation: Er nennt Gehorsam „eine Tugend vor allen Tugenden“ (c. 1: DW V, S. 185,8 – die Übersetzungen sind meine, bemüht möglichst nahe am Mittelhochdeutschen zu bleiben). Gehorsam ist etwas, das mit allen rechten Handlungen einhergeht und sie besser, ja am besten macht. Es geht ihm allerdings nicht nur um den Ordensgehorsam im engeren Sinn, sondern um eine viel grundlegendere Dimension seiner Anthropologie: „Wo der Mensch im Gehorsam des Seinen ausgeht und sich des Seinen entschlägt, da muss Gott notwendigerweise [in ihn] eingehen; wenn so einer für sich selbst nichts will, dem muss Gott in gleicher Weise wie sich selbst wollen“.

Wir sind bei dem zentralen Punkt von Eckharts Anthropologie. Der Ritus der Ordensprofess, in dem der Aufzunehmende seine Hände in die des Oberen legt und das Versprechen ablegt, ist nur der Anknüpfungspunkt, denn der Meister kommt gleich zu einer radikaleren Forderung als der der Ordenskonstitutionen: „In wahren Gehorsam soll nicht gefunden werden ‚ich will so oder so‘ oder ‚dies oder das‘, sondern ein

lauteres Ausgehen von dem deinen“ (c. 1: DW V, S. 188,3f.). Das völlige Aufgeben des Eigenwillens führt konsequenterweise dazu, im Gebet nicht um dieses oder jenes zu bitten, was ich gerne möchte, sondern mich Gott in die Hand zu geben, wie es in der Professgeste ausgedrückt wird.

Der hl. Franziskus sah in der „Herrin Armut“ eine evangeliumsgemäße Vollkommenheit. In Abgrenzung von dieser radikalen Armutsauffassung umschrieb Humbertus de Romanis die Armut als den spezifischen Weg, aber nicht als das Ziel des Ordens der Predigerbrüder: Sie sollte sie frei machen von gefangennehmender Sorge um Besitz, war aber keine Forderung an alle Christgläubigen. In den Reden der „Unterscheidung“ finden wir zwar nur verstreut, aber nicht ohne Bezug zu den zentralen Gedanken des Meisters, Aussagen zur freiwilligen Armut: „Der Heilige spricht: wer das Kleine willig lässt, der lässt es nicht allein, mehr: er lässt alles, was weltliche Leute gewinnen können, ja, was sie begehren können; denn, wer seinen Willen und sich selber lässt, der hat alle Dinge so wahrlich gelassen, als ob sie sein frei verfügbares Eigentum wären ... Nimm Dich selbst wahr, und wo du dich findest, da laß dich: das ist das Allerbeste“ (c. 3: DW V, S. 195,2-196,4). Die geistliche Armut des Ordensgelübdes ist nichts anderes als eine spezielle Form der allen Menschen aufgegebenen Gelassenheit. Wirklich arm – und damit glücklich – ist, wer nichts begehrt, bedürfnislos lebt wie Diogenes in der Tonne: „Darum sprach der [Diogenes], der ohne Kleider im Faß saß, zu dem großen Alexander, der alle Welt unter sich hatte: ‚ich bin ... ein viel größerer Herr als du, denn ich habe mehr vermehrt als du besessen hast““ (c. 23: DW V, S. 300,2-4).

Doch so wichtig die geistliche Armut als Ansatzpunkt des Weges zur Vollkommenheit ist, sie ist für Meister Eckhart nicht das Ziel, nichts in der Anschauung Gottes Bleibendes: Wenn der Mensch sich des Seinen ganz entledigt hat wird der unermessliche unbegreifliche Gott sein Reichtum. Das dritte Ordensgelübde, die Keuschheit – Jungfräulichkeit, wird nur einmal erwähnt: in dem Gebet, das die in Kapitel 20 eingefügte Predigt über das Sakrament der Eucharistie abschließt.

Die Lebensform des Ordens der Predigerbrüder ist durch die Synthese von Kontemplation und Aktion geprägt, für die Thomas von Aquin die treffende Kurzformel „betrachten und das Betrachtete anderen mitteilen“ gefunden hat. Meister Eckhart geht noch tiefer und findet in dem Wunsch nach ungestörter beschaulicher Abgeschlossenheit einen subtilen Egoismus, der gläubige Gottverbundenheit in innerem Frieden nicht fördert sondern hindert: „Die Menschen sagen: ‚ei, Herr, ich wolle gerne, daß mir so wohl mit Gott wäre und ich so viel Andacht hätte und Frieden mit Gott, wie andere‘ ... oder: ‚es wird mit mir nimmer recht <gehen>, ich müßte denn dort oder dort sein ... im Elend, oder in einer Klause oder in einem Kloster‘. In Wahrheit, das bist Du alles selber und nichts anders. ... nimmer kommt ein Unfriede in dir auf, es komme denn von eigenem Willen, ... Du bist es in den Dingen selber, was dich hindert“. Darum appelliert der Meister: ‚hebe an dir selber an zu dem Ersten und laß dich‘“ (c. 3: DW V, S. 191,6-193,3). Eine radikale Spiritualität, doch eine für alle die es ernst nehmen wollen lebbar, die auf das Grundlegende christlicher Existenz ausgeht.

V.

Wahrscheinlich 1301 wurde Eckhart wiederum nach Paris gesandt um dort



Foto: akq-images

Hier die rechte Gruppe aus Luca Signorellis Fresko „Die Verdammten“. Ausweislich der noch erhaltenen Rechnungen im Kathedralarchiv erhielt der Künstler 525 Dukaten für seine Arbeit

am Zyklus, zusätzlich zu Kost und Logis. Bevor er mit den Fresken an den Wänden begann, vollendete Signorelli die Fresken im Gewölbe, die von Fra Angelico begonnen worden waren.

zum Magister der Theologie zu promovieren. Bernard Guy überliefert die Promotion für 1302. Normalerweise blieb ein dominikanischer Magister 3 Jahre im Amt, um dann einem Nachfolger Platz zu machen und in seine Heimatprovinz zurückzukehren, wo er dann häufig mit der Leitung des dortigen Generalstudiums beauftragt wurde. Die auf Beschluss des Generalkapitels von 1303 nach einem zweijährigen Vorlauf durch Abteilung von der *Teutonia* entstandene Ordensprovinz *Saxonia*, wählte Meister Eckhart zu ihrem ersten Provinzial. Sie erstreckte sich von den Niederlanden über Westfalen, Nord-, Mittel- und

Bei einer im Herbst 1325 im Kölner Dominikanerkloster durchgeführten Visitation haben ihn zwei seiner eigenen Mitbrüder denunziert: Er halte „ketzerische Predigten“.

Ostdeutschland bis zum Baltikum. Als Provinzial hatte er Visitationsreisen zu unternehmen – zu Fuß – und Konventsgründungen in Göttingen und Braunschweig vorzubereiten. Nun waren Mendikantenklöster den Stadträten nicht mehr so willkommen und es bedurfte, wie im Fall Göttingens dokumentiert, längerer Verhandlungen, in denen sich Meister Eckhart als ein geschickter und fairer Vertreter der Ordensinteressen erwies. 1307 wurde er zusätzlich Vikar des Ordensmeisters für die Ordensprovinz Bohemia.

Als Provinzial hielt Meister Eckhart anlässlich eines Kapitels Predigten über Jesus Sirach 24,23-31, die uns in offenbar nachträglich redigierter Form zusammen mit jeweils einer Vorlesung zur Auslegung der Schriftworte erhalten sind. Die erste zum Thema: „Wir sind Christi Wohlgeruch“ (2 Kor. 2,14 f.). Der rechte Prediger beabsichtigt nichts außer Christus. Das Wohlriechende wird mit einem Beispiel weiter erläutert: „Wirte, die zu ihrem eigenen Nutzen und Gewinn die Vorüberziehenden zu ihren Herbergen rufen und einladen, pflegen ... ihnen Bequemlichkeiten zu versprechen, die erfahrungsgemäß Reisende und solche, die schwere Mühen hinter sich haben, schätzen und lieben. ... Solche Wirte empfehlen daher Stallung, Futter, Wein, den Speisesaal und dergleichen mehr und versprechen das alles zu einem billigen Preis“ (LW II,234,5-10). Der Herr lädt ein zum Wasser des Lebens und verspricht Wein und Milch – ohne jede Bezahlung (LW II,234,10 f.). Er verheißt dreierlei, was alle lieben: die Reinheit des Geliebten, seine Fülle und seine Lieblichkeit. Unvermittelt fügt Meister Eckhart dieser Predigt einen letzten Teil an, in dem er das Schriftwort auf Maria, „Mutter der fleischgewordenen Weisheit“ auslegt (LW II,243,10-245,5). Diese marianische Wendung lässt sich als Bezug auf Maria als Protektorin des Predigerordens verstehen. Auch die zweite Kapitelspredigt zum Thema „Spiritus meus super mel dulcis“ (LW II,259-268 Mein-Geist ist weit süßler als Honig) ist zunächst in eine direkt auf Christus bzw. die göttliche Weisheit und indirekt auf die Prediger bezogene Auslegung und eine marianische aufgeteilt.

1311 wurde Meister Eckhart zum Provinzial der *Teutonia* gewählt, der erheblich größeren west- und süddeutschen Ordensprovinz, doch die Wahl wurde vom Generalkapitel, der höchsten Instanz des Ordens, nicht angenommen und er wurde stattdessen für ein zweites Magisterium nach Paris

geschickt, wo sein Vorgänger durch häufige Abwesenheit aufgefallen war. Eckhart sollte nun die Situation für den Orden retten. Nach den üblichen drei Jahren finden wir ihn 1314 und wiederum 1316 und 1322 in Straßburg bezeugt. Nach bislang gängiger Meinung war er in dieser Zeit Vikar des Ordensmeisters für die Dominikanerinnen Oberdeutschlands, was jedoch – jedenfalls für diese gesamte Zeit – nicht nachgewiesen ist. Ihm Ordensschwester als Predigtpublikum und seelsorgliche Gesprächspartnerinnen ganz abzusprechen, hieße allerdings das Kind mit dem Bad auszuschütten. Der Meister bürstet die berühmte Erzählung von Maria und Martha im Lukasevangelium (Lk 10,38-42) gewissermaßen gegen den Strich. Für ihn ist Maria, die lauschend dem Herrn zu Füßen sitzt, noch nicht vollkommen, und Martha, die inzwischen tut, was im Haus zu tun ist, ist weiter fortgeschritten: Aus der Fülle der Kontemplation kann sie aktiv werden (Predigt 86: DW III, S. 481-492). Etwas Ähnliches finden wir bereits bei Albertus Magnus, der in seinem Kommentar zum Lukasevangelium geschrieben hatte: Maria und Martha sind Schwestern, die aufeinander angewiesen sind, Kontemplation und Aktion gehören als Aspekte christlichen Lebens zusammen. Eckhart geht jedoch weiter: Sein Ideal ist nicht der vollständig in Kontemplation, süßer (Selbst-) Erfahrung, aufgehende Mensch, sondern der „gelassene“ Mensch, frei von gefangen nehmenden Sorgen, der zu Gott gekommen ist, ganzheitlich lebt – nicht einfachhin Wohlfühlen, sondern Authentizität. „Besser ein Lebemeister“, soll Meister Eckhart gesagt haben, „als tausend Lesemeister“.

VI.

Spätestens 1323 treffen wir Meister Eckhart in Köln; dass er Leiter des dortigen Generalstudiums der Dominikaner gewesen sei, ist bloße Vermutung. Gesichert ist dagegen – womöglich bereits zuvor in Straßburg – seine Auseinandersetzung mit der sogenannten „Sekte vom Freien Geist“.

Bei einer im Herbst 1325 im Kölner Dominikanerkloster durchgeführten Visitation haben ihn zwei seiner eigenen Mitbrüder denunziert: er halte „ketzerische Predigten“. Doch drangen sie damit nicht durch und hatten deshalb wegen falscher Beschuldigung eines Bruders Sanktionen zu gewärtigen. So traten sie die Flucht nach vorne zum Gericht des Kölner Erzbischofs an, von dem Eckhart, von seinem Orden unterstützt, an den Heiligen Stuhl appellierte. Am Sitz des Papstes in Avignon ist er am 28. Januar 1328 gestorben, noch bevor sein Prozess abgeschlossen war. Auf Wunsch des Kölner Erzbischofs war die Sache damit aber nicht erledigt. Da Meister Eckhart vor seinem Tod seine Lehre dem Urteil der Kirche unterstellt hatte, wurde er nicht persönlich als Ketzer verurteilt, aber 15 – aus dem Zusammenhang gerissene – Sätze aus seinen Werken, dazu 2 ihm nicht nachzuweisende, wurden als häretisch zensuriert und 11 weitere als missverständlich bezeichnet. Im Dominikanerorden blieb Meister Eckhart als „gelehrter und heiliger Mann“ in gutem Andenken, was allerdings nicht unbedingt eingehendere Kenntnis seiner Lehren einschloss – bis im Gefolge von Französischer Revolution und Säkularisation die Kontinuität der Tradition abbrach. Seit dem 19. Jahrhundert wurde er von seinen Mitbrüdern eher mit Misstrauen betrachtet, was erst in jüngster Zeit dem Wunsch weicht, diese große Gestalt unserer Tradition näher kennen zu lernen. □

Eckhart und die Frauen

Irmgard Kampmann

Was hatte der Ordensmann Eckhart mit Frauen zu tun? Viel! Sagt die Eckhartforschung der letzten hundert Jahre. Nicht alles, was sie zu wissen glaubte, hält neuem Quellenstudium stand. Ihre Thesen und deren Problematik sollen hier zunächst in einem Überblick vorgestellt werden. Aber mein Interesse richtet sich nicht nur auf die Überprüfung historischer Annahmen. Deshalb werde ich im zweiten Teil meines Beitrags der Frage nachgehen, was Eckharts Predigten und Traktate samt ihrer theoretischen Grundlegung zum Menschsein von Frauen beitragen können, die „aus ihrem Eigenen leben“ (Eckhart) wollen.

1. Eckhart und die Spiritualität der Beginen

Heinrich Suso Denifle vertrat 1886 in seinem Artikel *Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker* als erster die Auffassung, Eckhart sei kein einsamer Denker gewesen, sondern unter anderem ein Seelsorger und Prediger für die Beginengemeinschaften und in den Frauenklöstern, die dem Dominikanerorden zur Seelsorge anvertraut waren.

Herbert Grundmann folgte dieser Sichtweise: Es sei die Verknüpfung von dominikanischer Theologie und Seelsorge, volkssprachlicher Predigt, weiblicher Frömmigkeit und der besonderen Stellung Deutschlands in den religiösen Bewegungen des 13. und 14. Jahrhunderts gewesen, die die deutsche Mystik hervorgebracht habe. So sei die Mystik Eckharts durch die religiöse Frauenbewegung seiner Zeit geprägt worden.

Kurt Ruh ging in seiner entwicklungs-geschichtlichen Darstellung von Leben und Werk Meister Eckharts einem möglichen Zusammenhang zwischen Eckharts volkssprachlichen Predigten und der mystischen Spiritualität der Beginen weiter nach. Als „Höhepunkte der volkssprachlichen Frauenmystik“ stellt Ruh drei Beginen vor, die Schriftliches hinterlassen haben: Hadewijch aus den Niederlanden mit ihren Sendbriefen, Visionen und geistlichen Gedichten (um 1250), Mechthild von Magdeburg mit ihrem Buch „Das fließende Licht der Gottheit“ (um 1270) und ausführlicher Marguerite Porete aus Valenciennes mit ihrem „Spiegel der einfachen Seelen“ (um 1300). Alle drei hätten eine Liebeslehre verkündet. Die größte gedankliche Nähe zu Eckhart sieht Ruh bei Marguerite Porete. Die Aufgabe des Willens und das Nichtwissen sei ihr ebenso unverzichtbar für die Einheit mit Gott wie Eckhart das *ledic* stehen, das „Ausgehen aus dem Seinen“ (RdU), das nicht nicht Wollen, nicht Wissen und nicht Haben (Predigt 52). Wie Marguerite betone Eckhart die Nutzlosigkeit äußerer Werke. Während seines ersten Magisteriums in Paris (1302/1303) habe Eckhart bereits von Marguerite und ihrem Buch hören können; während seines zweiten Magisteriums 1311/1312 habe er die Akten des Prozesses gegen Marguerite und ihr Buch im Dominikanerkonvent St. Jacques einsehen können. Kurt Ruh vermutete, dass Eckhart von der subjektiven Rechtgläubigkeit Marguerites überzeugt gewesen sei und deshalb in seinen Predigten nach dem zweiten Magisterium



Dr. Irmgard Kampmann, katholische Theologin und Philosophin, Bochum

versucht habe, die Gedanken der hingerichteten Beginen „theologisch abzusichern, um ihre spirituelle Kraft rein hervortreten zu lassen, sie nicht ins religiöse Abseits gleiten zu lassen.“

Emilie Zum Brunn erklärte die „Wende“ im Denken Eckharts, die er selbst bezeugt, damit, dass er die Grundthesen der rheinisch-flämischen Mystik entdeckt habe. Gemeinsames Bindeglied zwischen Eckhart und den flämischen Mystikerinnen sei die griechisch beeinflusste Theologie Wilhelms von St. Thierry gewesen (Von ihm stammt das Diktum, der Mensch könne „aus Gnade werden, was Gott von Natur sei“, PL 184, 307-354).

Die These Zum Brunns, in Eckharts Lehre von der Gottesgeburt in der Seele habe es eine Entwicklung gegeben, wurde erstmals von Burkhard Mojsisch vertreten und von Karl Heinz Witte detailliert am späten Kölner Predigtzyklus (Predigten 22, 13, 1, 14, 51, 48) nachgewiesen.

Drei dieser Predigten, in denen Eckhart sein Denken über Gott und Mensch zum Abschluss bringt, enthalten einen Hinweis auf den Ort, an dem sie gehalten wurden: Predigt 12 und Predigt 15 im Makkabäerkloster der Benediktinerinnen und Predigt 22 im Zisterzienserinnenkloster Mariengarten zu Köln. In der Marienpredigt 22 findet sich eine Häufung brautmystischer Motive, mit denen Eckhart an die Predigten des Bernhard von Clairvaux anknüpft, die den Zisterzienserinnen durch ihre Tischlesungen vertraut waren. Weder Mojsisch noch Witte stellen jedoch einen Bezug her zwischen Eckharts Gedanken in diesen späten Predigten und dem, was Zum Brunn „Grundthemen der rheinisch-flämischen Mystik“ nennt. Für beide lässt sich Eckharts Gedanke der Ununterschiedenheit von Seelengrund und Gott als konsequente Weiterführung seiner Theorie der Korrelationalität zwischen einem wesensgleich Hervorgehenden und seinem Ursprung (Mojsisch), das heißt aus der Prinzipienlehre des „Johanneskommentars“ (Witte) verstehen. Die Schweizer Mediävistin

dagegen hält es für wahrscheinlich, dass Eckhart von seinen weiblichen Zuhörerinnen ebenso viel empfangen hat wie er ihnen geben konnte. Daher enthalte der pseudoeckhartische Traktat „Schwester Katrei“, in dem diese es ist, die ihren Beichtvater auf den Weg zur Einheit mit Gott führt, vielleicht eine symbolische Wahrheit.

Ich denke, dass beide Perspektiven ihre Berechtigung haben. Was als konsequente Weiterführung einer Theorie überzeugt, kann trotzdem durch Impulse angestoßen oder verstärkt worden sein, die Eckhart der geistlichen Sprache von Frauen entnommen hat, zumal, was die volkssprachliche Formulierung seiner neuen Einsicht betrifft.

An anderer Stelle hat Emilie Zum Brunn ähnliche Aussagen bei Hadewijch, Hadewijch II, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete und Meister Eckhart in thematischen Gruppen zusammengestellt. Um Ihnen einen ersten Eindruck zu geben, nicht um genauere Analysen zu ersetzen, führe ich paraphrasierend einige ihrer ins Französische übersetzten Zitate aus Frauentexten an, die eine deutliche Übereinstimmung mit Ausdrücken und Gedanken Eckharts haben.

- „Die Seele ist ein Abgrund ohne Grund. und wenn Gott ihr nicht ganz zu eigen würde, genügte er ihr nicht“. (Hadewijch)
- „In der Gottheit gibt es keine Form von Person, die Drei im Einen sind reine Nacktheit“. (Hadewijch II)
- „Im Einen sind diese Seelen rein und innerlich nackt, ohne Bilder, ohne Gestalten, wie befreit von der Zeit, ungeschaffen, gelöst von ihren Grenzen in der stillen Weite“. (Hadewijch II)
- „Eine edle Klarheit leuchtet sanft in uns und will im ledig Sein empfangen werden. Der reine Funke, Leben des Lebens unserer Seele, der vereint bleibt mit der göttlichen Quelle, wo Gott sein ewiges Sein leuchten lässt“. (Hadewijch II)
- „... werden wir ein einziger Geist mit ihm ...“ (Hadewijch)
- „Diese Vereinigung setzt die Seele in das Sein ohne Sein, das das Sein ist“ (Marguerite Porete)
- „Wenn die Seele beginnt aufzusteigen, fällt der Staub der Sünde von ihr ab und sie wird mit Gott ein einziger Gott: Was er will, will sie, und anders können sie nicht vereint werden“ (Mechthild von Magdeburg)
- „So nackt wie ich war, als ich nicht war“. (Marguerite Porete)
- „Diese Seele hat alles und hat nichts, weiß alles und weiß nichts, will alles und will nichts“. (Marguerite)
- „Die Liebe will unserem Herrn dienen für nichts: ihn einfach lieben, ohne Warum, ohne Belohnung durch Gnade oder Glorie“. (Beatrijs van Nazareth)
- „... euch liebend ohne Warum, euch selbst wegen euch selbst“. (Hadewijch II)
- „Sie hat alles ganz frei gegeben, ohne jedes Warum“ (Marguerite)

Die These, Eckhart verdanke zentrale Einsichten oder doch prägnante Formulierungen den Texten dieser Frauen, ist nicht einfach zu belegen. Es ist möglich, dass Übereinstimmungen auf gemeinsame Quellentexte zurück gehen. Dies müsste im Einzelnen untersucht werden. Eine direkte Beeinflussung der Sprache Eckharts durch Ausdrücke der Beginnenliteratur muss nicht notwendig voraussetzen, dass die geistliche Literatur der flämischen Mystikerinnen die Grenze nach Nord- und Mitteldeutschland übersprungen hat und Eckhart verfügbar war. Es wäre auch denkbar, dass einzelne Ausdrücke aus den spirituellen Briefen Hadewijchs von Antwerpen

(zwischen 1220 und 1240 entstanden), dem Buch „Die sieben Grade der Liebe“ der Beatrijs van Nazareth oder dem „Fließenden Licht der Gottheit“ von Mechthild von Magdeburg (um 1250) unter mystisch interessierten Nonnen und Beginen, vielleicht auch in Laienkreisen, im deutschen Sprachraum in Umlauf waren und dass Eckhart sie kannte und für die volkssprachliche Vermittlung seiner Einsichten genutzt hat. Auf die Wortverbindung „ohne Warum“ z. B. könnte das zutreffen.

Was die intellektuelle nordfranzösische Begine Marguerite Porete betrifft, die derselben Generation angehörte wie Eckhart, so ist gut möglich, dass Eckhart ihr Buch gekannt hat. Irene Leicht setzt in ihrer Monographie zu Marguerite Porete ihr Denken zum Denken Eckharts in Beziehung.

Es gibt erstaunlichen Parallelen. So werden bei beiden Leute, die mit Gott handeln wollen als Kaufleute bezeichnet und frei an Gott orientierten Menschen gegenüber gestellt, ebenso Esel und Edelmann. Deutlich ist auch das gemeinsame Interesse, eine religiöse Ständehierarchie zu überwinden und zeitgenössische Frömmigkeitsformen zu kritisieren, sowie zu einer Haltung hinzuführen, statt ein bestimmtes Verhalten zu empfehlen. Für Marguerite und für Eckhart ist das Freisein ein zentraler Begriff.

Ist ein Einfluss von Marguerite Poretas „Spiegel der einfachen Seelen“ auf Eckharts Predigten nachweisbar?

Dietmar Mieth hat in seinem Aufsatz „Gott, Mensch und Gender. Eine Perspektive für Meister Eckharts Frauenpredigten“ weitere Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Eckhart und Marguerite benannt. Unterschiede in der sprachlichen Form – Marguerite schreibt intellektuell-literarisch, Eckhart argumentiert philosophisch – verdecken nicht, dass beide die Differenz der Geschlechterrollen für unwesentlich halten für das Menschsein. Sowohl Eckhart wie Marguerite thematisieren die Entzogenheit Gottes, bleiben aber nicht bei ihr stehen. Eckhart überwindet sie auf dem Weg des Denkens, Marguerite aus der Perspektive des liebenden Begehrens.

Dieser Punkt ist mir wichtig, deshalb möchte ich ihn über Mieths Hinweis hinaus präzisieren. Eckhart denkt Gott als „das Allermitteilbarste“ (Predigt 9), das sich selbst verströmende Gute, das so reich ist, das es sich rückhaltlos schenken kann. Ergänzt wird dieser Gedanke durch seine Theorie univoker Korrelation, dass der sich ganz an Gott, an der Gerechtigkeit orientierende Mensch sein Wesen von der Gerechtigkeit empfängt und aus der Gerechtigkeit, und in ihr lebt, sie zum Ausdruck bringt und „von innen“ kennt. Daher ist Eckhart sicher, dass Gott uns nichts vorenthält, sondern sich uns ganz und gar offenbart, so dass wir Gott auf die Weise Gottes erkennen. Marguerite dagegen überwindet die Kluft zwischen ihrem Erkennen und dem geliebten „Fernnahen“ durch ihre Liebe: „Und darum, spricht die Seele, liebe ich sein Mehr, das ich nie erkennen werde, mehr, als ich das Wenige liebe, das ich erkennen werde. Wegen dieses Mehr meiner Liebe gehört das Bessere mir. Darin besteht die Vollendung meines Geistes“ (Kap. 32, Spiegel S.64; siehe auch Kap. 31, Spiegel S.62f). Lieben reicht weiter als das Erkennen bestimmter Inhalte, es umfasst auch noch das

Unerkennbare am Geliebten. Dass dieses bleibt, ist in Marguerites Augen kein Mangel, sondern ein Glück, ja, „die Vollendung ihres Geistes“. Worin könnten die bestehen? Ich denke, indem die liebende Seele um das Unerkennbare Gottes weiß und es besonders liebt, wahrt sie die Nichtgegenständlichkeit, das personale Gegenüber des Geliebten. Würden wir die göttliche Liebe vollständig erkennen, wäre sie als unser Erkenntnisinhalt mit unserem Erkennen identisch. So aber ist sie der liebenden Seele innig in der einen Liebe verbunden und bleibt doch ein anderer Ursprung. Auch Eckhart geht noch einmal über seine Behauptung der völligen Transparenz Gottes für den in der Gotteskindschaft lebenden Menschen stehen hinaus. In mehreren der oben erwähnten späten Kölner Predigten findet sich die Metapher von der verborgenen Finsternis Gottes: „Es ist das verborgene Dunkel der ewigen Gottheit und ist unerkannt und ward nie erkannt und wird nie erkannt werden. Gott bleibt dort in sich selbst unerkannt.“

Anders als Marguerite fügt Eckhart dieser Einsicht jedes Mal als biblischen Beleg das Zitat aus dem Johannesprolog hinzu, dass das Licht in der Finsternis leuchte, die Finsternis das Licht aber nicht begreife. Er spricht nicht davon, was die innerste Verborgenheit Gottes, sogar für sich selbst, für den mit Gott verbundenen Menschen bedeutet. Marguerite dagegen bringt sich selbst ins Spiel und umfasst auch noch die bleibende Dunkelheit ihres geliebten Gottes mit ihrer respektvollen Liebe.

Sowohl Eckhart als auch Marguerite sprechen aus einer großen eigenen Souveränität heraus und überwinden gängige Zuweisungen. Eckhart aber bleibt als Magister der Theologie und als Ordensmann in hohen Leitungssphären relativ geschützt vor kirchlicher Verfolgung, während Marguerite als Frau, der es allein aufgrund ihres Geschlechts nicht zustand zu lehren, als Ketzlerin verbrannt wurde.

Ist ein Einfluss von Marguerite Poretas „Spiegel der einfachen Seelen“ auf Eckharts Predigten nachweisbar? Hat der Magister etwas von der Begine gelernt oder kritisch auf ihr Denken Bezug genommen? Um das beantworten zu können, müssten wir Eckharts Werke wenigstens ungefähr in eine chronologische Ordnung bringen können, so dass wir diejenigen vor 1312 und diejenigen, die danach entstanden, getrennt voneinander betrachten und nach Unterschieden in Lehre und Duktus fragen können. Was die späten Kölner Predigten angeht, die Eckhart gehalten hat, nachdem er Marguerites Gedanken hat kennen lernen können, so ist in dem von mir eben verglichenen Zusammenhang nicht feststellbar, dass Eckhart Marguerite gefolgt wäre oder sich von ihr ausdrücklich abgesetzt hätte.

2. Eckhart als Frauenseelsorger?

Marie-Anne Vannier geht wie viele andere von einem längeren Aufenthalt Eckharts in Straßburg aus, das Jahrzehnt zwischen 1313 und 1323 umfassend, während dessen er als Generalvikar des Ordens mit der *cura monialium* betraut war. In dieser Funktion habe Eckhart die rheinisch-flämische Mystik vertiefen müssen und habe dazu seinen begrifflichen Wortschatz an die sprachlichen Mittel volkssprachlicher Predigt angepasst und die Minnemystik der Frauen in eine Wesensmystik umgewandelt.

Gedanken zeitgenössischer religiöser Frauen sind nicht nur in den oben genannten literatur- und theologisch-schichtlichen bedeutenden Texten tradiert. Wir können rekonstruieren, was viele Ordensfrauen damals dachten und wollten, wenn wir die Nonnenviten aus

der Zeit um 1300 auswerten.

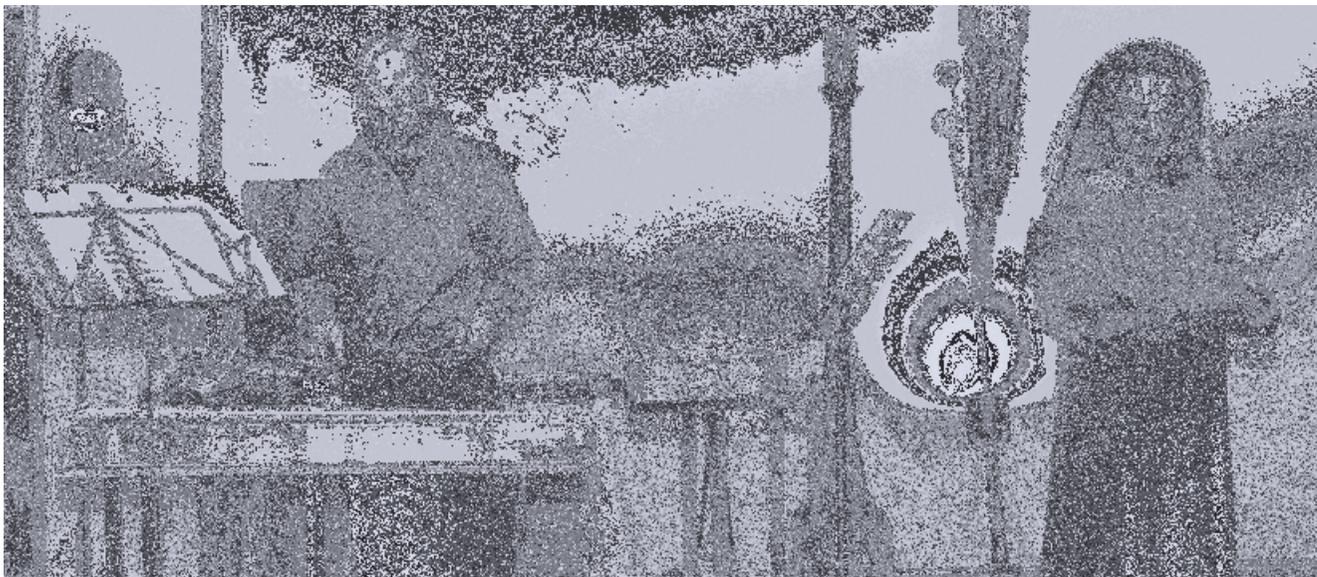
Otto Langer hat das getan und die in den Frauenklöstern gelebte und empfohlene Lebenslehre rekonstruiert. Er charakterisiert sie als ekstatische Liebes- und Leidensmystik, der es um besondere Erlebnisse der Gottesnähe ging. In kritischer Auseinandersetzung mit der harten Askese, dem Überschwang und dem Solipsismus dieser Frömmigkeit vertreten die Predigten Eckharts „die Möglichkeit einer Konstituierung von Innerlichkeit, die sich nicht in Erlebnissen und Sondererfahrungen, sondern im Vollzug ethischer Allgemeinheit aufbaut, die, nach Eckhart, zugleich die absolute Dignität des Menschen begründet.“

War Eckhart einige Jahre seines Lebens tatsächlich vor allem als Frauenseelsorger tätig? Notizen im „Schwesternbuch“ von Diessenhofen, Eckhart habe das Kloster Kathanal besucht und die „selige Schwester Anna von Ramschwag“ habe mit ihm am Beichtfenster gesprochen, und im „Schwesternbuch“ von Ötenbach, wo erzählt wird, Eckhart habe bei einem Besuch der Schwester Elisabeth von Beggenhofen empfohlen, sich „in einer freien Gelassenheit Gottes Treue anzuvertrauen“, bezeugen zumindest seine kurze Anwesenheit in diesen Frauenklöstern.

Einige Quellen bezeichnen Eckhart als Vikar des Ordensgenerals. Man hat vermutet, sein langjähriger Auftrag sei vor allem die Visitation von den Dominikanern unterstellten Frauenklöstern und Beginenkonventen, die Beaufsichtigung der *cura monialium*, der disziplinarischen und seelsorglichen Betreuung der Nonnen, am Oberrhein gewesen. Richtig ist, dass die *cura monialium* um 1300 zu einem Problem des Ordens wurde. Die Zahl der Dominikanerinnenklöster war vor allem in Südwestdeutschland stark angewachsen, die Konvente überfüllt. Deren materielle Basis und geistliche Qualität mussten gesichert werden. Zugleich hatten die Dominikaner gerade im Straßburger Raum zahlreiche Beginngemeinschaften zu betreuen, die zunehmend in den Verdacht gerieten, für freigeistige Ideen offen zu sein. 1317 verbot der Bischof Johann I. von Zürich den Beginnenstatus und forderte die Predigerbrüder auf, sich aus der Beginenseelsorge zurück zu ziehen. Hatte man in dieser auch für den Dominikanerorden prekären Situation den erfahrenen Magister Eckhart damit betraut, die schwierige organisatorische und geistige Disziplinierung der Frauenklöster zu leiten? Heute ist diese Annahme wieder fraglich. Sein Auftrag als Vikar des Ordensgenerals und seine Tätigkeit im sogenannten „Straßburger Jahrzehnt“ (1313-1323) sind unklar. Nachweisbar ist während dieser Jahre nur sein punktueller Aufenthalt in Straßburg anlässlich dreier Rechtsakte in den Jahren 1314, 1316 und 1322. Allerdings können wir an Eckharts Predigten feststellen, dass sie sich eigneten, bestimmten Tendenzen der zeitgenössischen Frömmigkeit Argumente entgegen zu setzen.

3. Frauen als Publikum Eckharts

Lässt sich aus volkssprachlichen Predigten und Traktaten Eckharts auf einen weiblichen Adressatenkreis schließen? Das trifft für einige der späten Kölner Predigten zu. Das „Buch der göttlichen Tröstung“ ist mit einer Widmung für Königin Agnes von Ungarn überliefert, aber hat Eckhart es für diese leidgeprüfte und hoch angesehene Frau geschrieben? Es enthält keine Bemerkungen, die speziell auf ihr Schicksal Bezug nehmen. Wie die Schlussbemerkung zeigt, in der sich Eckhart dafür rechtfertigt, dass er Ungelehrte belehre, stand er bereits in der Kritik. Möglicher-



Das Ensemble Cosmedin aus Stuttgart sorgte dafür, musikalisch dem Mittelalter näher zu kommen. Es präsentierte Musik aus dem Umfeld Meister Eckharts.

weise hat er das Buch nachträglich an Agnes von Ungarn gesandt, um zu zeigen, dass er keine anstößigen Gedanken verbreitet, die fromme Frauen vom rechten Glauben abbringen könnten.

In seiner sogenannten „Verteidigungsschrift“ gibt Eckhart selbst als sein Publikum „das Volk“ an: Auch die Bulle „In agro dominico“ erhebt den Vorwurf, Eckhart habe hauptsächlich vor dem einfachen Volk Lehrsätze vorgetragen, die den wahren Glauben in vielen Herzen vernebelten.

Ein vorrangig weibliches Publikum lassen diese beiden Quellen nicht vermuten. Sie schließen jedoch nicht aus, sondern implizieren, dass Eckhart nicht nur vor weltlich lebenden Männern und Frauen in den Dominikanerkirchen, sondern auch vor Nonnen und Beginen gepredigt hat. Eckhart traut den Zuhörerinnen und Leserinnen seiner Predigten ohne Weiteres zu, seinen theologisch-philosophischen Schriftauslegungen folgen zu können. Er vertritt vor ihnen die selben Gedanken wie in den lateinischen Predigtskizzen und Schriftkommentaren, die er für gelehrte Ordensbrüder verfasst hat. Er bemüht sich um anschauliche Beispiele, um seine subtilen und ungewöhnlich klingenden Gedanken verständlich zu machen. Er wertet das Wirken in der Welt auf, etwa in Predigt 86, wo er der lebenserfahrenen Martha vor der meditationsseligen Maria den Vorrang gibt. Damit bestätigt Eckhart die Lebensweise der Beginen, die ohne Klausur von ihrer Arbeit lebten und gerade so ein geistliches Leben führten. Wenn Eckhart die Bedeutung asketischer Übungen und den Wert von Visionen und Ekstasen deutlich relativiert, kann man darin eine Kritik an Frömmigkeitsformen sehen, die in Frauenklöstern als vorbildlich galten. Ich denke aber, dass Eckhart damit nicht wenige Ordensfrauen auch getröstet und aufgebaut hat, diejenigen nämlich, die keine blutige Leidensaskese durchstanden und die nicht zu visionären Erlebnissen neigten. Dass er in einem Einzelfall einer Nonne geholfen hat, sich vom religiösen Leistungsdruck zu befreien, belegt der kurze Bericht im Schwesternbuch von Ötenbach.

4. Frauen als Vorbild: Eckhart über heilige Frauen

Eckhart hat nicht nur zu, sondern auch über Frauen gepredigt. Dietmar Mieth hat Eckharts Predigten über heilige Frauen aus der Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit interpretiert. Es sind dies Predigt 22 über die geistige

Gottesgeburt in Maria, der Mutter Jesu, und in jedem Menschen, Predigt 55 über die furchtlose Liebe Maria Magdalenas, Predigt 2 über „die Jungfrau, die ein Weib war“, Predigt 86 über Martha und Maria von Bethanien sowie Predigt 32 über Elisabeth von Thüringen. Mieth arbeitet heraus, dass Eckhart Frauen nicht in den Grenzen der ihnen zugewiesenen Geschlechterrolle darstellt, sondern als exemplarische Menschen, vorbildlich für Frauen und Männer. Die „Jungfrau, die ein Weib war“ repräsentiert Freiheit und Fruchtbarkeit, eine doppelte Haltung, in der Männer wie Frauen empfänglich für Gott leben und Gott zur Welt bringen sollen. So macht Eckhart deutlich, dass die Männlichkeit bzw. Weiblichkeit eines Menschen weder die Beziehung zum Göttlichen noch das Menschsein entscheidend prägt. Und zugleich bietet er gerade den Frauen unter seinen Zuhörern eine seltene Möglichkeit, sich in der durchgängigen Herabsetzung, der sie ausgesetzt sind, als vollwertige Menschen angesprochen zu sehen.

5. Das Weibliche als Symbol. Eckhart über Weibliches und Männliches

Nun gibt es aber auch einen gegenläufigen Befund in Eckharts Werken, auf den Grace M. Jantzen aufmerksam gemacht hat. Ich fasse im Folgenden ihre Ergebnisse zusammen.

Es fällt auf, dass er die spirituellen und intellektuellen Fähigkeiten von Frauen in keiner Weise gering schätzt. Die Idee einer Heiligkeit, die nur dem männlichen Klerus oder nur Ordensleuten offen stehe, vertritt Eckhart nirgendwo in seinen Werken. Dennoch hält Jantzen es für übertrieben, Eckhart einen „Feministen des XIII. Jahrhunderts“ zu nennen. An den wenigen Stellen, an denen Eckhart vom weiblichen Menschsein spricht, greift er die frauenfeindliche Anthropologie der Kirchenväter auf und bekräftigt die gewohnte Linie, die vom Körper der Frau über das schuldhaftige Begehren zur Erbsünde führt, und die sich später in der Zeit des Hexenwahns so verheerend für die Frauen ausgewirkt hat.

Wie sind diese Aussagen Eckharts zu gewichten? Jantzen weist darauf hin, dass man den Gedanken, um den es Eckhart jeweils geht, verstehen kann ohne den Bezug zur damals üblichen Geschlechtermetaphorik. Dieser Bezug ist bei Eckhart nicht begründend, sondern rein illustrierend.

Jantzen hat eine andere Stelle bei Eckhart übersehen, an der er aus einer

frauenfreundlichen Auslegungstradition schöpft. Sie steht in Predigt 6, in der es um Gerechtigkeit geht und lautet: „Als Gott den Menschen machte, da machte er die Frau aus des Mannes Seite, damit sie ihm gleich sei. Er machte sie nicht aus dem Kopf noch aus den Füßen, auf dass sie weder unter noch über ihm wäre, sondern dass sie gleich wäre. Genau so soll die gerechte Seele gleich bei Gott sein, weder darunter noch darüber.“ Auch, und dies ist über Jantzen hinaus ebenfalls zu ergänzen, tritt Eckhart nicht für eine Beibehaltung gesellschaftlicher und kirchlicher Unterordnung realer Frauen ein, wie es Thomas von Aquin getan hatte. Eine Intention, Frauen herabzusetzen, werden wir Eckhart deshalb kaum unterstellen können. Heute, nach der Erklärung der Menschenrechte und der feministischen Ideologiekritik, ist eine unbewusst reproduzierte Diskriminierung von Frauen weit weniger verzeihlich als zur Zeit Eckharts.

6. Als Frau Eckhart lesen

Ich möchte hier nicht über Frauen allgemein sprechen, dazu bedürfte es repräsentativer Befragungen, sondern nur von mir ausgehen. Ich bin eine Frau und lese, bedenke und vermittele seit 35 Jahren die Texte Meister Eckharts.

Ob das biologische Geschlecht Einfluss hat auf die Weise, wie Texte uns ansprechen, weiß ich nicht. Ganz sicher spielen Erfahrungen mit hinein, die wir in unserer gesellschaftlichen Geschlechtsrolle machen.

- Im Laufe meines Studiums der katholischen Theologie wurde mir immer deutlicher, wie umfassend Frauen von einer gleichberechtigten Teilhabe in der katholischen Kirche ausgeschlossen sind. 1973 lernte ich Eckharttexte kennen im philosophiehistorischen Hauptseminar von Kurt Flasch. Mir gefiel die Intention Eckharts, die Schrift und den christlichen Glauben mit philosophischen Argumenten auszuliegen. Seine Auslegungen hatten nicht die Festigung klerikaler Macht im Blick. Sie arbeiteten die Bedeutung der Schriftworte für den einzelnen Menschen heraus, für jeden Menschen, unabhängig von Geschlecht und kirchlichem Status. Eckhart bezeugt und begründet Einsichten, er bevormundet nicht. Als befreiend empfand ich, welche Macht er dem Denken zuschreibt: die Dinge in dem zu bestimmen, was sie sind („Das Gott ist, davon bin ich die Ursache“).

Das kann Frauen und andere Marginalisierte ermutigen, sich über die Verhältnisse, die sie unterdrücken, zu erheben, indem sie fremde Zuweisungen, Definitionen, Argumente zurückweisen und durch ihre eigene Sicht ersetzen.

- Ich bin eine Frau, die Metaphern liebt. Als „Gegengift“ gegen die schlechende Verseuchung durch eine vorstellungsarme, terminologisch starre Sprache in der von Männern dominierten Theologie und Philosophie brauchte und brauche ich poetische Texte. Bei Eckhart fand ich eine bildhafte Sprache, der ich nachspüren kann und die mir zu denken gibt, statt mein Denken auf einen dogmatischen Nenner zu bringen.
- Ich bin eine freiheitsliebende Frau, die gerne ihren eigenen Weg sucht. Eckhart richtet sich an Menschen, die in Sinnfragen nicht die Sicherheit im allgemein Geglauten suchen, sondern die immer wieder von einer anderen Perspektive aus neu nachdenken wollen. Ich fühle mich angesprochen durch Eckharts These, dass ich durch meine eigene geistige Tätigkeit unablässig aus Gott geboren werde.
- Ich bin eine Frau, die Menschen am liebsten auf Augenhöhe begegnet. Bei Eckhart fand ich die Aufforderung, mich nach der allgemeinen Menschennatur zu verstehen und alle Menschen gleich zu achten – ein anti-hierarchischer, herrschaftskritischer Impuls. In Eckharts Denken ist die Gerechtigkeit von zentraler Bedeutung („Wäre Gott nicht gerecht, ich würde nicht eine Bohne auf ihn achten“). Das entspricht auch meiner Einschätzung. Eine Kirche, eine Gesellschaft, die Frauen lobt, ihnen aber keine gleichen Rechte wie Männern gewährt, ist heuchlerisch.
- Schon als Mädchen hat mich das ausschließlich männliche Gottesbild, das die Kirche vertrat, gestört, ja, wütend gemacht. Ich fand für mich neue Bilder und freute mich Jahrzehnte später, dass ich mit meiner Entfremdungserfahrung und meinem kreativen Widerstand dagegen nicht allein war. Die offizielle kirchliche Rede von Gott bleibt bis heute abgeschottet gegen die feministische Kritik, aber in den Texten Eckharts fand ich Unterstützung für eine angemessene Sprache. So schreibt Eckhart im Johanneskommentar wie nebenbei: „Im Göttlichen sind Männlich und Weiblich, Gleich und Ungleich, Vater und Mutter dasselbe.“ In seinen deutschen Werken macht er Ernst mit dieser religionsphilosophischen Einsicht und verwendet durchweg die paradoxe Wortverbindung „der Vater gebiert“, wo er im Lateinischen von einer geschlechtsneutralen *generatio* sprechen würde. Eckharts Rede von Geburt statt von Zeugung hat mit dazu beigetragen, dass ich Lust hatte, mich jahrelang mit seinen Texten zu beschäftigen.

Kurz, ich entdeckte in Eckhart eine verwandte Seele. Auf dieser Grundlage danke ich gerne weiter.

In den letzten Jahren tritt meine Schwester Marguerite Porete für mich immer mehr aus dem Schatten des großen, privilegierten Bruders Eckhart. Welche Einsichten und welche Worte Eckhart ihrem Buch und ihrem tapferen Lebensweg verdankt, wird noch genauer zu untersuchen sein. Marguerite hat eigene, mich tief bewegende Bilder gefunden, sowohl für die Einheit, in der wir leben, als auch für die personale Differenz, die unser Lieben nährt.

Ja, Meister Eckhart hatte und hat mit Frauen zu tun. Vielleicht konnte ich Sie anregen, ein wenig darüber nachzudenken, was er mit Ihnen zu tun hat. □

Wo auch immer. Überlegungen zur Ortlosigkeit bei Meister Eckhart

Burkhard Hasebrink

I.

Mein Vortrag über urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart hatte die Frage nach der Zielgruppe der deutschen Predigten zum Ausgangspunkt. Lange Zeit verortete man die Predigten Eckharts hauptsächlich im Rahmen dominikanischer Frauenseelsorge. Der italienische Eckhart-Forscher Loris Sturlese hat in einem fulminanten Beitrag auf der Straßburger Eckhart-Tagung im Jahre 2005 darauf aufmerksam gemacht, dass positive Belege dafür fehlten, dass Eckhart nach dem zweiten Pariser Magisterium von Straßburg aus in großem Umfang für die Frauenseelsorge zuständig war. In den Fokus rückt damit ein mögliches städtisches Predigtpublikum in der Predigerkirche des Konvents. Mein Beitrag zielte darauf zu zeigen, dass allerdings auch für einen solchen Kontext kaum schlagende Indizien namhaft gemacht werden können. Im Gegenteil: Wenn in den deutschen Predigten von „liuten“ die Rede ist, dann bezieht sich dieser Begriff offenbar nur in der deutlichen Minderzahl auf ein anwesendes, vom Prediger unmittelbar angesprochenes Predigtpublikum. Die Predigten zielen mit dem Begriff der „liute“ vielfach in eine ganz andere Richtung, die bislang in der Eckhartforschung nicht systematisch erforscht wurde. Denn die Verwendung des Begriffs „liute“ verweist eher auf einen Rezipienten, wie ihn die Predigten entwerfen, so dass ich vorschlagen möchte, von einem „impliziten Adressaten“ der Predigten zu sprechen. Ich greife damit das Konzept des „impliziten Lesers“ auf, wie er in der Literaturwissenschaft (und auch in der Linguistik) seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts diskutiert wird. Natürlich ist auch dieses Konzept, das besonders in der Erzählforschung zum Einsatz gekommen ist, weiter zu differenzieren, denn ein Text nimmt den „impliziten Adressaten“ jeweils auf ganz unterschiedliche Weise in den Blick. Auch muss von Predigt zu Predigt die jeweilige Textstrategie genau untersucht werden, wie es demnächst in einem entsprechenden Forschungsprojekt geschehen soll. Auf der Münchener Tagung ging es mir jedoch entscheidend darum, die Frage nach den historischen Rezipienten der Predigten Eckharts grundsätzlich von der Frage nach dem impliziten Adressaten, wie er im Text inszeniert wird, abzugrenzen.

II.

Dieser Unterscheidung liegt aber nicht nur eine methodische Neuausrichtung zugrunde. Die Frage nach der Bedeutung des Ortes der deutschen Predigt sehe ich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Denken Eckharts selbst. Er bezeichnete Abgeschiedenheit als zentrales Thema seiner Predigten. Bereits in den frühen „Erfurter Reden“, den „Reden der Unterweisung“ hatte Eckhart (möglicherweise in der Tradition Senecas) die Ortlosigkeit dieser Abgeschiedenheit betont. Das heißt nicht, dass Eckhart alle Orte für gleich gehalten hätte. Die Kirche ist gemäß den „Erfurter Reden“ ein edlerer Ort als die Straße. Aber entscheidend ist, dass der Mensch an allen Orten, in der Kirche wie auf der Straße (das scheint mir



Prof. Dr. Burkhard Hasebrink, Professor für Ältere deutsche Literatur und Sprache an der Universität Freiburg im Breisgau

der Inbegriff eines urbanen Kontextes zu sein) die gleiche geistige Ausrichtung der Abgeschiedenheit besitzt. Die Frage nach dem Wo der Predigt lässt sich von dieser Ortlosigkeit nicht trennen. Natürlich soll damit nicht geleugnet werden, dass Eckhart an konkreten Orten gepredigt hat. Das Argument zielt tiefer:

III.

Die Hypothese des geplanten Forschungsprojektes richtet sich darauf, dass Eckhart seine Predigten nur vereinzelt auf einen bestimmten Ort ausgerichtet. Die Universalität seiner Anthropologie erzwingt förmlich eine Abstraktion der Argumentation, die nicht auf ein konkretes Zielpublikum oder auf einen bestimmten Ort eingeschränkt werden kann. Der implizite Adressat,

zumindest legen das erste Textanalysen nahe, steht vielmehr quer zu unterschiedlichen sozialen Gruppen. Die Predigten richten sich vielmehr an solche „Leute“, das sei hier hypothetisch formuliert, die sich zwar in intensiver Weise um Gott bemühen, gerade aber in dieser Intensität in die Irre zu gehen drohen, weil sie Gott nicht in sich selbst suchen, sondern in ihrer Suche nur eine Bestätigung ihrer eigenen Wünsche vollziehen.

Wie wir wissen, ist Eckhart zu seiner Zeit nicht der einzige, der die Frage nach der „Göttlichkeit“ des Menschen diskutiert. Insofern gewinnen seine Predigten den Charakter einer Abgrenzung, ja einer dezidiert philosophisch untermauerten Standortbestimmung: Die Gottesgeburt vollzieht sich in jedem Augenblick in einem jeden Menschen, sofern er innerlich wahrhaft gelassen, arm und abgeschieden ist. In dieser Einheit ist der geistige Grund der Seele gänzlich göttlicher Natur – diese Wahrheit in sich zu erkennen und diese Erkenntnis nicht als äußeres Wissen zu behandeln, sondern derart in dieser Erkenntnis zu stehen, dass man nicht einmal mehr um sie weiß, darauf zielen die Predigten Eckharts. Das Publikum mag diesem hohen Anspruch genügt haben, den die Predigten an ihren impliziten Adressaten stellen. Aber es gibt keine Anhaltspunkte dafür, dass Eckhart seine Predigtweise geändert hätte, wenn unübersehbar das Gegenteil der Fall gewesen wäre. Deshalb macht es Sinn, dass er, wie es in einer Predigt heißt, selbst einem Opferstock gepredigt hätte – eine Zielgruppendidaxe ist nicht das Ziel dieser Predigten. Sie umkreisen in immer neuen Ansätzen den Menschen, insofern er in seinem innersten, geistigen Grund göttlich ist, und sie lassen im Vollzug der Rede nicht selten jenen überzeitlichen Augenblick zur Geltung kommen, in der sich die Sohnesgeburt in der Seele des abgeschiedenen Menschen unablässig vollzieht – wo auch immer. □



Ein weiteres Detail aus dem Fresko „Die Verdammten“. Kunsthistoriker vertreten die Ansicht, dass sich Michelangelo für sein weltberühmtes Fresko in

der Sixtinischen Kapelle diese Szenen, die Luca Signorelli gemalt hatte, zum Vorbild nahm.

Presse

Meister Eckhart

Die Tagespost

16. März 2010 – In Eckharts Denken sei das Freiheitsmotiv zentral, betonte Dietmar Mieth, Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft im abschließenden Tagungsvortrag in der Katholischen Akademie. Im Mittelalter bedeutete Freiheit, ohne Eigenschaft zu sein, ohne Herrschaft und ohne Besitz. Trat man Ende des 13. Jahrhunderts in einen Orden ein, gelobte man Keuschheit, Armut und „ohne Eigenschaft“. (...) Gottes Wesen sei Freiheit, so Mieth, erfahrbar in der Sprechaktbeobachtung. In der Sprache solle die Möglichkeit geschaffen werden, dass das Wort Gottes entstehe. Hier gehe es um einen Bezug zum Prolog des Johannesevangeliums: „Im Anfang war das Wort“. Die Offenbarung, das Wort und die Sprache stünden in einem engen Zusammenhang, es ginge um die Möglichkeit der Durchlässigkeit. Die Durchlässigkeit führe sodann in diejenige Gelassenheit, welche als Augenblick quer zur Zeit verlaufe. Stelle die Sprache die zeitliche Kontinuität dar, so dringe der Augenblick quer zur Zeit in diese Kontinuität ein und führe zu Selbstentäußerung in Selbstachtung. *Monika Gatt*

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger: Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Layout: Josef Breuer, Augsburg
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion: Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08, 80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2, 85283 Wolnzach.

zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 25,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 903 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

Zitat, Plagiat, Rezyklat – Meister Eckharts „Vater unser“

Markus Vinzent

I.

Fakten, Bilder und Legenden nach 750 Jahren – welches von diesen dreien ist eindrücklicher? Legenden schaffen Bilder, es gibt auch Bilder, die Legenden erzeugten, doch Fakten? Mein verstorbener Cambridger Kollege Keith Hopkins, ehemaliger Professor für Römische Geschichte, dessen erfolgreichstes Werk ein Reiseführer Hong-Kongs war, vertrat die Ansicht, dass Fakten Verzerrungen für historische Abhandlungen seien. Auch wenn ich diese Ansicht nicht teile, erscheinen mir Fakten tatsächlich das schwächste der drei Glieder im Titel unserer Tagung zu sein. Welchen Wert hat Faktenmaterial, es sei denn es wird genutzt, zitiert, kopiert oder neugestaltet? Wohl deshalb kommt trotz der gegenwärtigen Neuen Moderne unserer Zunft als Historiker, die sich mit Originalen und Faktischem beschäftigen will, eine Beweislast zu, überhaupt etwas Sinnvolles zu tun. *Facta bruta*, so die geläufige Meinung, sind positivistische Fiktion, mehr Wunschtraum, Bilder und Legenden, als das, was sie vorzugeben scheinen, nämlich simple Fakten zu sein. Auch die Editions-geschichte zu Eckhart hat uns gelehrt, dass es dem Begriff des „Originals“ nicht sehr verschieden ergeht. War uns der Autor im Gefolge von Michel Foucault abhandeln gekommen, so scheint uns auch das Autorenexemplar verschwunden zu sein. Original, das lehrt jeder Blick in ein Stemma, ist prozesshaft, die griechischen Kürzel für erschlossene Quellen stehen nicht für Fundamente, sondern für Bausteine, sind nicht statisch, schon gar nicht punktuell. Worin unterscheidet sich das Original dann noch vom Bild, von der Legende? Und wie stellt sich die Frage dar mit Blick auf einen erschlossenen Text, der fast ausschließlich Zitat ist? Ist er nicht Plagiat, oder „quasi-Plagiat“, ein Ruf, die bereits Eckharts Antrittsvorlesung von Paris, der *Collatio in libros Sententiarum*, angeheftet wurde, wohingegen Loris Sturlese auf deren „unvergleichbar(en)“ Ton hinweist? Eckharts Umgang mit literarischen Quellen in seinem *Tractatus super Oratione Dominica* fordert die Frage jedoch geradezu heraus. Kann etwas original heißen, das weithin Quellenzitat ist? Mit Blick auf unseren Eckharttext wurde die Frage negativ beantwortet. In meinem folgenden Versuch möchte ich eine dritte Definition statt der Alternative „Original – Plagiat“ vorschlagen, nämlich der des Rezyklats.

II.

Der Herausgeber des *Tractatus* in der kritischen Edition der Lateinischen Werke Eckharts, Erich Seeberg, hat mit seiner Charakterisierung der Schrift geradezu das Ende der Textrezeption heraufbeschworen, nachdem er das Bild vom vernachlässigten, unoriginalen „Jugendschriften“ geschaffen hatte. In seiner Einleitung notiert er: „Es scheint nicht zweifelhaft zu sein, dass die kleine Vaterunser-Erklärung nicht viel – freilich auch nicht gar nichts – für die Eigenart Eckharts bedeutet.“ Die negative Bewertung stützte sich darauf, dass Eckhart lediglich eine Exzerptensammlung vorgelegen habe. Seebergs



Prof. Dr. Markus Vinzent, Professor an der School of Philosophy, Theology and Religion, University of Birmingham

Urteil: „Ist es für den ersten Blick des harmlosen Auges schon überraschend, dass Meister Eckhart seine Auslegung vornehmlich mit Hilfe von Zitaten aus Kirchenvätern gibt, so ist es bald dem Nachdenklichen noch erstaunlicher, dass Eckhart diese seine Zitate ganz oder sicher im wesentlichen aus der berühmten Evangelienauslegung des Thomas von Aquino, der *Catena aurea*, gepflückt hat.“ Nun hätte Eckharts Plündern von Kirchenväterzitaten wenigstens noch die Neugier gerade eines Patristikers wecken können, doch schon diese wurde bereits im Entstehen von Seeberg gleich wieder gedämpft: „Gewiss nicht einmal die Art des Zitierens ist nach dem Gesagten originell; und auch aus der Auswahl der benutzten Kirchenväter lässt sich kaum etwas für Eckharts Vorlieben erschließen, was nicht deutlicher anderswo sichtbar würde. Auf den ersten Blick kann man nur sagen, dass Meister Eckhart hier in den Bahnen seines großen Ordensbruders, des Thomas von Aquino, geht; so wenig er das meines Erachtens oft in anderen seiner Schriften tut.“ In der Tat hat Seeberg die Forschung seither davor bewahrt, sich dieser mediokren Schrift anzunehmen und sich stattdessen auf solche Werke zu verlegen, die deutlicher Eckharts Eigenart sichtbar machen. Diese Bemerkung bringt uns zurück zur Frage: was ist nun aber „originell“, was sind „Eckharts Vorlieben“?

Unser Thema, Legenden, Bilder, Fakten, reizt natürlich dazu, Bilder zu prüfen und sich mit Seebergs „erstem Blick“ nicht zufrieden zu geben.

Die folgenden Ausführungen sind denn auch Früchte, zugegebenermaßen geerntet nach mehr als einem zweiten oder dritten Blick, Ergebnisse meiner Übersetzungs- und Kommentarbeit an diesem Traktat für die angegangene Ausgabe von „Eckharts Works in English“, geplant als Reihe von Übersetzungen und Kommentaren für die Publikation bei Peeters, Leuven, an denen ein Team in Großbritannien arbeitet – ab September am Kings College London, dessen Ruf auf den Chair of the History

of Theology ich kürzlich angenommen habe.

III.

Nichts als Zitate?

Eine sorgfältige Durchsicht des Textes ergibt, dass Seeberg richtig gesehen hat, zumindest in mehrerer Hinsicht – Eckhart bestreitet in der Tat seine Erklärung des Vater-unser fast ausschließlich mit Zitaten. Und er hat sie, wie Seeberg angegeben hat, weitgehend der Kirchenväter-Catene des Thomas zu den Evangelien, die Eckhart als *Glossa* anführt, gefunden. Bevor ich darauf eingehe, was Eckhart seiner Quelle entnommen hat und wie er mit seinen „Zitaten“ umgegangen ist, halte ich es für ebenso bedeutend, zur Interpretation dieses Textes auch darauf einzugehen, über welche Teile Eckhart in seiner Quelle bewusst hinweggelesen hat, ohne sie zu integrieren. Erst die Lektüre und der Vergleich zwischen Gewähltem und Verschmähtem kann einen Eindruck vermitteln, unter welcher Perspektive das letztlich Aufgenommene von Eckhart gesucht wurde.

Eckhart greift erkennbarerweise auf keine anderen älteren Vater-unser-Erklärungen zurück als auf diejenigen, die Thomas für seine *Catena aurea* exzerpiert hatte.

Welche Quellnutzungsmuster lassen sich entnehmen: Eckhart folgt ganz den vorgegebenen Zitaten und auch weitgehend der Reihenfolge der *Catena aurea*, allerdings wohl nicht zuvörderst bedingt durch die Autorität des Thomas, sondern bedingt durch die kommentarartige angelegte *Catena*, in der die Zitate dem Textfortschritt des Vater-unser entsprechen. Nur mit Rückgriff auf die Schrift erweitert Eckhart das durch Thomas vorgegebene Autorenbouquet. Lektüre und Auswahl aus diesem Zitatenschatz sind allerdings keinesfalls eklektisch, sondern erscheinen schon auf den ersten, äußeren Blick streng systematisch gelenkt zu sein. Nicht nur die Inhalte der Texte, sondern auch die mit den Inhalten verbundenen Autoritäten der Autoren spielen bei der Auswahl eine Rolle, weshalb Eckhart bei den beiden Kirchenvätern Augustinus und Cyprian auch seinen Widerspruch anmeldet und deren ihm widersprechend erscheinenden Aussagen nicht kommentiert übergeht. Er muss wohl damit gerechnet haben, dass die Hörer oder Leser seines Traktats Zugang zu Thomas *Catena aurea* gehabt hatten und seine eigene Interpretation mit derjenigen dieser Tradition vergleichen konnten.

Folgende weiteren Beobachtungen lassen sich bei einem vertieften Blick anschließen:

- 1) Eckhart nimmt der Vorlage ihren moralisierenden Ton.
- 2) Eckhart schärft und steigert die Aussage der Vorlage.
- 3) Eckhart kann im Gegenteil auch Aussagen der Vorlage entschärfen.
- 4) Eckhart widerspricht explizit seiner Vorlage.
- 5) Eckhart ergänzt seine Vorlage durch Hinzuziehung von Schriftzitaten.

IV.

„auch nicht gar nichts“ – Eckharts Kunst des Rezyklats

Als Beispiel wähle ich Eckharts gesamten Abschnitt zum Vers „Der Du bist im Himmel“.

Dieser Paragraf ist in mehrerer Hinsicht aufschlussreich. Außer den Zitateinleitungen besteht er vollständig aus Zitaten. Aus der Seebergischen Perspektive hat er folglich an Inhalt „gar nichts“, was man nicht besser anderswo finden würde. Doch lesen wir zunächst

einmal – und ich kommentiere sogleich zwischen den Zitaten:

„Der Du bist im Himmel. Merke zuerst, dass Chrysostomus sagt: ‚Wir sollen uns schämen, uns irdischen Dingen hinzugeben, da wir doch wissen, dass wir einen Vater im Himmel haben!‘“

1) Im ersten Schritt setzt Eckhart beim Zitat aus Pseudo-Chrysostomus mit dem Text des Vater-unser ein – das „Du bist im Himmel“ wird im Zitat mit dem „Vater im Himmel“ aufgegriffen. Eine Spannung wird erzeugt zwischen unserem Wissen um diesen einen Vater im Himmel und der menschlichen Unterwerfung unter irdische Dinge.

2) Als nächstes greift Eckhart mit einem Cassianzitat, erweitert durch Ps 119,5, insbesondere den ersten Teil des Pseudo-Chrysostomus auf, der vom „sich schämen“ bezüglich der „irdischen Dinge“ handelte: „Zweitens aus der ersten Rede des Abtes Isaak (zitiert bei Cassian): ‚dass wir das gegenwärtige Leben, das wir auf Erden verbringen, voller Abscheu meiden sollen, da es uns ja weit von unserem Vater trennt‘; wie der Psalm sagt: ‚weh mir, denn mein Wohnen hienieden währt schon so lange‘ (Ps 119,5). Unsere Scham, den irdischen Dingen hingegeben zu sein, wird zu einer Abscheu, mir der wir das gegenwärtige Leben auf Erden meiden sollen, da es weit von unserem Vater trennt und schon so lange währt.“

3) Im nächsten Schritt interpretiert Eckhart den Himmel, in dem der Vater wohnt, als das Land, auf das wir hinstreben sollen: „Drittens aus demselben Verfasser, dass wir voller Sehnsucht nach jenem Lande eilen sollen, in dem wir, wie wir bekennen, einen Vater haben; nach den Worten des Psalms: ‚An den Flüssen Babylons‘ usw. (Ps 136,1).“ Auch wenn Eckhart den Psalmvers nur andeutet, so wussten die Hörer doch, dass er einen Exilpsalm angestimmt hatte, bei der das Sitzen an den Flüssen Babylons als Wohnen in einem fremden Land bezeichnet wurde, doch gleichzeitig von der Erinnerung an Zion gesungen wird. Diese Erinnerung an Zion korrespondiert mit der „Sehnsucht nach jenem Land“, von dem Cassian durch den Mund des Abtes Isaaks spricht.

4) Eckhart führt weiter aus, „dass wir nichts zulassen sollen, wodurch wir eines Erbes und Adels von solcher Würde beraubt würden.“ Worin besteht das Erbe und der Adel solcher Würde nach Eckhart? Aus dem vorangegangenen Schritt ist unmissverständlich geworden, dass Eckhart von dem Land spricht, aus dem der Mensch vertrieben wurde, jedoch nur äußerlich, von dem er sich aber die Erinnerung bewahrt und dessen Sehnsucht in ihm weiter lebt. Eckhart baut die Spannung auf zwischen äußerem Exil und innerer Heimat, einer Heimat, wie er sich hier ausdrückt, die noch gar nicht verloren ist. Im Gegenteil wir sollen nichts zulassen, wodurch wir diesen Erbes und Adels von solcher Würde beraubt werden könnten. Wir sind also noch im Besitz derselben, den wir in unserm Innern haben.

5) „Das ist gesagt, auf dass wir Himmel oder besser ‚Himmel der Himmel‘ seien (1 Kön 8,27), wenn wir wollen, dass Gott als Vater in uns ist.“

In diesem Abschnitt führt Eckhart das Zitat aus 1 Könige ein: „Kann Gott wirklich auf Erden sein? Nicht einmal der Himmel, der Himmel der Himmel, kann Dich umschließen“ (1 Kön 8,27). Was dem Himmel nicht möglich ist, und auch der Erde als Erde nicht eignet, ist dem Himmel der Himmel nach Eckhart gegeben, nämlich dass Gott im menschlichen Inneren wohnt, womit das gewahrte Erbe, der Adel und die Würde beschreiben ist.

In fünf Zitatschritten ist es Eckhart folglich gelungen, das „der Du bist im

Himmel“ als ein „der Du bist im Himmel der Himmel“, nämlich im menschlichen Inneren, auszulegen und damit den Kern seiner dreifachen Anthropologie zu treffen, wie er sie in seiner Schrift *Vom edlen Menschen* entwickelt hatte, in der er unterscheidet zwischen dem Mensch in seinem Äußeren, Inneren und dem Adel des Innersten. Eckharts Theologie ist theologische Anthropologie und anthropologische Theologie.

Dass Eckhart im fünften Schritt tatsächlich zu einem Höhepunkt in der Argumentation gelangt ist, lässt sich auch formal daran erkennen, dass er mit „Hoc dictum“ zu Beginn seines fünften Schrittes erkennbarerweise eine persönliche Schlussfolgerung zieht und erstmals ausschließlich die Schrift zitiert. Die darauf folgenden Schritte sechs bis neun dienen lediglich noch der Explikation der anthropologischen Wende, auf die Eckhart in den ersten fünf Schritten hingearbeitet hat:

6) Eckhart fährt fort mit Chrysostomus: „Chrysostomus sagt in einer Predigt: ‚Wenn er spricht *im Himmel*, so sagt er das nicht, um Gott dort einzuschließen, sondern um den Beter von der Erde fortzuziehen und ihn an höhere Sphären zu ketten.“

Mit Chrysostomus entwickelt Eckhart seine Anthropologie fort, nicht ohne weitere Parallelen zu *Vom edlen Menschen*. Die Voraussetzung, dass Gott *im Himmel*, und das bedeutet nach dem gerade Gewonnenen, im Inneren des Menschen, wohnt, hat nicht zur Folge, dass es um einen ontologischen Besitz geht, um einen Adel und eine Würde, die es als kostbares Gut einzuschließen gilt. Für Eckhart ist es eine Kraft, die wegführt von der Erde, was nun natürlich heißt, weg von dem äußeren Menschen, und ihn festmacht an höheren Sphären, was jetzt das Innerste des Menschen meint. Ohne die Abgeschiedenheit begrifflich zu thematisieren, ist es doch dieses Thema, das Eckhart hier umschreibt.

7) Im nächsten Schritt wird die theologische Anthropologie explizit: „Siebentens sagt Augustin in der Schrift *Über die Bergpredigt: Im Himmel*, d.h. in den Heiligen und Gerechten“, denn „geistlich ist ‚der Abstand‘ ‚zwischen Gerechten und Sündern‘, ebenso groß wie körperlich der zwischen Himmel und Erde“. Die Differenz zwischen Gerechten und Sündern ist nicht vordergründig moralisierend, sondern ruft Eckharts Aussage aus *Predigt 6* in Erinnerung: „Wer auch immer den Unterschied zwischen ‚Gerechtigkeit‘ und ‚gerecht‘ versteht, der versteht alles, was ich sage.“ Mit *im Himmel* ist ausgedrückt, was „in den Heiligen und Gerechten“ ist, oder, wie Eckhart es in Schritt fünf sagte: „wenn wir wollen, dass *Gott als Vater in uns* ist.“ Der Gerechte ist gerecht, weil Gott als Vater in ihm ist, weil Gott nicht nur im Himmel ist, sondern im Himmel der Himmel, nämlich im Innern des Menschen residiert, oder, wie es Eckhart im Johanneskommentar ausdrückt, der Gerechte „ist identisch mit Gott, dem Vater“ insofern er „die ungewordene Gerechtigkeit selbst ist.“ Den Gedanken des Abstandes zwischen Himmel und Erde verbindet unsere Auslegung nicht nur mit *Predigt 6*, sondern auch mit *Predigt 48*, in der Eckhart auf den körperlichen Abstand zwischen Himmel und Erde zu sprechen kommt und diese Idee auf Moses Maimonides und seinen *Führer der Unwissenden* zurückführt. Mehr noch, der Text bringt uns auch erneut zurück zur *Predigt Vom edlen Menschen* und zu einem der Leitmotive im *Buch der Tröstung*, wie es Herma Piesch nannte, das „Sich-einander-Ansehen“ des Weisen und der Weisheit, des Wahren und der Wahrheit, des Gerechten und der Gerechtigkeit, des Guten und der Gutheit (9,4f.), des Sohnes

und des Vaters (10,12-14). Während in *Vom edlen Menschen* das Augustinuzitat nur ganz sachlich und unpersönlich von einem „Streben nach dem Göttlichen, nach dem höchsten unveränderlichen Gesetz“ des nun „auf die Schritte der Vernunft Gestützten“ spricht, personalisiert Eckhart in der Vater-unser-Erklärung die Zukehrung des Geistes zu seiner herrlicheren Natur, dem himmlischen Leib oder dem innersten Inneren.

8) Von diesem Sich-Zukehren spricht der nächste Schritt: „Achtens Augustinus ebendort (in der Schrift *Über die Bergpredigt*): ‚*Im Himmel* sagt er, damit der Geist gemahnt wird, sich einer herrlicheren Natur, nämlich Gott, zuzuwenden, wenn sein erdhafter Leib einem erhabeneren Leib, nämlich dem himmlischen Leib, zugekehrt wird.“ Eckhart spricht damit zweierlei aus, zum einen, dass die Zukehrung zum himmlischen Leib in des Geistes eigener, herrlicheren Natur, die Gott ist, erfolgt, dass *im Himmel*, wie in den Schritten eins bis fünf entwickelt, tatsächlich die Geist-Gott Identität meint, zum zweiten, dass wie auf Stufe drei der sechs Stufen in *Vom edlen Menschen* es Gottes Aktivität ist, die das Zukehren bewirkt. Während der Geist ermahnt wird, sich seiner herrlicheren Natur, nämlich Gott, zuzuwenden, wird sein erdhafter Leib dem himmlischen zugekehrt, nämlich von und durch Gott.

9) Die abschließende, neunte Überlegung, klingt auf den ersten Blick wie ein Zugeständnis an diejenigen, die nicht abstrakt denken können: „Neuntens“, schreibt Eckhart: „Es ziemt sich, dass in aller Sinn, der Kleinen wie der Großen, richtig über Gott gedacht wird; und daher ist die Vorstellung derer, die noch nichts Unkörperliches von Gott denken können, erträglicher, wenn sie glauben, dass Gott eher im Himmel als auf Erden ist.“ Eine aufmerksame Lektüre dieser etwas komplexen Aussage erweist sich als Überleitung zum folgenden Kommentar über das „Dein Reich komme“ und „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“. Eckhart kritisiert nicht diejenigen, die nicht abstrakt denken können, sondern gerade umgekehrt, diejenigen, die das *im Himmel* oder auch Gott in uns nur abstrakt verstehen wollen, nämlich die „noch nichts Unkörperliches von Gott denken können“. Für solche Theologen, meint Eckhart, ist die Vorstellung „erträglicher, wenn sie glauben, dass Gott eher im Himmel als auf Erden ist“, doch gerade darum geht es Eckhart in den verbleibenden Abschnitten des Vater-unser, dass nämlich der Mensch wie Paulus nach *Röm 9,3* wünscht, zum Fluch gemacht zu werden, gar von Christus getrennt zu werden, damit Gotteswille nicht nur *im Himmel*, d.h. in unserem Inneren, sondern „auch von allen Menschen auf Erden erfüllt wird.“ Mit dieser Theologie der *vita activa* stehen wir bereits mitten in Eckharts *Predigten 2* und *86*, über die Dietmar Mieth vor längerer Zeit, und jüngstens Volker Leppin ausführlich gehandelt haben.

V.

Kurz einige Gedanken zum Abschluss: Eckhart arbeitet in seiner „Vater-unser“ Erläuterung mit dem Zitatmaterial aus Thomas' *Catena aurea* und den zusätzlichen Texten aus der Schrift, aus Cassian und Augustinus nicht in einer Weise, die man auf die Kategorien Entnahme, Zitat, Andeutung oder Plagiat verteilen könnte. Stattdessen verwendet er Texte wie Sprachmaterial, wobei die dirigierende Grammatik Eckhart's eigene Theologie ist, eine Vorgehensweise, die ich mit dem Begriff Rezyklart bezeichnen möchte. Wie in der Ökologie alles als großer Zyklus von Prozessen begriffen wird, in welchem



Foto: akg-images

Ein Ausschnitt aus Luca Signorellis „Die Verdammten auf dem Weg in die Hölle“. Man sieht einen Gehörnten, wie er einen der Verdammten quält.

erstmal nichts verloren, zum zweiten aber auch nichts reproduziert wird, sondern Materialien kreativ neu gestaltet werden, so verwendet Eckhart Zitate zur Schaffung eines Rezyklats, zu etwas essentiell Neuem, das materiell alt ist, ohne jedoch das Essentielle, das in diesem Material vorhanden war, nicht mit aufzunehmen. Gerade wo er von solch Essentiellem in seinem eigenen Rezyklart abgeht, meldet Eckhart ausdrücklich den Widerspruch an und zeigt damit, wie sehr sein Notizbuch für nächtliche Ideen mehr ist als aphoristische Schriftstellerei: Sein Zugriff auf die *Katene* als Sammlung und auf den in ihr enthaltenen vorgefundenen Schatz an patristischen Autoren folgt einem klaren und systematischen Blick. Darüber hinaus versteht es Eckhart, fast ohne ei-

gene kommentierende Zusätze die Texte dieser Autoren zu einem neuen bruchlos kohärenten Textur zu gestalten, greift die intentionalen Momente der vorliegenden Materialien auf, korrigiert sie mitunter explizit, nimmt eigene Gewichtungen vor, vor allem aber führt er eine neue Referentialität zwischen diesen Texten ein, die es ihm erlaubt, eigenständig die Tradition wiederzuverwenden. Seebergs Urteil, „dass die kleine Vaterunser-Erklärung nicht viel – freilich auch nicht gar nichts – für die Eigenart Eckharts bedeutet“, möchte ich umformulieren: Die Vater-unser-Erläuterung zeigt Eckharts souveränen und kreativen Umgang, fast ohne äußere Zutat aus Quellen etwas heraus fließen zu lassen, was der Natur von Quellen entspricht. □

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

Montag, 4. Oktober 2010
Die Sorge der Religionen um den (weiblichen) Menschen

Philosophische Woche
6. bis 9. Oktober 2010
Leben und Überleben. Die Hoffnung auf ewiges Leben vor dem Anspruch der Vernunft

Vortrag
Donnerstag, 7. Oktober 2010
Vollendung statt Wiederkehr. Christlicher Auferstehungsglaube wider Reinkarnation

Abendveranstaltung
Montag, 11. Oktober 2010
Heidnischer und christlicher Fundamentalismus in der römischen Kaiserzeit

Junge Akademie
14. bis 17. Oktober
Go East! Städtereise nach Leipzig

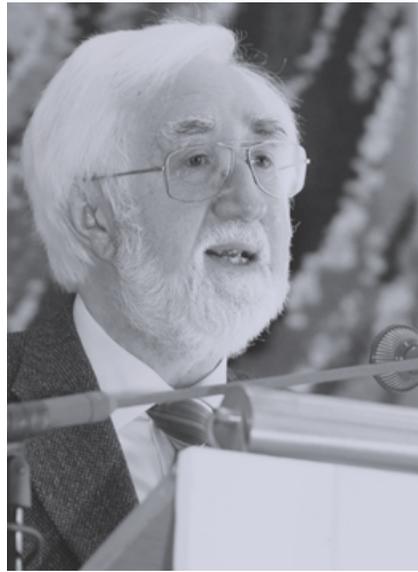
Eckhart der Lehrer und Prediger

Georg Steer

1960, vor 50 Jahren, ehrte die Dominikanerprovinz „Teutonia“ Meister Eckhart mit einer Festschrift zum „700. Geburtstag“. Sie gab ihr den Titel „Meister Eckhart der Prediger“. Mein Beitrag knüpft an diese Titelgebung an, gibt ihr aber einige neue Akzente. Schon das Programm der Münchener Tagung („Meister Eckhart im Original“) verlangt es, dies zu tun. Vor 50 Jahren glaubte noch die Mehrzahl der Eckhartforscher, die deutschen Predigten Eckharts seien uns nur in Hörernachschriften erhalten geblieben. Heute glauben wir sicher zu wissen und sicher nachweisen zu können, dass Eckhart seine Predigten und Traktate selbst aufs Pergament gebracht hat, eigenhändig oder durch Diktat mit Hilfe von Schreibern. Den originalen Texten Eckharts dürfen wir uns näher fühlen, wenn wir annehmen, Eckhart habe alle seine Schriften in irgendeiner Form autorisiert. In den erhaltenen Abschriften sind wir den originalen, authentischen Texten Eckharts wesentlich näher als in den angenommenen unauthentischen Hörermitschriften. Doch zwischen Eckharts Originalen und den in den Handschriften erhaltenen Eckharttexten liegt ein tiefer Graben. Eckharts Originale hat es gegeben, aber heute gibt es sie nicht mehr. Keine Schrift Eckharts ist uns in einem Autograph erhalten, weder bei den deutschen Predigten – das Nürnberger Fragment N21 überliefert unvollständig die Predigt 99, geschrieben wohl noch zu Lebzeiten Eckharts – (Abb. 1), bezeugt in etwa 300 fragmentarischen Eckharthandschriften, noch bei den lateinischen Schriften, bezeugt in lediglich 14 Handschriften.

I.

Der Vergleich zwischen den lateinischen und deutschen Predigten Eckharts ist aufschlussreich. Die Bezeugung der lateinischen Predigten ist äußerst schmal. Nur in Unikaten sind sie erhalten. Drei versprengte *Sermones* (*Sermones super Ecclesiastici c. 24,23-31*, *Sermo die b. Augustini Parisius habitus*, *Sermo Paschalis a. 1294 Parisius habitus*) stehen zeitlich voran. Das prominenteste Unikat allerdings sind dann die *Sermones* im Codex 21 des St. Nikolaus-Hospitals in Kues (Sigle C). Nikolaus von Kues (ca. 1401-11.8.1464), der Kardinal, hat ihn im Jahre 1441 von einem anonymen Kleriker schreiben lassen, nach einer bislang unbekanntem Vorlage, einer anonymen *Sermones*-Sammlung, von der Cusanus wusste, dass sie Eckhart verfasst hat. Die *Sermones*-Sammlung C umfasst zum einen *Sermones* und zum anderen *Collationes*. Letztere gehören nicht Eckhart an. Die Predigtsammlung C ist in derselben Anordnung geschrieben, wie sie in der Vor-Vorlage von C stand. Diese gehörte wohl der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts an. Ihr liegen letztlich Eckharts eigene Entwurfhefte, sog. *quaterni*, zugrunde. Bemerkenswert an C ist dreierlei: 1. Die Sammlung hat keine Überschrift, sie nennt keinen Autor und fängt unvermittelt mit einer Predigt zum Fest der Dreifaltigkeit über die Epistel 2 Cor. 13,11 nach dem Dominikaner-Messbuch an. 2. In ihr findet sich eine Textverdoppelung im Umfang eines *quaternus*. Josef Koch unterscheidet sie von-



Prof. Dr. Georg Steer, Herausgeber der Deutschen Werke Meister Eckharts im Rahmen der Forschungsstelle für geistliche Literatur des Mittelalters an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt

einander durch die Siglen C1 und C2. Die Verdoppelung mag entstanden sein, „als die *Sermones* aus den Heften in einen Codex übertragen wurden“ (LW IV, S. XX). Der Vergleich von C1 und C2 legt brutal die Unzuverlässigkeit des Schreibers offen: „Solange Eckhart sich in einfachen Gedankengängen bewegt, reicht das Verständnis des Schreibers aus; sobald sie aber schwieriger werden, erlahmt mit dem mangelnden Verständnis auch der Eifer, die Vorlage getreu wiederzugeben“ (LW IV, S. XXI). 3. Nikolaus von Kues hat den kopierten Text der C-Handschrift ganz gelesen, hat ihn korrigiert und Randbemerkungen hinzugefügt, jedoch – und das ist auffällig – die *Collationes* unkorrigiert gelassen, weil er ihre Unechtheit erkannt hatte. Nur einen Bruchteil der Fehler hat Nikolaus korrigiert, was Josef Koch veranlasst zu bemerken: „meine eigene Beurteilung der Konjekturen des Cusanus [ist] von Bewunderung ziemlich weit entfernt“ (LW IV, S. XXII). Kochs philologische Leistung war: Er hat das Original der lateinischen *Sermones* rekonstruiert. Doch es bleiben Fragen. War es Meister Eckhart selbst, der die meist skizzenhaften *Sermones* der *quaterni* zusammentragen ließ, der die *Collationes* hinzufügte, der bewusst auf eine Überschrift für seine Sammlung verzichtete? Wenn wir beobachten müssen, dass die Texte Eckharts im Spätmittelalter fast durchwegs in die Anonymität abgedrängt und zur Tarnung in Fremdtex te eingemischt wurden, müssen wir vermuten, dass dies bei der Erstellung der lateinischen *Sermones*-Sammlung ebenfalls so war. Das ist zunächst nur die Vermutung. Diese lässt sich konkretisieren: Eckhart ist verurteilt, er ist bereits tot, gestorben am 28. 1. 1328, seine hinterlassenen Manuskripte wurden vermutlich in Köln von den Anhängern Eckharts gesammelt und unverdächtig, ohne Autornennung und zusammen mit einem nicht-eckhartschen Text, den *Collationes*, in einem Codex aufbewahrt. Es bleibt die Frage zu beantworten: Wenn Eckhart selbst der Arrangeur seines *opus sermonum* war, warum sollte sich

Eckhart gescheut haben, das Visier herunter zu lassen und sich zu seinen lateinischen Predigten zu bekennen? Bei den deutschen Predigten, aus denen von den Kölner Anklägern Sätze gezogen wurden, hat er sich ja auch zu seinen Veröffentlichungen bekannt und hat sich der Verteidigung seiner Thesen in einem Prozess gestellt. Wenn zudem Eckharts *Sermones*-Skizzen noch in einem unfertigen Zustand waren, sie also noch nach Werkstatt rochen, ist es unwahrscheinlich, dass er sie veröffentlicht hat, und dass er sie in diesem embryonalen Zustand veröffentlichen wollte. Von einer echten Originalität der *Sermones* kann also keine Rede sein. Ihre Originalität ist eine textkritisch hergestellte.

II.

Auf festem Boden unbezweifelbarer Originalität scheint der Textkritiker bei der *Responsio* Eckharts, („Verteidigungsschrift“, früher auch „Rechtfertigungsschrift“), zu stehen. Doch leider kann er auch sie nicht im Original lesen. Das Autograph ist verloren. Verloren gegangen ist auch das originale Mittelhochdeutsch der Exzerpte, die Hermann von Summo und Wilhelm von Nidecke aus den Predigten Eckharts gezogen und 1326 ins Lateinische übersetzt haben. Wiederum ist es ein anonymen Schreiber, der „um 1350“ eine Abschrift der *Responsio* fertigt (Abb. 2). Der Weg von dieser Abschrift

Auf festem Boden unbezweifelbarer Originalität scheint der Textkritiker bei der Responsio Eckharts zu stehen. Doch leider kann er auch sie nicht im Original lesen.

zurück zu Eckharts Original ist freilich kürzer als der der *Sermones*. Jakob von Soest O.P. hat zwischen 1400 und 1420 den Faszikel, der Eckharts Schrift enthielt, zusammen mit neun anderen zu einer einzigen Handschrift (Soest, Wissenschaftliche Stadtbibliothek Cod. 33)

zusammenbinden lassen. Zweimal bereits wurde Eckharts „Verteidigungsschrift“ herausgegeben, von August Daniels (1926) und von Gabriel Théry (1926/27). Beide Herausgeber waren sich sicher, im Soester Faszikel eine unmittlere Abschrift der „amtlichen Protokollaufnahme der Gerichtsverhandlung vom 26. September 1326“ (Sturlese, LW V, S. 265) vor sich zu haben. Aber dem ist nicht so. Die Kölner Protokolle sind verloren gegangen. Das Soester Faszikel enthält einen Text, der zum Zwecke seiner Abschrift „direkt aus der Zelle Eckharts ... gekommen ist“ (LW V, S. 271), kann Loris Sturlese nachweisen. Diffizilste Untersuchungen der ganzen Handschrift, der Schreiberhände, der Textschichten und der unmittelbaren historischen Zusammenhänge haben ihn zu dieser Einsicht geführt. Wie aber konnte Sturlese so zielgerade in Eckharts „Zelle“ des Kölner Dominikanerklosters vordringen? Die Soester Abschrift verrät sich durch einen Schreibfehler. Dem Schreiber der Vorlage des Soester Faszikels ist ein Homoioteleuton-Fehler unterlaufen. Er übersieht ein Textstück von 6 Zeilen. Seine Augen sind bei dem Wort *perfectio* drei Zeilen darunter zum nämlichen Wort *perfectio* hinabgeglitten. Der Gerichtsschreiber muss diese seine Textauslassung gleich bemerkt haben, denn er fügt diesen zunächst ausgelassenen Textteil am Rande hinzu, allerdings in dem Glauben, es handle sich um einen eigenen *articulus*. Diese offizielle Abschrift des Gerichtsschreibers hat man Eckhart zur Stellungnahme zugeleitet. Anhand dieser gerichtlichen Vorlage hat Eckhart seinen Verteidigungstext *Responsio* vorbereitet und hat ihn dann am 26. September 1326 „wortwörtlich protokollieren lassen“ (LW V, S. 262). Die erste Liste enthielt 49 *articuli* (*praedicti articuli, cum sint quadraginta novem* [„Responsio“ n. 78, LW V, S. 276,9f.]), die zweite 59. Die „Verteidigungsschrift“ Eckharts unterscheidet sich von der Abschrift der *Sermones*-Abschrift dadurch, dass sich in ihr Eckhart ausdrücklich und namentlich zu seiner Schrift bekennt: „Ich, besagter Bruder Eckhart aus dem Predigerorden antworte darauf“ (*Ego frater Eckardus ordinis Praedicatorum praefatus respondeo* [„Responsio“ n. 76, LW V, S. 275,10]).

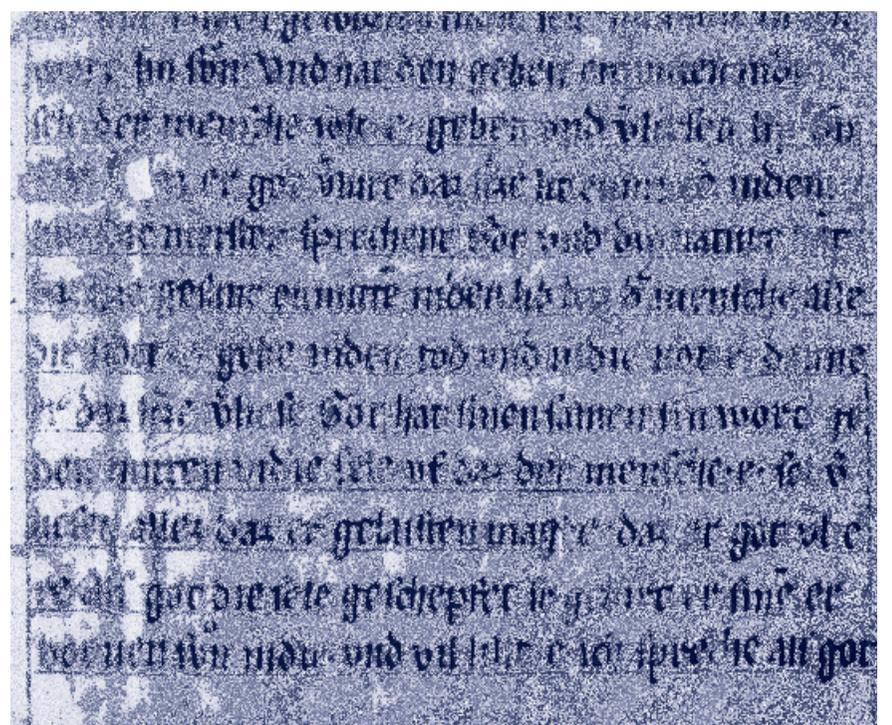


Abb. 1: Das Nürnberger Fragment N21 überliefert unvollständig die Predigt 99. Es ist eines der ältesten Zeugnisse einer deutschen Predigt Eckharts.

Diese hier vorgestellten historischen Vorgänge um die Entstehung der ‚Verteidigungsschrift‘ Eckharts in Köln zum Gerichtstag am 26.9.1326 lassen Eckhart in einem neuen Licht erscheinen. Eckhart verhält sich juristisch sehr exakt. Er hält die Form ein. Er entspricht dem Wunsche, zu dem vorgelegten Schriftsatz Stellung zu nehmen. Er nimmt sogar zu dem neu kreierte *articulus* 49 Stellung, obwohl er weiß, dieser ist nicht ursprünglich von ihm hinzugesetzt. Diese Achtsamkeit auf Originalität und Richtigkeit seiner Aussagen wird auch in seiner Stellungnahme zu Satz 51 des zweiten Rotulus sichtbar. Darin schreibt er: „Es ist zu sagen, dass ich in dieser Predigt, die mir schon vor langem einmal vorgehalten wurde, vieles gefunden habe, was ich niemals gesagt habe. Auch ist vieles darin ohne Verstand geschrieben, dunkel, wirr und gleichsam schlaftrunken; deswegen wies ich es ganz und gar von mir“. Sein lateinischer Text lautet: *Solutio. Dicendum quod in sermone illo, iam dudum mihi oblatum, multa inveni quae numquam dixi. Multa etiam ibidem scripta sunt absque intellectu, obscura et confusa et quasi somnia; propter quod illa penitus reprobavi* („Responsio“ n. 122, LW V, S. 347,3–5). Die Übersetzung, die Otto Karrer und Herma Piesch 1927, S. 129 geben, ist irreführend. Eckhart sagt nicht „Auch ist viel Sinnloses ... darin“, bezogen auf *sermo*, sondern er sagt: „viele darin ist ohne Verstand geschrieben“ (*multa ... scripta sunt absque intellectu*).

III.

Ein Zeugnis höchster Originalität ist die Bulle *In agro dominico* vom 29.3.1329. Papst Johannes XXII. verurteilt in ihr 28 Sätze aus Eckharts Werken, darunter 17 als häretisch. Leider ist auch das Original der *Constitutio In agro dominico* nicht erhalten, wohl aber eine „beglaubigte Abschrift des Originals“ (LW V, S. 596). Diese wird aufbewahrt im Archivio segreto vaticano in Rom. Vollkommen aber ist auch die vatikanische Abschrift nicht. Sie weist zwei dicke Fehler auf: Es müsste heißen 23 *prius* und nicht *primo* sowie 78 *ponit in numerum* und nicht *ponit in unum*. Nun lässt sich eine eigenartige Beobachtung machen: Ein neuzeitlicher Textkritiker entdeckt im Text der Bulle Fehler, die bisher noch niemand entdeckt hat. Dieser Textkritiker ist Josef Koch. Er sagt: Der Text des Originals ist falsch. Es darf nicht *obnubilantia* heißen, es muss *obnubilans* heißen (Abb. 3); außerdem muss der Nebensatz *que*

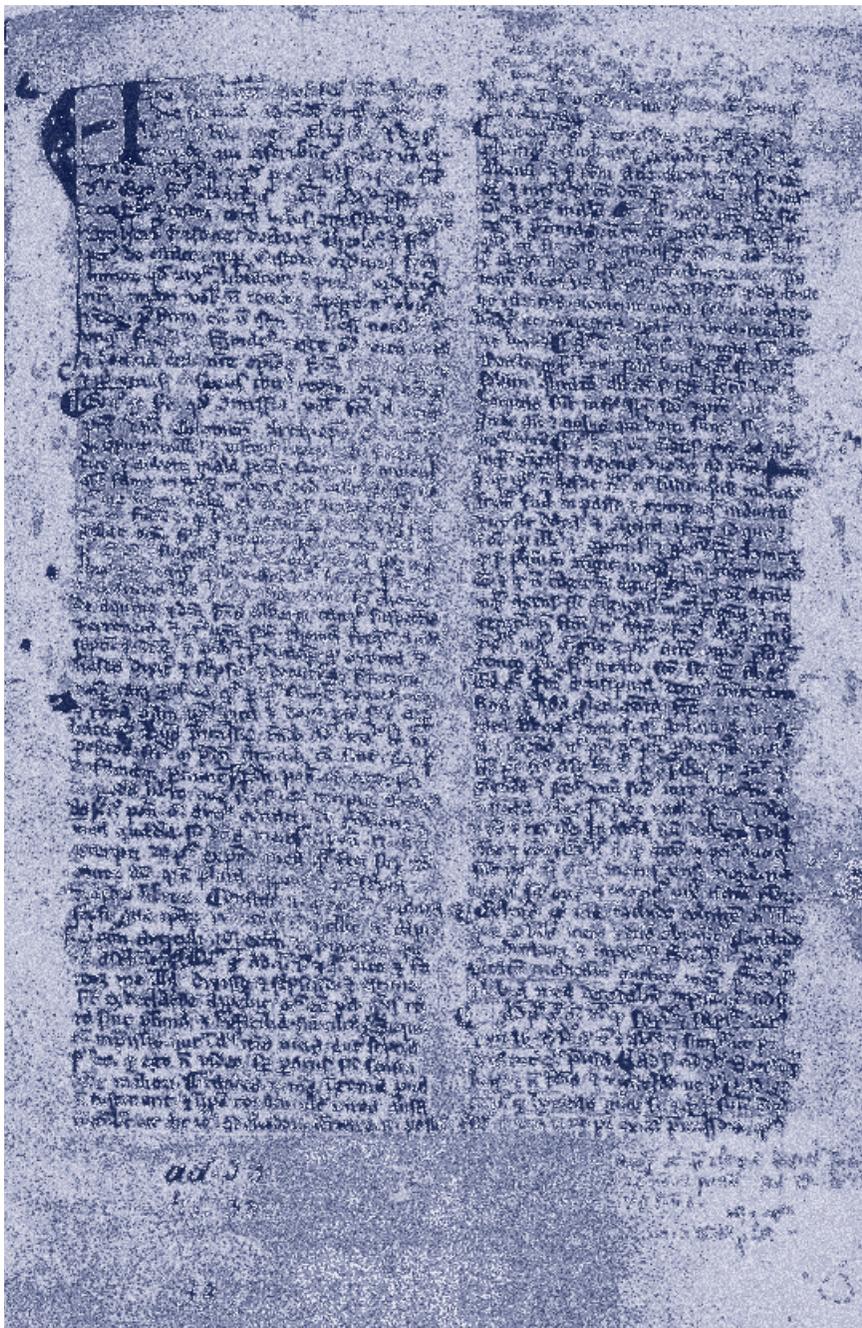


Abb. 2: Die *Responsio* (Verteidigungsschrift) Eckharts ist von einem anonymen Schreiber um 1350 geschrieben. Das Dokument liegt in der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Soest, Cod. 33.

etiam redegit in scriptis auf jene Predigten bezogen werden, die Eckhart *coram vulgo simplici* hielt. Da Koch mit unumstößlicher Sicherheit zu wissen glaubt, dass Eckhart in seinem ganzen Leben

nur eine einzige deutsche Predigt geschrieben hat, die Predigt „Vom edlen Menschen“, kann folglich der Text der Bulle nicht stimmen: „Gewiss steht nicht da“, räumt Koch ein, „*quas etiam redegit ...*“, man muss aber nach dem Zusammenhang diesen Satz auch auf die Predigten vor dem einfachen Volk beziehen, und in diesem Sinn ist er falsch. Denn die einzige deutsche Predigt, die er niedergeschrieben hat, war für die Königin Agnes von Ungarn bestimmt“ (Kritische Studien, 1960, S. 42f.).

IV.

Wie ist die *Constitutio In agro dominico* vom 29.3.1329 richtig zu deuten? Ihr originales Verständnis zu erkennen wird durch die Aussagen der Bulle nicht eben erleichtert. Warnt sie doch unmissverständlich, dass gegen alle, die es wagen sollten, die 17 Artikel hartnäckig zu verteidigen oder ihnen beipflichten wollten, als gegen Häretiker vorgegangen werden sollte. Auch dass gegen diejenigen, die die elf Artikel nach ihrem Wortlaut verteidigen oder ihnen beipflichten, als gegen der Häresie Verdächtige vorgegangen werden würde. Angesichts dieser Drohung haben alle, die sich Eckhart in der Folgezeit näherten, die Köpfe eingezogen, mit Ausnahme des Kardinals Nikolaus von Kues. Dieser scheint den Schlüssel gefunden

zu haben, mit dem die Türe zum originalen Verständnis der Bulle aufgeschlossen werden kann: Nikolaus von Kues gibt sich als kompetenter Deuter Eckharts aus, weil er nicht nur den Text der Bulle, sondern auch die Person Eckharts und seine Lehre besser und vollkommener kennt als jeder andere Gelehrte im 15. Jahrhundert. Der Heidelberger Theologe Johannes Wenck von Herrenberg (†1464) kannte von Eckhart nur, was er über ihn in den Anklagelisten gelesen hat. So versteht es Cusanus, Johannes Wenck mit seinem breiten Eckhart-Wissen mühelos beiseite zu schieben: „er (Cusanus) habe niemals gelesen, daß Eckharts Meinung nach das Geschöpf mit dem Schöpfer identisch sei“ („*Apologia doctae ignorantiae*“ h II Nr. 36, S. 25,7-9: *Aiebat tamen praeceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem*). Und erstaunlich auch: Nikolaus von Kues kannte Eckhart weit besser als die Eckhart-Gutachter der päpstlichen Kommission in Avignon. Er wusste folglich auch besser, wie man die Bulle zu verstehen habe. Er gibt eine dem originalen Text adäquate Deutung.

Die Bulle schreibt: die zweite Kategorie der Sätze sei „übelklingend, verwegen und der Häresie verdächtig“ (*male sonantes, temerarios, suspectos de heresi*; vgl. LW V, S. 600,101f.). Cusanus verkürzt und schreibt nur: *Sequentes articuli relictis sunt tamquam suspecti (de heresi) fehlt; Kues, Hospitalbibliothek Cod. 21, fol. 78^{va})*. Zweitens fällt auf: Die 17 Artikel der ersten Kategorie verurteilt nicht er (Cusanus), sondern Cusanus berichtet, wer sie verurteilt, nämlich Papst Johannes XXII.: *isti articuli sunt condemnati a papa*. Drittens vermerkt ein eigens in den Text der Bulle eingefügter Zusatz: *et revocati in fine vite per magistrum Heckardum*. Dieser Satz ist für Cusanus der eigentlich entscheidende zum Verständnis der ganzen Bulle. Viertens: Es darf nicht übersehen werden, dass in der Bulle steht, Eckhart habe die „angeführten sechsundzwanzig Artikel“ (*viginti sex articulos*) widerrufen. Nach Cusanus hat Eckhart nicht 26, sondern nur 17 Artikel widerrufen. Von besonderer Wichtigkeit ist fünftens, dass Cusanus den originalen Text der Bulle durch seine Abschrift bestätigt. Es heißt: „Wir haben gefunden, dass die ersten fünfzehn der erwähnten Artikel und auch die beiden letzten sowohl ihrem Wortlaut nach wie nach dem Zusammenhang ihrer Gedanken Irrtum oder das Mal der Häresie enthalten“: *ex suorum sono verborum quam ex suarum connexionione sententiarum errorem seu (nicht: et) labem heresis continere* (LW V, S. 599,99f.). Dem Höhepunkt aber strebt die ganze Deutung des Cusanus zu, dass der Papst als der Ersteller einer Widerrufs-Urkunde vorgestellt wird.

Für Cusanus entscheidend war nur das eine: Eckhart hat am Ende seines Lebens einen Widerruf ausgesprochen, aber auch mitgeteilt, was er widerrufen hat, in einer öffentlichen Zusammenkunft der Gläubigen in der Kölner Dominikanerkirche am 13. Februar 1327. Öffentlich und juristisch verbindlich erklärt Eckhart: „Ich, Magister Eckhart, Doktor der heiligen Theologie, erkläre, Gott zum Zeugen anrufend, vor allem dass ich jeglichen Irrtum des Glaubens und jede Abirrung im Lebenswandel immer, so viel es mir möglich war, verabscheut habe, da Irrtümer dieser Art meinem akademischen Status und Mönchsstand widerstritten hätten und noch widerstreiten. Aus diesem Grund widerufe ich, sofern sich in dieser Hinsicht etwas Irrtümliches in dem finden sollte, was ich geschrieben, gesprochen oder gepredigt hätte, privat oder öffentlich, wo und wann auch immer, unmittelbar oder mittelbar, sei es aus mangelnder



Professor Walter Senner, wie Meister Eckhart Dominikaner, griff auch als Diskussionsteilnehmer engagiert in die Fachgespräche ein.

Einsicht oder verkehrten Sinnes – widerrufe das an dieser Stelle öffentlich und vor Euch allen und jedem, der hier versammelt ist, weil ich dieses von nun an als nicht gesagt oder geschrieben betrachtet haben will, besonders aber auch, weil ich vernehme, dass man mich übel verstanden hat“ (Ruh, 1996, S. 253; LW V, S. 548,19-27). Mit dieser Erklärung hat Eckhart allen seinen Anklägern den Wind aus den Segeln genommen: Niemand kann ihn mehr der Häresie zeihen, deren Wesensmerkmal das hartnäckige Bestehen auf einer von der Kirche verurteilten Lehre ist. Eckhart hat juristisch überzeugend und seiner inneren Überzeugung nach von vorn herein jeglichem Irrtum im Glauben (*error in fide*) abgeschworen. Die Bulle hält als Faktum fest: Eckhart habe widerrufen und verworfen, „was in den Gemütern der Gläubigen einen häretischen oder irrtümlichen und dem wahren Glauben feindlichen Sinn erzeugen könnte – soweit es diesen Sinn betrifft (*quantum ad illum sensum*; LW V, S. 600,122f.“). Eckhart hat den *sensus haereticus* bezüglich dessen, was er gelehrt hat, verworfen, er hat nicht seine Lehre als solche widerrufen. Winfrid Trusen fasst zusammen: Eckhart „widerrief keineswegs die eigene Lehre, so wie er sie intendierte, sondern nur ihre missverständliche Deutung. Aber damit gab sich das päpstliche Gericht zufrieden“ (S. 232). Für Cusanus ist im 15. Jahrhundert die Frage der Häresie bezüglich Eckhart abgeschlossen. Eckharts Argument zur Abwehr des Häresieverdachts hat wohl nicht nur bei Nicolaus Cusanus gestochen: Man muss nämlich, wie dies Eckhart und Bonaventura tun, zwischen *error* und *haeresis* genau unterscheiden: *Errare enim possum, haereticus esse non possum. Nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem*. So steht es in der *Responsio* (LW V, S. 277,4f.).

V.

Die Bemühungen um eine Rehabilitierung Eckharts nehmen Gestalt an. Die Laiendominikanerin Ursula Fleming gründet die Eckhart-Society. 1980 hat eine vom Generalkapitel des Dominikanerordens eingesetzte „Meister Eckhart-Kommission“ unter der Ägide des Dominikaners Heinrich Stirnimann „einen Vorstoß zur Ehrenrettung des inzwischen weit über Europa hinaus zu Ansehen und Hochschätzung gelangten Denkers und Mystagogen“ unternommen. Diese stellte fest, dass eine „Rehabilitierung Eckharts im juristischen Sinne sich erübrige, da Eckhart ja nicht verurteilt wurde“. In Rom wird „eine die Rechtgläubigkeit Eckharts anerkennende und seine Verdienste als Lehrer und Prediger würdigende Geste“ erbeten. Zu dieser „würdigenden Geste“ kommt es durch den Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger. Ratzinger lässt festhalten, dass wir nach den Worten des Generaloberen Timothy Ratcliffe an den Präsidenten der Eckhart Society, Peter Talbot Wilcox, vom 15. 8. 1992, „vollkommen frei wären, davon zu sprechen, dass er (Eckhart) ein guter und orthodoxer Theologe sei“. Es sei nicht vonnöten, die Zensur Eckharts aufheben zu lassen, „da er niemals mit Namen verurteilt worden sei“. Die „Rehabilitierung“ Eckharts wurde erst im März 2010 in München bekannt (darüber: „Theologische Revue“ 2/2010, S. 91-100). Nachdem der Inquisitor gesprochen hat, gehört Eckhart wieder sich selbst, den Wissenschaftlern und all denen, die Eckhart verehren und seine Schriften „zu erbaulichen Zwecken lesen“ (Stirnimann, S. 279).

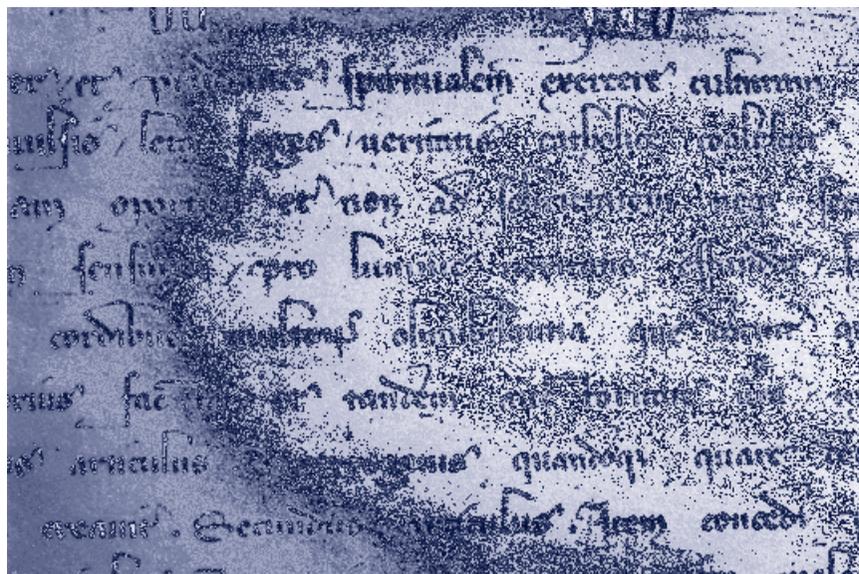


Abb. 3: Ein Ausschnitt aus der Bulle „In agro dominico“ von Papst Johannes XXII. aus dem Jahr 1329. Text und Abschrift sind nicht ohne Fehler.

VI.

Eckharts Kampf gegen die falschen Deutungen seiner Lehre und für die Anerkennung seiner Rechtgläubigkeit erweisen ihn als einen Dominikaner von höchster persönlicher Integrität. Eckhart lebt was er lehrt. Sein mutiger und letztlich auch siegreicher Kampf ist Verpflichtung für alle Eckhart-Wissenschaftler, die originalen Eckhart-Texte in den erhaltenen Schriften und Textzeugnissen zu suchen. War es schon bei den lateinischen *Sermones*, der *Responsio* und der Bulle schwer, die Authentizität zu sichern, so ist dies bei den deutschen Predigten noch schwerer. Heinrich Stirnimann hat recht, dass das Omen der Häresie Jahrhunderte auf den deutschen Texten lag und sie deswegen in den Untergrund gedrängt wurden. Ein bedrängtes Zeugnis für die Überlieferungssituation aller deutschen Predigten Eckharts ist der leicht auszumachende Block von 61 Predigten, die zwischen die Predigten Taulers hineingeschoben wurden, versehen glücklicherweise mit einem versteckt-verschämten Vorwort des Basler Kartäusers Georg Carpenta-



Diese Freunde der Mystik Meister Eckharts sind eigens aus Hamburg ange-reist.

rius: „Es folgen jetzt eine Reihe sehr feinsinniger, vortrefflicher und wertvoller Predigten, von sehr gelehrten und frommen Vätern und Lehrern geschrieben, aus denen Doktor (Johannes) Tauler die Grundzüge seiner Lehre genommen hat, insbesondere aus Meister Eckhart, den er bisweilen in seinen Predigten auch zitiert. Dieser war ein vortrefflicher und hochgelehrter Mann gewesen und in allen Feinheiten natürlicher und göttlicher Wissenschaft so hoch ausgewiesen, dass viele gelehrte Leute zu seiner Zeit ihn nicht richtig verstehen konnten, weshalb auch ein Teil seiner Lehre an manchen Stellen und Artikeln verworfen worden ist, und von einfältigen Menschen mit Vorsicht gelesen werden sollte“ (LE III, S. 62f.).

VII.

Überblickt man die lateinische und deutsche Eckhartüberlieferung zusammen, muss man feststellen, dass es in der lateinischen Überlieferung der 14 erhaltenen Abschriften mit insgesamt acht verschiedenen Schriften Eckharts die gleichen Textbewegungen und -verände-

runge gibt wie in der deutschen Überlieferung. Die Neuentdeckung der Londoner Handschrift Laud. misc. 222 des 14. Jahrhunderts durch Loris Sturlese deckt erstaunliche Entstehungsvorgänge auf: Die bisher bekannte Überlieferung mit den Handschriften E und CT, in der kritischen Ausgabe als „Ausgabe letzter Hand“ gedeutet, bietet „das Bild eines arg durcheinandergeratenen Textes, und die Hand eines fremden Redaktors ist unverkennbar“ (Ruh, S. 227). Neu und überraschend ist auch die Neugliederung der einzelnen Eckhart-Schriften, die ursprünglich ist. Der Vergleich mit der *Responsio* erschließt eine Textform, die bereits 1326 im Umlauf war.

VIII.

Die Texte Eckharts müssen mit höchster Behutsamkeit aus dem Trümmfeld der Überlieferung herausgelöst werden. Da auch die textkritische und überlieferungsgeschichtliche Methode nur zu gedeuteten Texten kommt, die als Editionstexte festgehalten werden, ist es wesentlich, sich darüber zu verständigen, was ein „Text“ ist und was ein „originaler Text“ ist. Zum „Original“ macht einen Text sein Autorbezug. Folglich: Der originale Text ist nicht zu gewinnen, wenn er in Absehung vom Autor des Textes gewonnen werden soll. Dessen Geist, dessen Intentionen, dessen inhaltliche Aussagen machen den Text aus. Wenn ein Inquisitor Eckhart

Heinrich Stirnimann hat recht, dass das Omen der Häresie Jahrhunderte auf den deutschen Texten lag und sie deswegen in den Untergrund gedrängt wurden.

verurteilt, muss er wissen, was Eckhart gesagt hat. Wenn er dies nicht weiß, kann er Eckhart gar nicht verurteilen, weil er ohne Kenntnis und Verständnis von Eckharts eigenen Texten wahre Sätze nicht von irrigen und häretischen Sätzen unterscheiden kann: *error seu haeresis*? Die Originalität eines Textes lässt sich ergründen, wenn an ihm drei Größen beachtet werden: 1. die Schrift, der Text selbst, auf Pergament oder Papier oder im Druck festgehalten, 2. der Sinn der Schrift, der *sensus litteralis* und 3. der *auctor litterae*. Eine gesicherte, nicht durch Deutung hergestellte Originalität kann eine Schrift Eckharts beanspruchen, wenn der Sinn (*sensus*), der ihr innewohnt, Eckhart unmittelbar zum Urheber hat, wenn der Sinn, der in ihr steckt, nicht nur Eckhart zum Urheber hat, sondern der *sensus litteralis* mit dem *auctor* identisch ist. Mit Recht sagt Alois Haas (2008), dass die Deutungsgewalt seiner Texte bei Eckhart liegt und nicht bei sich selbst privilegierenden Zensoren.

IX.

Jetzt erst, von dieser hohen Autorperspektive aus, lässt sich fragen: Welcher Art waren die Schriften, die Eckhart verfasst hat? Welche geben den Ton an? Es ist mit einem Blick zu erkennen: Das Übergewicht unter Eckharts Werken haben eindeutig die lateinischen Schriften. Es sind dies neben einigen *quaestiones*, vorab die Pariser *Quästionen*, und *lectiones* in der Hauptsache Kommentare zu biblischen Büchern (*Exodus*, *Sapientia*, *Genesis*, *Ecclesiasticus*, *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem* und dazu *Prologi*), seine Verteidigungsschrift

Responsio und seine über hundert *Sermones*. Diesen lateinischen Schriften stehen 140 bisher als echt gesicherte deutsche Predigten und zwei Traktate („Reden der Unterweisung“, „Buch der göttlichen Tröstung“ und „Vom edlen Menschen“ [= *Liber benedictus*]; die Echtheit der Schrift „Von abegeschiedenheit“ ist unsicher) gegenüber.

X.

Dem Gattungscharakter der lateinischen Schriften nach zu schließen muss Eckhart sich als Bibel-Exeget verstanden haben, als Magister der Theologie. Präzise gibt er an, was seine Absicht ist, nämlich „die Lehren des heiligen christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen auszulegen“ (In Ioh. n. 2, LW III, S. 4,4-6). Als Philosoph und Theologe legt er die Bibel aus. Einen Konflikt zwischen Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie, kennt er nicht. Die Quelle von beidem ist die eine göttliche Wahrheit. So gesehen „ist also dasselbe, was Moses, Christus und der Prophet lehren; es unterscheidet sich nur in der Art und Weise“ (In Ioh. n. 185, LW III, S. 155,5f.). Die Philosophie ist wichtig für die Schriftauslegung, sie ist unverzichtbar, aber sie ist nicht die Grundlage des Glaubens. Mit ihrer Hilfe jedoch ist es möglich, in die Tiefen der biblischen Wahrheiten einzudringen. Sein Wissenschaftsverständnis fordert von ihm den ganzen Einsatz: „Wie es ein Anzeichen von Anmaßung und Unbesonnenheit ist, nur glauben zu wollen, wenn man eingesehen hat, ebenso ist es ein Anzeichen von Trägheit und Nachlässigkeit, das, was man im Glauben annimmt, nicht mit Vernunftgründen und Gleichnissen (*similitudines*) erforschen zu wollen“ (In Ioh. n. 361, LW III, S. 307,1-4). Eckharts Schriftauslegung zielt auf die Wahrheit in den Heiligen Schriften. Ihren verborgenen Sinn will er heben: „Da also der vom Urheber einer Schrift beabsichtigte Sinn „auch der Wortsinn ist, Gott aber“, wie gesagt, „der Urheber der Heiligen Schrift ist“, so ist jeder wahre Sinn Wortsinn. Denn alles Wahre stammt ohne Zweifel von der Wahrheit, ist in ihr enthalten, fließt aus ihr und ist von ihr beabsichtigt“ (In Gen. II, prol. n. 2, LW I, S. 449,5-9). Die wissenschaftliche Schriftauslegung Eckharts ist nun allerdings sehr singular und nicht zu vergleichen mit moderner Exegese. An der biblischen Geschichte und an ihren historischen Verläufen ist Eckhart nicht im mindesten interessiert; im Gegenteil: er enthistorisiert und entkonkretisiert. Er verknüpft die Bibelstellen untereinander in einen inhaltlichen Kontext und entwirft ein System von Querverweisen. Der Verstehensgrundsatz seiner Exegese ist, alles aus der Sicht Gottes zu sehen. In den Kommentaren wie in den Predigten ist das gleiche Schriftauslegungsprinzip vorhanden. Dies ist leicht einzusehen, weil er nicht die biblischen Bücher an sich zur Grundlage seiner Auslegungen macht, sondern die Bibeltexte, die ihm in der Liturgie vorgegeben sind. Und doch kann Eckhart der Lehrer oder Magister nicht von Eckhart dem Prediger geschieden werden. Eckhart ist beides. Deshalb ist es auch unzutreffend, in Eckhart den Exegeten, Theologen, Philosophen und Magister als lateinisch schreibenden Scholastiker höher zu stellen als den deutsch schreibenden Prediger mit dem Hang zu einem intendierten Publikum: den Dominikanerinnen, Beginnen und Laien, für die er tätig geworden wäre. Eckhart schreibt auf Lateinisch und Deutsch sowohl für Kleriker wie für das „Volk“.

Loris Sturlese hat angeregt zu denken, Eckhart habe nach Straßburg eine

entscheidende Wende vollzogen. Er wolle nicht mehr wie bisher ein systematisches Werk seiner Lehren (*Opus tripartitum*) erarbeiten, sondern die Bibel für die Praxis auslegen. Heißt das jetzt: für Ordensleute und Laien vornehmlich? Kurt Ruh favorisiert die Ansicht: „Eckharts deutsches Predigtwerk steht zweifellos in der Mitte seines Schaffens. Er hat sich auch selbst mehr als Prediger denn als Professor und Gelehrter verstanden“ (1996, S. 324). Trotz kontroverser Ansichten muss man festhalten: Eckhart hat alle seine philosophischen und theologischen Impulse in den Dienst der Schriftauslegung gestellt, die ihm das Instrument der Predigt ist. Damit hat Eckhart eine neue Form der Predigt kreiert, die bibleexegetische Predigt.

XI.

Man darf gewiss in der liturgisch-biblisch konzentrierten Schriftauslegung eine besondere Leistung Eckharts sehen. Zu dieser aber gehört noch wesentlich Eckharts kühn anmutendes Autorbewusstsein. Als Autor und *auctor* seiner Schriften empfindet Eckhart nicht sich selbst, sondern Gott wird als der *auctor* und Urheber der Heiligen Schrift (*deus autem sit auctor sacrae scripturae* [In Gen. II, prol. n. 2, LW I, S. 449,6f.]), die Eckhart als Exeget auslegt, verstanden. Seine Schriftauslegung sucht unter der „Schale“ der Buchstäblichkeit den verborgenen Sinn (*sensus mysticus*) der Heiligen Schriften, ihren „Kern“: die Wahrheit, die Einheit der Wahrheit. Sie aufzuspüren ist ihm seine eigentliche Aufgabe und Arbeit: In der Bibel sei ein unerschöpflicher Reichtum an Wahrheiten verborgen. Mit Augustinus sagt er, dass am besten jener Mensch die Heilige Schrift verstehe, „der, allen Geistes entblößt, Sinn und Wahrheit der Schrift in ihr selbst, das heißt in dem Geist sucht, darin sie geschrieben und gesprochen ist: in Gottes Geist (BgT, DW V, S. 42,21-45,1; De doct. christ. 3,27,38, PL 34,80). Eckhart führt seinen Gedanken weiter: Die Wahrheit, die man in den Schriften sucht, ist die Wahrheit, das heißt das göttliche Wort selbst. Das *verbum Dei* aber versteht Eckhart als zweite göttliche Person. Der gesamte Sinn der Bibel ist ihm ein christologischer. Er sagt: „Wer den Kern der Schriften, Christus, die Wahrheit, die darin verborgen ist, nicht zu finden weiß, versteht meiner Meinung nach die Schriften nicht“ (In Gen. II n. 3, LW I, S. 453,5f.). Das bedeutet: Erst in und durch Christus lassen sich die in den *similitudines* (Geschichten, bildhafte Ausdrücke) der Schrift verborgenen Wahrheiten erkennen. Auf die zentrale Position, die Eckhart seiner Christologie einräumt, weist Bernard McGinn immer wieder hin: „Lässt man die Rolle außer Acht, die bei ihm Christus spielt, so kann man Eckharts Botschaft unmöglich verstehen“ (Die Mystik im Abendland, 2008, S. 270). Eckharts Gedanke drängt weiter: Wie kann er selbst dafür garantieren, dass er, Eckhart, als *auctor*, als Ausleger tatsächlich den „als wahrhaft göttlich eingeschätzten Sinn“ liefern kann? Dies kann er, weil er eine ganz besondere Beziehung zu Christus hat. War Prediger zu sein schon eine wesentliche Aufgabe des Ordens der Dominikaner, so sah Eckhart im Christus-Predigen seine persönliche Berufung. Er schreibt in Eccli. nn. 2-5: „So soll der Prediger des Wortes Gottes, das „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ ist (1 Kor. 1,24), nicht für sich sein oder leben, sondern für Christus (vgl. 2 Kor. 5,15), den er predigt“ (In Eccli. n. 4, LW III, S. 233,3f.). Drei wesentliche Charaktermerkmale sind es, die Eckhart als Prediger auszeichnen: „Reinheit des Lebens, Lauterkeit der Absicht,

Liebllichkeit des duftspendenden Rufes“ (*vitalis puritas, intentionis sinceritas, opinionis aut fama odoriferae suavitas*; In Eccli. n. 2, LW III, S. 231,11f.). Eckhart „spricht“ das in den biblischen Texten der Liturgie „gegenwärtige“ Wort der Wahrheit neu durch sich, in seiner Person, in seinem Leben, durch sein eigenes Leben. Das Wort wird in ihm neu „geboren“. Eckhart scheut sich, sich selbst einen Gerechten zu nennen. Nur indirekt können wir erschließen, in welchem Bezug er zur Gerechtigkeit steht:

Eckhart scheut sich, sich selbst einen Gerechten zu nennen. Nur indirekt können wir erschließen, in welchem Bezug er zur Gerechtigkeit steht.

„Die einzelnen Worte sind zu beachten, und sie belehren, wie ein Prediger und einer, der andere lehrt, beschaffen sein muss. Dennoch ist am Beispiel vom Gerechten dies zu bemerken: Wer gerecht ist, erwählt nicht die Gerechtigkeit und ruft sie zu sich, sondern umgekehrt: Sie erwählt ihn und ruft ihn zu sich“.

XII.

Auch wenn Eckhart Lehren und Predigen als Doppelaufgabe pflegt, so ist doch das Können des Wortes Gottes seine Lebenserfüllung, erkennbar darin, dass er über die Schriftauslegung und Lehre hinaus ein regelrechtes Predigtprogramm entwickelt hat, das er in der Predigt 53 vorstellt: „Wenn ich predige, dann rede ich immer von Abgeschiedenheit und dass der Mensch abgelöst werde von sich selbst und allen Dingen. Und zweitens, dass er wieder eingeformt werde in das einheitliche Gut, das Gott ist. Und drittens, dass er sich klar werde über die große Vornehmheit, die Gott in die Seele gelegt hat, damit durch sie der Mensch auf wunderbare Weise zu Gott komme. Viertens spreche ich von der Reinheit der Natur Gottes – welche Herrlichkeit zur göttlichen Natur gehört, das ist unsagbar. Gott ist ein Wort, ein unausgesprochenes Wort“ (Flasch, 2010, S. 58). In der Predigt 9 nennt Eckhart den Inhalt aller seiner Predigten: Gott ist „Wort“, der Mensch ist „Beiwort“: „Wie ein Morgenstern

mittel im Nebel. Ich richte mein Augenmerk nun auf das Wörtlein „quasi“, das heißt „gleichwie“; das nennen die Kinder in der Schule ein „Beiwort“. Dies ist es, auf das ich es in allen meinen Predigten abgesehen habe. Das Allereigentlichste, was man von Gott aussagen kann, das ist „Wort“ und „Wahrheit“. Gott nannte sich selbst ein „Wort“. Sankt Johannes sprach: „Im Anfang war das Wort“, und deutet damit zugleich an, dass man bei diesem Worte ein „Beiwort“ sein solle. ... Vor allen Sternen ist er der Sonne beständig gleich nahe; er kommt niemals ferner noch näher und zeigt damit an, dass ein Mensch, der hierzu kommen will, Gott allezeit nahe und gegenwärtig sein soll, so dass ihn nichts von Gott entfernen kann, weder Glück noch Unglück noch irgendeine Kreatur. ... Wer weiter nichts als die Kreatur erkennen würde, der brauchte an keine Predigt zu denken, denn jegliche Kreatur ist Gottes voll und ist ein Buch. Der Mensch, der dazu gelangen will ..., der muss sein wie ein Morgenstern: immerzu Gott gegenwärtig und immerzu bei ihm und gleich nahe und erhaben über alle irdischen Dinge und muss bei dem „Worte“ ein „Beiwort“ sein“ (DW I, S. 154,7-157,2).

XIII.

Der Prediger Eckhart richtet sein „Wort“ an alle Menschen, nicht nur an Dominikanerinnen, an Beginnen und an Laien, auch an Kleriker, an Magister, an Christen im Besonderen und auch an Nicht-Christen. Die Wahrheit geht alle an. „Könntet ihr“, sagt Eckhart, „mit meinem Herzen erkennen, so verstündet ihr wohl, was ich sage; denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst“ (Pr. 2, DW I, S. 41,5-7). In der Predigt 66 lädt Eckhart seine Zuhörer ein, jeder solle die göttliche Wahrheit in sich selber wahrnehmen: „Ich sage aber noch mehr – erschreckt nicht, denn diese Freude ist euch nahe und ist in euch –: Es ist keiner von euch so grobsinnig noch so klein an Fassungskraft noch so weit davon entfernt, dass er diese Freude nicht mit Freude und Erkenntnis so, wie sie wahrheitsgemäß ist, in sich finden könnte, noch ehe ihr heute aus dieser Kirche kommt, ja, noch ehe ich heute meine Predigt beendige; er kann es ebenso gewiss in sich finden, erleben und haben, wie Gott Gott ist und ich Mensch bin! Des seid gewiss, denn es ist wahr, und die Wahrheit sagt es selbst“ (DW III, S. 113,8-114,2).



Ein kritischer Blick in die Unterlagen: Die Tagungsteilnehmer waren mit großem Ernst und Interesse bei der Sache.

Es ist wichtig, die Texte Eckharts im Original zu kennen, auch wenn wir dieses Originals nur annähernd ansichtig werden können. Es ist noch wichtiger, den Schöpfer der Texte zu kennen: seine Originalität, seine Singularität, wie Nikolaus von Kues sagen würde, und seine Einzigartigkeit, die in der Benennung durch Johannes Meyer als *doctus et sanctus* aufblitzt. Ein besonderer Wert unter allen Schriften Eckharts kommt seiner „Verteidigungsschrift“ (*Responsio*) zu. In ihr überprüft Eckhart mit wissenschaftlichem Scharfsinn nochmals alle jene Aussagen, die ihm von den Kölner Anklägern zur Last gelegt werden. Er kündigt an und sagt: „ich erachte – wie aus meiner Darlegung hervorgehen wird –, dass alles darin wahr ist, obschon manches ungewohnt, schwierig und subtil ist“ (*et aestimo, sicut ex declaratione apparebit, omnia esse vera, quamvis rara sint plurima et subtilia*, „Responsio“ n. 79, LW V, S. 276,22f.).

Es zeigt sich bei der Untersuchung der Bulle, dass nicht ein originaler Text die entscheidende Größe ist, sondern der Interpret eines Originals. Koch bietet eine Deutung und auch Nikolaus von Kues bietet eine Deutung. Bei Koch ist die Deutung bestimmt durch einen Zweck, eine Absicht außerhalb des ursprünglichen Textes, Nikolaus von Kues hingegen gewinnt seine Deutung aus der Kenntnis des ganzen Werkes Eckharts und aus der Kenntnis des Autors Eckhart. Allein schon aus einer einzigen Randbemerkung in den *Sermones* ist dies zu erschließen: Eckhart sei einzigartig (*singularis*) in allen seinen Schriften, allein schon dadurch dass er aus der Änderung der Begriffe viel Dunkles erhellen könne (Mertens, S. 727). Cusanus hat sich in der *Apologia doctae ignorantiae* auch über die Methode des Deutens geäußert: Man solle von einem Autor alles lesen, man soll es genau lesen, und man solle divergierende Aussagen harmonisieren. Der Vergleich mit dem Text der Bulle und mit der Kölner Verlautbarung in der Dominikanerkirche am 13.2.1327 lässt unzweideutig erkennen: In der Dominikanerkirche gibt Eckhart, und das ist entscheidend, das bedingungslose Bekenntnis zur Wahrheit des Glaubens, ein Bekenntnis, das nicht als „taktische Maßnahme“ gewertet werden kann und das Eingeständnis, irren zu können. Eckhart bleibt so im ganzen Häresie- und Zensierungsverfahren integer. □

Dietmar Mieth

1. Sprache und Gnade. Gottes Freiheit als Gabe und Selbsthingabe

„Und got der ist aleine vr̄it und ungeschaffen und dar umbe ist er ir (der Seele) glich nach der vr̄iheit und niht nach der ungeschaffenheit, wan sie ist geschaffen.“ (Pr. 1, NL 16,31 f.).

„Die Gnade ist eine Art Übersprudeln der Zeugung des Sohnes und hat ihre Wurzel im innersten Herzen des Vaters“ (Sermo, NL 606,11 f.).

Für Eckhart sind Identität und Differenz gleich entscheidend. Er bevorzugt das „Zwei-Eine“. Es geht mir darum, den Urakt der Freiheit in Gott zu erfassen. Denn Gottes Sein ist Freiheit. Nach Theo Kobusch ist „Gott zum ersten Mal als vollkommene Freiheit gedacht“. Nach Andres Quéro-Sanchez ist Gott „die sich aus dem Nichts selbstsetzende Freiheit“.

Pr.1 (NL 14,36 f.) „Gott sucht das Seine nicht; in allen seinen Werken ist er ledig und frei und wirkt sie aus echter Liebe.“ Das auf uns kommende Sein Gottes ist seiner Hingabe nach Liebe, seiner lauterer Natur nach Freiheit. Denn „Gott“ ist zu uns korrelativ, insofern alle Geschöpfe, wenn sie sich als Geschöpfe, als geschaffen, begreifen, „Gott“ sagen, wenn sie nach ihrem Ursprung, nach ihrem Prinzip und Anfang fragen. „In Principio“ nach Joh 1,1 ist für Eckhart nicht „am“, sondern „im Anfang“, d.h. im Schöpfungsereignis ruht schon das Ereignis der Sohneszeugung und damit der Menschwerdung. Das alles kann bei Eckhart nur simultan, d.h. nicht in zeitlicher Reihenfolge gedacht werden. Tauler sagt zu den dabei entstehenden Missverständnissen: „Er sprach aus der Ewigkeit, und ihr versteht es nach der Zeit.“ Aber jedes Wort hat nicht nur seine Wirklichkeit im Sprecher, den es durch seinen Anspruch erst zum Sprecher macht, sondern auch in seiner Wirkung als Wort. Offenbare Wahrheit „unbedähtiu wâreheit“ (Pr.52, NL 562,26) ist also für Eckhart die Offenlegung des zugleich bei sich selbst bleibenden und sich hingebenden Seins. Hingabe ist Zeugung und Gezeugtwerden zugleich. Das ist Korrelation: Das Wort macht den Sprecher und bleibt in ihm; die Geburt macht zugleich Sohn und Vater/Mutter. Der Prozess stellt eine Schwebel her. Deshalb heißt es nach dem obigen Zitat über die Freiheit Gottes sogleich: „Ganz so der Mensch“. Aber eben nur in der Korrelation der Freiheit, nicht in der gleichen Ungeschaffenheit.

Der nicht in Korrelation stehende Gott ist die Gottheit in sich selbst, gleichsam von uns abgewandt, „unantwort“, nicht wortbar, nicht offenbar. Deshalb herrscht in dieser Dimension, soweit wir in der Lage sind, ihr „Dass“ als solches Abgewandtes wahrzunehmen, wenn auch eben deshalb als Nichts, als die Finsternis, als die Dunkelheit, als das Nichts, aus dem zugleich aus Freiheit das Nichten des Nichts, das nicht Gott ist, hervorgeht. Wenn unser Begehren bei dem uns zugewandten Gott nicht halt macht, steht es zwischen der Bitte „gottlos“ zu werden (Pr.52), um uns in eine Wüste der Gottheit zu begeben, oder von Gott korrelativ zu sprechen, was bedeutet, dass der Prozess (quer zur Zeit, simultan verstanden), das in ihm Wirkende und das dieses Wirken

scheint mir zwar einsichtig. Ich sehe aber, dass eine Differenz bleibt: Wir sind nicht die Erzeuger, sondern nur als Erzeugte, gleichsam, wie Eckhart selbst sagt, mit Christus adoptiert, und damit die aufgrund von Seinsgabe und Menschwerdungs-Hingabe möglichen nachträglichen Mitvollzieher des Uraktes der göttlichen, fundamentalen Gnade.

Hier stimme ich Andres Quéro-Sanchez und Niklaus Largier zu (Vgl. Das Sein als Freiheit, 185; Niklaus Largier, Zeit, Zeitlichkeit; Ewigkeit, 1989, 1698, Anm. 339). Denn Eckhart wehrt sich gerade in der Armutspredigt dagegen, dass man seine „Rede“ als „oberhalb der Gnade“ befindlich versteht (vgl. NL 560,4 f.). Indem er freilich die Gnade als offenbar und keineswegs als verborgen beschreibt, ist sie eine „Morgenerkenntnis“, nicht erst eine schlussfolgernde „Abenderkenntnis“; sie ist im Anfang, Prinzip von allem. Die Offenbarkeit der Gnade scheint mir Eckharts Punkt zu sein, d. h. ihre Einsehbarkeit unter der Voraussetzung ihrer selbst als einer Offenbarung, als fundamentale Gnade, als Ursprung. Man sollte diese Offenbarkeit nicht mit der Naturhaftigkeit einer Intellekttheorie verwechseln. Denn Eckhart sagt eindeutig: „Gnade ist außerhalb der Gattung: Und folglich ist sie auch über dem Intellekt.“

Der tätige Intellekt, eine Denkfigur, die Eckhart aus einer von Dietrich von Freiberg aufbereiteten aristotelischen Tradition entnimmt, ist abnegations- d. h. abstraktionsfähig. Eine der möglichen lateinischen Quellen für Abgeschlossenheit ist neben „abnegatio propria“, die „abstractio“, d. h. die von sich selbst als einzelnes absehende Vernunft. Dabei ist „Intellekt“ sehr viel existentiell ganzheitlicher als unser heutiger Vernunftbegriff gemeint. Aber warum, so frage ich, „landet“ der Intellekt auf der negierenden Rückreise in die Abgeschlossenheit in einem Ursprung? Warum ist dies kein infiniten Regress? Dies liegt eben an der Offenbarkeit, von der das Denken, schon bei den arabischen Philosophen, die Flasch hier als Quellen nennt, ausgeht. Dies übersieht er, wenn er über „Eckharts Absicht“ schreibt, „das einzig wahre Gottesverhältnis sei mit der natürlichen Vernunft zu erkennen.“ (a.a.o. 27). Flasch muss folgerichtig Eckharts Selbstverteidigung für eine aus der Not geborene Strategie halten. (Sein Titel „Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie“ überseht ohnehin, dass diese „Mystik“ bereits etabliert war, ehe Eckharts Predigten sie verstärkte.)

Ziehen wir dazu einem bedeutsamen lateinischen Sermo XXVIII über die Gnade heran, den Largier in seine Auswahl aufgenommen hat (NL 597-613; sonst LW IV, 325-333): Es handelt sich um einen Predigentwurf – die lateinischen Predigten sind meistens nicht als Fließtext ausgeführt – zu einem Thema, das zum geflügelten, stets verfügbaren Bestandteil von Eckharts Bibelworten gehört, das Pauluswort „durch die Gnade Gottes bin ich was ich bin“ (1 Kor 15, 10). Es heißt dort:

„Jedes Wesen lobt und kündigt entsprechend dem, was es ist, das, wodurch es ist... Denn aus ihm ist es ursprünglich, durch es ist es der Form nach, in ihm ist es ist als Endzweck das, was es ist und dass es so ist.“ – Wirkursache ist Gott, Form ist die Gnade, Ziel ist das, was „ich bin“. Schlicht ausgedrückt: Gott wirkt mich in der Form der Gnade. „Was ist schöner als Gnade?“ fragt Eckhart. (NL 599,34). Bei der Gnade „wirkt nicht Geschaffenes mit“ (601,4), sie ist gratis, ohne Verdienst. „Jedes Werk Gottes im Geschöpf ist Gnade, und zwar ist die Gnade eine Tat oder ein Geschenk Gottes allein.“ Eckhart unterscheidet eine Schöpfungs-gnade, die für jeden Augenblick der



Prof. Dr. Dietmar Mieth, Professor für Theologische Ethik an der Universität Tübingen, Präsident der Meister-Eckhart-Gesellschaft

Erleidende univok vereint. „Ratio est quia in talibus passivum patiendo agit et activum agendo patitur“. „Das Erleidende ist im Erleiden wirkend (d. h. der Mensch in seiner Erkenntnis), und das Wirkende ist im Wirken erleidend.“ (In Jih. N. 182, LW III, 151,2f. vgl. dazu: Quéro-Sanchez 186 und Mojsisch, 1983,61) Das Empfangen des Menschen und das Wirken Gottes sind miteinander auf gleicher Ebene verknüpft, was Eckhart zu der emphatischen Aussage drängt: „wäre ich nicht, wäre Gott nicht“, mit dem Kommentar: „Dies zu wissen ist nicht nötig.“ (Pr. 52, 560,21) Falls die päpstliche Bulle in ihrer „narratio“ hier eine Anspielung macht oder umgekehrt Handschriften auf die Bulle anspielen – dort steht über Eckhart: „einer ..., der mehr wissen wollte, als nötig ist“ –, hätte die Bulle hier eine Selbstausage ironisch aufgegriffen? Oder hat jemand die Bulle in die Eckharts Predigt interpoliert? Die berühmte und provozierende Armutspredigt spielt ja merkwürdigerweise im Prozess keine Rolle.

Wie auch immer, das Denkmuster der Korrelation (Eckhart: „widertragunge“) denkt den das Sein und mit dem Sein alles andere gebenden Gott als jemanden, der in seinem offenbaren Wirken doch unser menschliches Wort als Sprache „erleiden“ muss. Indem wir uns als Erben göttlicher Freiheit aufgrund unseres Intellekts denken können, bleiben wir, abhängig von der gnadenhaften Seinsverleihung, als nicht aus uns selbst heraus Existierende und Errettbare. Wir können jedoch auf der Gnadenspur, die uns zugleich ermöglicht und rettet, zurückzureisen, uns an den Worten der Schrift in den Ursprung zurück-zuhangeln und so an die Stelle zu gelangen, an der wir waren, bevor wir zeitlich wurden. Hier ist ein Punkt, wo Kurt Flasch die Armutspredigt (2003) anders auslegt: Der Intellekt reist aus Natur, aus eigener Kraft, zurück, und die Gnade hilft ihm nur noch im zeitlichen Werden. Flaschs Argument, der Intellekt sei der „abnegatio propria“, der Abstraktion vom Erkenntnisbild, fähig,

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern



Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter:
www.kath-akademie-bayern.de

Welt als seinsverleihend erforderlich ist, von einer nur den Menschen, insofern er Vernunft hat und gut ist, betreffende Befähigungsgnade. Die seinsverleihende Gnade ist aus Gott ausfließend, die Befähigungsgnade lässt zu Gott zurückkehren (602). Ursprung in beiden Fällen ist Gott allein. In der Befähigungsgnade geht es jedoch um einen eingegossenen Habitus. Eckhart verbindet ihn am Schluss der Predigt mit dem Taufsakrament, was er vielleicht sonst nicht tut, weil er es für selbstverständlich hält. Er folgt damit, was oft übersehen wurde, einer Tradition der Gottesgeburtstheorie der Väter (vgl. Hugo Rahner). Gnade als eingegossener Habitus ist nun für Eckhart durch Rückkehr in den Ursprung, d.h. durch die Freiheit der Abgeschiedenheit, wonach man zwar in der Welt und bei den Dingen ist, ohne jedoch von ihnen besetzt zu sein (vgl. Pr. 86), rekonstruierbar. Da es sich um eine quer zur Zeit stehende Rückkehr zu Gott handelt, ist sie nicht als ein Werk oder nach Verdienst zu behandeln, sondern als eine Loslösung von allem, das zeitlich nach vorne oder nach rückwärts ausgerichtet sein könnte. Dies macht eben die spirituelle Bereitschaft des Menschen aus, über die Eckhart dem Volk, insbesondere den Beginnen, so viel gepredigt hat, und auf die wir jetzt eingehen.

2. Freiheit als Offenbarkeit der Gnade – der Vollzug der Gnade in der lassenden Freiheit

Pr.33.: NL 366,21 ff.: „Der gnåde werk ist, daz si die sêle snel machet und gevuege ze allen götlichen werken, wan diu gnade vliezet ûz dem götlichen brunnen und ist ein glîchnisse gotes und smeket als got und machet diu sele got glîch. Swenne sich diu gnåde und der smak wirfet in den willen, sô heizeit es ein minne und wenne sich diu gnåde und der smak wirfet in die redelîche kraft, so heizeit ez ein licht des glauben; und swenne sich diu selbe gnåde und smak werfet in die zürnerin, daz ist eine ûfkriegendiu kraft, so heizeit es ein hoffeneunge.“

Was Eckhart hier sagt und was er in einer anderen Predigt, Pr.32 über Elisabeth von Thüringen, weiter ausführt, scheint konventionell: theologische Tugenden als Bestandteil der Gnadenlehre. Sie sind „virtutes infusae“, eingegossene Tugenden. Aber ganz anders sieht dies aus, wenn wir uns mit den bekannten Eigentümlichkeiten der Eckhartschen Freiheitslehre beschäftigen. Dabei geht es nämlich um die Bewerkstelligung der reinen Empfänglichkeit, traditionell der „potentia oboedientialis“ oder auch der Widerstandlosigkeit gegen die Gnade, „non ponere obicem“. Wie werde ich für die Gnade durchlässig? Freiheit ist die Durchlässigkeit für Gnade, weil sie so das Wirken Gottes einfach geschehen lässt. Soviel Durchlässigkeit, soviel effiziente Freiheit Gottes in uns. Das meint Abgeschiedenheit und Gelassenheit.

Die beiden in den Ausgaben als erste und zweite Predigt fungierenden Texte, die darüber handeln, stehen an dieser bevorzugten Stelle, weil sie durch Verurteilungen als echt erwiesen sind. Man kann nun auch sagen: Sie sind dadurch ausgezeichnet, dass sie das Provokative von Eckharts Gedanken enthalten. Die erste Predigt richtet gegen die Hindernisse, die auch bei „guten Menschen“ – das wäre der Mensch im Gnadenstand von Glaube, Hoffnung und Liebe – auftauchen können. Es geht um wirkliche Ungebundenheit und eine Selbstmächtigkeit, die zugleich Selbstnegierung ist. Nach der zweiten Predigt soll der Mensch so frei sein, wie er war, als er noch nicht war. Welche Art Freiheit ist damit gemeint? Eine Freiheit, in der er seinen Eigennamen aufgibt und vergisst.

Eine Freiheit als gelassener und damit das Wirken zulassender Zustand. „Gott wirkt und ich werde“. Eine Freiheit als Werden quer zur Zeit, als ein Durchbruch durch den Ablauf, als ein Neusein jenseits von Veränderung und Veralten, in diesem Sinne auch jenseits des Alterns (vgl. Pr.2, NL 30,14!). Es ist eine ähnliche Freiheit, wie sie die Begine Marguerite sucht und in der aus Liebe vernichteten Seele gefunden hat.

Wie kommt diese Freiheit zustande? Durch einen Grundakt des Denkens, also eine intellektuelle Befindlichkeit, durch einen Grundakt des Willens bzw. der Liebe, durch einen Grundakt des Strebens bzw. des Begehrens, der sich auf die Gerechtigkeit richtet? Eckhart dekonstruiert die Termini der spirituellen Bereitschaft, die Demut, die Reinheit des Herzens, die Gelassenheit, die Gelöstheit, die Armut in großer Vielfalt, aber nach einer gleichen Methode: Er will den Kern, nicht die Schale, obwohl die Schale oft begehrt und üblicher ist als dieser Kern. Letztlich löst das vom Begehren und dem Willen bzw. der Liebe begleitete Denken den Kern aus der

Wir wollen zum Sein zurück, nicht zum Tun voran, sagen schon die Reden der Unterweisung. Dies sagen auch die religiösen Selbstvergewisserungen Marguerite Poretes.

Schale. Voraussetzung ist freilich eine Umkehr der erkennenden, liebenden und strebenden Einstellung. Eckharts „Geheimnis“ ist der Verzicht auf jede Teleologie oder Finalisierung im Denken, Lieben oder Begehren, auch im Handeln. Nach vorne in Richtung auf unsere denkbaren konventionellen Ziele, das Ziel „Gott“ eingeschlossen, gibt es nur ein Warnschild mit dem Namen „Nicht“. Das meint die Armutspredigt, wenn sie von „nicht wissen, nicht wollen, nicht haben“ spricht (Die Übersetzung mit „nichts“, auch bei Flasch, scheint mir hier fehl am Platz.). Eckharts Sicht ist konsequent „archeologisch“: eine Rückreise, keine Hinreise (das hat Dorothee Sölle nicht rezipiert.). Wir sollen zum Sein zurück, nicht zum Tun voran, sagen schon die Reden der Unterweisung. Dies sagen auch die religiösen Selbstvergewisserungen Marguerite Poretes. Hier sind wir als Rezipienten in unserer pragmatischen Welt befangen: „erkenne dich selbst“, ist abgelöst durch „mache es richtig“. Man muss freilich darauf aufmerksam machen, dass Eckhart die Frage nach der praktischen Richtigkeit nicht etwa aufgelöst hat. Er hat sie nur überantwortet an die autonome Philosophie. In der Predigt 86 über Maria und Martha (vgl. NL II, 15-36, vgl. Mieth, Lebenskunst 12) bringt er es auf den Punkt: Das überhelle Licht der Gnade erlaubt keine Einzelerkenntnis des Richtigen im Handeln oder der konkreten Tugenden. Das kann das auch den Heiden eigene natürliche Licht der Vernunft besser. Gemäß der Vernunft handeln heißt, richtig handeln. Diese Ethik anerkennt Eckhart auch in der moralischen Auslegung der Schrift, aber sie ist nicht sein Punkt. Ich komme darauf zurück.

In der archeologischen Sicht Eckharts, der Rückreise in den Ursprung, wo der Quell der fundamentierenden Gnade übersprudelt, geht es um einen anderen Zustand, freilich nicht als Ziel, sondern als Entdeckung. Eckharts Rede über die Freiheit ist entdeckend, aufdeckend, offenbarend, nicht Ziele

Rundgespräch über neuere Eckhart-Forschungen und -Initiativen des Jahres 2010

In Ergänzung der Vorträge und der anschließenden Fachdiskussion fand auf der Tagung noch ein ausführliches Rundgespräch über die neuere Eckhart-Forschung statt. Professor Freimut Löser stellt die wichtigsten Ergebnisse straff gebündelt zusammen.

Eine kurze Veranstaltung am Sonntagmorgen wollte die (Forschungs-)Aktivitäten im gegenwärtigen Gedächtnisjahr gebündelt präsentieren. Zu diesem Zweck hatte sich auf dem Podium eine kleine Gruppe zusammen gefunden. Die Veranstaltung wurde geleitet von Freimut Löser, der zunächst in aller Kürze seine eigenen Vorstellungen zur künftigen philologischen Beschäftigung mit den deutschen Predigten zusammenfasste. Ziel einer weiterführenden generellen Neu-Edition der deutschen Predigten, die er seit langem fordert, sollte es sein, diese in der liturgischen Ordnung darzubieten und mit den dazugehörigen Materialien zu versehen. Des Weiteren sollte eine Sichtung der Rückverweise und ihrer Beziehungen untereinander ermöglicht werden, um eine relative Chronologie der Texte zu erreichen. Beruhen sollte das Alles auf einer Gesamtsichtung und Auswertung aller Eckhart-Handschriften.

Georg Steer schilderte im Folgenden kurz seine Beschäftigung mit Meister Eckhart im Rahmen der bestehenden Edition der deutschen Werke und ging dabei besonders auf Band VI, der gegenwärtig in Planung ist, ein. Bei der weiteren Darstellung von Band IV.2 kam es zu Rückfragen aus dem Publikum nach dem zu erwartenden zeitlichen Verlauf der Edition und ihrer Preisgestaltung. Ein zweites wichtiges Anliegen war Georg Steer die Klarstellung der Frage, dass Eckhart kein Häretiker gewesen sei, wie sie auf dem Podium auch von Markus Vinzent aufgegriffen wurde.

Loris Sturlese berichtete, wie teils auch schon in seinem Vortrag, von seinen Unternehmungen zur Sichtung und Sicherung von Meister Eckharts Umgang mit seinen Quellen. Hier wird für die Forschung ein bedeutender neuer Impuls gesetzt, durch welchen es künftig möglich werden soll, genauer zu erkennen, wie (und wie genau) Meister Eckhart zitiert und durch welche Quellen er geprägt ist.

Rudolf Weigand berichtete von seinem durch die DFG neu geförderten Projekt zur Typologisierung der Handschriften Meister Eckharts und Johannes Taulers im Kontext der Überlieferung des Spätmittelalters. Auf diese Weise soll es möglich werden, die Predigtüberlieferung in neuen Zusammenhängen zu sehen. Ziel ist, wie es der Titel des Projektes formuliert, „Predigt im Kontext“ zu sehen und „Funktion und Funktionswandel von Predigttexten im Spätmittelalter“ in den Blick zu nehmen. Ein weiterer Kurzbericht aus diesem Feld wurde von Burkhard Hasebrink vorgelegt, der ein Projekt verfolgt, in dem die Werke Meister Eckharts in städtischen Kontexten gesichtet werden – insbesondere in der Überlieferung, die aus Nürnberg (und hier aus dem Katharinenkloster) stammt. Ergänzt wird das Projekt durch eine von Hasebrink selbst vorgenommene Darstellung der Überlieferungsformen von Meister Eckharts berühmter Armutspredigt (Pr. 52).

Dietmar Mieth und mit ihm Frau Müller-Schauenburg stellten kurz die Unternehmungen der Eckhart-Gesellschaft und „verwandter und befreundeter Gruppen“ zum Eckhart-Jahr dar. Die Rede war dabei von den künftigen Tagungen in Paris und im Erbacher Hof in Mainz, die besonders der Frage von Meister Eckhart in Paris einerseits und dem Zusammenhang von Häresie und Häresieverfolgung andererseits gelten sollen.

Markus Vinzent, der gleichzeitig als Kooperationspartner der Eckhart-Society in München weilte, machte die grundsätzlich neue und gute Kooperation zwischen Eckhart-Society und Meister-Eckhart-Gesellschaft zum Thema. Am Tag zuvor war eine Zusammenarbeit zwischen beiden Gesellschaften vereinbart worden, die die zukünftige Herausgabe der ‚Eckhart-Review‘ (durch Vinzent und Löser) ebenso betraf wie die Zusammenarbeit auf dem ‚International Mediaeval Congress‘ in Leeds. Weiter berichtete Markus Vinzent sehr anschaulich von den Aktivitäten, die von den englischen Dominikanern ausgegangen waren, Häresieverdächtigungen gegen Meister Eckhart zurückzunehmen und eine Revision des Prozesses anzustreben, sowie von den Antworten der Amtskirche auf dieses Begehren.

Eckhart Triebel stellte seine Aktivitäten als neuer Webmaster der Eckhart-Gesellschaft (<http://www.meister-eckhart-gesellschaft.de>) ebenso vor wie die von ihm persönlich seit langem betriebene Website zu Meister Eckhart (<http://www.eckhart.de>). Dort finden sich übrigens inzwischen auch Informationen zu den genannten künftigen Tagungen wie zur Häresie-Frage. Der Dank des Publikums an Herrn Triebel, dessen Tätigkeit ja nicht (wie bei anderen) von einer Universität oder von forschungsfördernden Institutionen getragen wird, sondern schlicht auf persönlichem Einsatz beruht, fiel besonders herzlich aus.

Die Diskussion bewegte sich keineswegs nur auf dem Veranstaltungspodium, sondern war von Anfang an offen für alle Interessierten. Besonders hervorgehoben sei die Wortmeldung von Paul J. Kohtes, Gründungsmitglied der Meister-Eckhart-Gesellschaft. Kohtes hatte sich im Vorfeld ganz wesentlich dafür eingesetzt, das Datum des Gedenkjahres auch entsprechend zu begehren. Er zeigte sich erfreut darüber, dass dies nun mit dieser großen Tagung möglich war und wünschte der Gesellschaft für das kommende Eckhart-Gedenkjahr alles Gute. Eine Gruppe aus Hamburg um Pater Thomas Krauth OP, die eigens zur Tagung angereist war, stellte die Aktivitäten zum Eckhart-Gedenkjahr in der Hamburger Gemeinde St. Sophien vor. Dies wiederum war Anlass, auf vielfältige Aktivitäten zum Eckhart-Jahr in Freiburg/Breisgau, Erfurt und anderen Städten hinzuweisen. Aus dem Publikum heraus wurde auch mit Freude und Stolz vermerkt, dass Meister Eckhart in zahlreichen neuen Übersetzungen und weltweit gelesen wird. Namentlich erwähnt wurde eine tschechische Übersetzung. Hier erwies es sich als glücklicher Zufall, dass einer der maßgeblichen Beteiligten an dieser Übersetzung, Miloš Doštal, unter den Zuhörern war.

setzend. Komm zu dir selbst, sieh, was du bist, verneine alles dies Verneinende. Dahinter kann durchaus eine Denkleistung stehen, eine ständige Wiederholung, die Eckhart in seinen Volkspredigten ja auch nicht scheut. Demut, Loslösung, Armut und Gelassenheit – alles auch im üblichen Sinne Weisen und Wege, aber nur dann zurückführend, wenn sie von einer Bindung an sich selbst und von einer Einengung auf sich selbst frei sind. Deshalb lobt Eckhart die Abgeschiedenheit im gleichnamigen Traktat (vgl. Mieth, Auswahl, 2008) vor allen spirituellen Übungen, soweit diese noch „eigenschaft“ in sich tragen und als besondere Auszeichnungen der Person verstanden werden. Denn so heißt es im Traktat, Abgeschiedenheit kann man sich nicht selbst zuweisen noch zuweisen lassen. Sie ist der Punkt, wo wir in uns, ohne uns und außer uns sind. Deshalb passt zu diesem Punkt auch bei Eckhart gelegentlich emphatische, ja ekstatische Rede über das Glück und die Seligkeit, die da sind, aber ohne, wie VeM ausführt, aufgrund solcher begleitenden Empfindungen garantiert da zu sein. Also wissen wir gar nicht, wenn wir uns an diesem Punkt befinden, dass wir uns an diesem Punkt des Durchbruchs befinden. Nein, wir wissen es nicht, es sei denn, unser Leben würde sich bekehren. Zeichen des Durchbruchs ist wie beim Blitz im Baum, sagt Eckhart: Er ist da, wenn sich alle Blätter umdrehen. (Vgl. Pf. 24-30 und die Übersetzung mit Kommentar bei Mieth, Auswahl 2008, 170-180).

Damit scheinen wir an Nathan den Weisen verwiesen: Wir haben es nicht, aber wir leben daraus im Wettbewerb. In der Tat: Wirken und Leben ohne Worumwillen, oder bei Marguerite „vivre sans pourquoi“ sind hier gefragt. Kurt Flasch hat die Parallele in provokanter Weise aufgetan (zu Pr. 52, in: Eckhart in seiner Zeit, 2003, 37):

Marguerite spricht von selbstvergessener Liebe der Seele zu Gott. Die Seele wird in reiner Liebe zu nichts. Nichts hat sie mehr, nichts weiß sie mehr, nichts will sie mehr. Marguerite schreibt: Fragen wir eine solche Seele, ob sie ins Paradies wolle, so sagt sie: Nein. Sie begehrt nichts. Weil sie „vernichtet“ ist, kennt sie keine Zwecke mehr; ihr Leben bleibt frei von Zielen, von Tugenden und Geboten (Das steht freilich so nicht bei Marguerite!). Sie braucht keine Außenregulierung. Dies hielten Kirchenkenner und Kirchenbehörden für gefährlich, mit Grund. Sie beantworten die Bedrohung ihres Systems, indem sie die junge Frau (sic! Sie war vermutlich 60 Jahre alt) verbrannten. Der Zusammenhang mit Eckharts Armutspredigt ist unübersehbar.

Diesem Fazit stimme ich gern zu. Beide lehren die Lösung aus den Intentionen, den Zielen, dem darin als Habhaftem Angestrebten. „Fragte man das Leben, warum es lebt, es würde antworten: Ich lebe darum, dass ich lebe.“ (s.o.). Das ist Hineinlassen in die Ursprünglichkeit des Lebens bei sich selber, also aus göttlicher Hand, das Freisein von Gewalten, damit eine andere Gewalt uns erfasst, an die wir freilich glauben, wie Eckhart sagt, ohne sie vorher beweisen zu können (In Joh n. 361). „Soweit in Gott, soweit in Frieden“ heißt es in Eckharts Predigt über Frieden und Ruhe. Ein solcher Hinweis kann uns darauf aufmerksam machen, wie sehr Eckharts archeologische Spiritualität von seiner Denkform des „Insofern“ oder „Insoweit“, „Inquantum“ abhängig ist. Marguerite sucht Gewissheit und lässt sich in die selbstvergessene Liebe fallen. Eckhart sucht das Sein und Wirken im Ursprung und lässt sich aus der Versuchung der erlebten Gewissheit selbst herausfallen. Wir sind es, aber wir wissen es nicht. „Aus Wissen muss man

in ein Nichtwissen kommen.“ Vor der Gewissheit steht das Begehren nach dem Bleiben und nach der Beständigkeit (Vgl. NL 151). Wissen um das Dasein ist nicht einfach Dasein. Aber Eckhart kehrt das um: Es ist da, auch wenn wir nicht darum wissen. Denn die fundamentale Gnade „wirkt nicht“ (Pr. 38, NL 416,9.24 f.9). Sie ist einfach da. Gibt es also, wie Alessandra Beccarisi mit Hinweis auf Kurt Ruh sagt, bei Eckhart „Freiheit weder als Voraussetzung für Mystik noch für Ethik“? (Jahrbuch 2,19).

3. Gibt es bei Eckhart eine Ethik der Freiheit?

Theo Kobusch hat bei Eckhart ein „esse morale“ als „Sein der menschlichen Freiheit“ ausgemacht (Kobusch 1986, 51). Er bringt dies in einen scholastischen Zusammenhang: „Als Wesen der Freiheit hat die Person Würde.“ Im Wesen der Freiheit spiegelt sich trinitarisches Sein: erzeugend, erzeugt und in Korrelation der Liebe. Die Seele als Abbild des trinitarischen Musters ist ein Thema Augustins, das Eckhart aufgreift. Angewandt auf Eckharts Lehre von der Gerechtigkeit als Topos seiner Ethik ist der Gerechte von der Gerechtigkeit erzeugt. Das Zeugende, die Gerechtigkeit und das Erzeugte, der Gerechte, befinden sich miteinander in habitueller Korrelation (vgl. BgT). Sofern dies so ist, ist die Gerechtigkeit zugleich in Gott und im Menschen, habituell als Tugend, d. h. sie geschieht mit Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit (vgl. in Joh. N. 477; LW III, 410 u.a.). Die Korrelation setzt voraus, dass der Mensch in den

In die archeologische Dimension gerät man aber nur durch Selbstentäußerung, Wiederholung zugleich der Entäußerung Christi bis zum Tode.

Ursprung zurückreist; dort ruht die Frucht bereits in der Blüte (In Eccl.). Die Korrelation Gerechtigkeit-Gerechter ist wie die Gottesgeburt, nach Kobusch, ein Grundakt des Moralischen, weil sie zugleich parallel zur zeugenden Gerechtigkeit und zum erzeugten Gerechten zu denken ist. In die archeologische Dimension gerät man aber nur durch Selbstentäußerung, Wiederholung zugleich der Entäußerung Christi bis zum Tode. Kobusch spricht hier von der „mors mystica“, dem mystischen Tod. (vgl. dazu RdU 11, DW V, 225 f. und BgT 2, DW V, 45,12-25). Freiheit repetiert den göttlichen Grundakt, der sich nicht selbst in der beziehungslosen Göttlichkeit festhält. Da es dabei um die allzeit neue Freiheit geht (vgl. Kobusch 56), geht es nicht um ein zeitliches Werden, das auf dem Wege des Veraltens läge, sondern um die zur Zeit quer stehende Neuheit des schöpferischen und erlösenden Wirkens Gottes. Nur diese wahre Neuheit ist Freiheit; Veränderung als solche veraltet (Das schließt konservative Veränderungen durchaus ein!). Nach Kobusch: „Also ist die durch den moralischen Grundakt bedingte Sohnesgeburt im Menschen, die diesen als moralisches Wesen konstituiert, das Neue im eigentlichen Sinne.“ (Kobusch 55, Belege: Pr.31, DW II, 117,1-2; Pr. 2, DW I, 29,5). Hier bleibt die Frage, ob man den anvisierten Grundakt, der einem eher erkenntnistheoretisch erscheint, mit Kobusch „moralisch“ nennen kann.

Nun ist dieses querzeitliche Werden zugleich ein Sein der Gnade, in der das Freisein lebt und verlebendigt wird. Deswegen würde ich hier eher von einer

„ars vivificandi“ von einer Kunst der Verlebendigung, reden oder von einer Ethik der Lebenssteigerung. Eckhart nimmt an Freiheit und Gerechtigkeit parallele Dekonstruktionen vor: Sie sind erst „absolut gut“ (vgl. Kobusch 56.57), wenn sie Ausfluss aus der Rückkehr in den Ursprung sind, wo sie mit diesem identisch sind. Freiheit ist hier selbstverständlich: „Gott zwingt den Willen nicht, er setzt ihn so in Freiheit, dass er nichts anderes will, als was Gott selber ist und was die Freiheit selbst ist. Und der Geist vermag nichts anderes zu wollen, als was Gott will; dies aber ist nicht seine Unfreiheit, es ist seine eigene Freiheit“ (Pr.29, DW II; 78,2 ff.; NL I, 328, 11ff.). Man ist aber zugleich gebunden, weil man alles, was vom absoluten Guten abweicht, nicht mehr wollen kann. Wer die Tugend in ihrem Grunde hat, der ist ihr zwar nicht unfrei ausgeliefert, aber er verliert sie, wenn er sie nur einen Augenblick nicht im Grunde hat. Umgekehrt gilt im Sinne des Origenes-Zitates über die Gottesgeburt, das bei Eckhart oft genug geflügelt auftaucht: Jedes Werk des Gerechten, jede „widertragung“ im Tun, jeder Vollzug der Korrelation verstärkt diese, so dass der Sohn in das Herz des Vaters zurückgeboren wird. Der Mensch in diesem Sinne des querzeitlichen Geburtsprozesses ist nach der 2. Predigt zugleich Jungfrau und gebärende Mutter („wip“). Er handelt „ohne Worumwillen“ aus dem Grund der Freiheit. Er handelt gut wie Martha und Elisabeth, Eckharts Vorbildfiguren, weil er aus der absoluten Güte kommt. Die Frage des moralisch Richtigen steht jedoch, wie wir gesehen haben, auf einem anderen Blatt, dem Blatt der natürlichen Vernunft.

Hat Andres Quéro-Sanchez recht, wenn er dieses Konzept der Freiheit ganz im Gegensatz zu Flasch, „übernatürlich“ nennt? „Die höchste für den Menschen mögliche Erkenntnisart ist keine Leistung, die er selbst durch die Realisierung eines ihm natürlich gegebene Vermögens vollbringen soll, sondern sie kommt vielmehr durch die wegen der Vernichtung des natürlichen Seins hervorgebrachte Befreiung des wahren (übermenschlichen) Selbst zustande.“ (Sein als Freiheit 187).

Zunächst scheint hier die Unterscheidung natürlich-übernatürlich gar nicht am Platze. Denn es geht Eckhart um den Unterschied von Sein in sich selbst und von hervor gebrachten „esse hoc“ des individuellen Menschen, des Hinz und Kunz. Aber der Urakt der Gnade, der zugleich die offenbare und öffentliche Wahrheit ist, verlangt auch den theologischen, nicht nur den philosophischen Zugang.

4. Die Notwendigkeit der konkreten und individuellen Endlichkeit des Menschen für seine Anerkennung der Freiheit

Hat Eckhart in seiner emphatischen Redeweise wirklich gemeint, wir sollten unsere individuelle Endlichkeit hinter uns lassen? Darauf kann man antworten: Individuelle Endlichkeit als Unfreiheit zu denken, ist die Bedingung dafür, Freiheit als Nicht der Endlichkeit zu denken. Umgekehrt: Das Nicht der Endlichkeit ist punktuell, ist Augenblick, ist in dem Sinne, wie wir sagten, quer zur Zeit, Durchblick zur Ewigkeit. Wenn wir mit Eckhart sagen „Gott wirkt und ich werde“, dann hat das m. E. einen doppelten Sinn: einerseits das Quer im Augenblick und andererseits das Werden in der Zeit oder, wie es bei Martha heißt, das „Wirken in der Zeit“. Werden als zeitliches Geschehen, die Wohlgeübtheit des Guten, ist auch bei Eckhart nicht gleichgültig, die Endlichkeit ist nicht nur darin wegweisend, dass sie von sich weg weist. Aber diesen

Von Sich Wegweiser brauchen wir. Es ist eine glückselige Endlichkeit. In diesem Sinne ist die Philosophie als Freigelassene der Theologie hilfreich, weil sie Kurzschlüsse theologischen Denkens auflösen kann, vorausgesetzt, diese Auflösung verliert nicht alles Staunen vor dem, was sie einmal ausgelöst hat.

5. Institutionelle Wirkungen des religiösen Freiheitsanspruchs?

Eine Theologie der Freiheit gerät vor Gericht. Das scheint heute noch ein Problem zu sein. Nun liegen die „Fälle“ Meister Eckhart und Marguerite Porete, deren besonderes Freiheitspathos wir ja immer wieder herangezogen haben, trotz der Querverbindung anders. Auf den ersten Blick ist Marguerite „politisch“, wobei wir hier von einer Verzahnung von Kirchenpolitik und Staatspolitik in der Ketzerbekämpfung, insbesondere zwischen Avignon und Paris, ausgehen können; sie marschieren zwar getrennt, reiben sich u. U. aneinander, schlagen aber vereint. Man kann es angesichts der verzögerten Beginnenverfolgung in Deutschland und angesichts ihrer Wirkungslosigkeit in Flandern auch so ausdrücken: Wo die staatliche Autorität nicht mitzog, gab es auch keine Verfolgung (vgl. Springer zur Dominikaner-Inquisition in der Erzdiözese Mainz). Marguerite wollte die Freiheit der christlichen Selbstvergewisserung, einerseits als spirituelles Verfahren, andererseits auch als kirchliche Anerkennung dieses Verfahrens, nicht als Ersatz für Sakramente und Heilsinstitution, aber als deren Bereicherung und deren Einbettung in eine größere und großzügigere Kirche. Auch die Tugendethik wollte sie nicht ersetzen, sondern, hier ähnlich wie Eckhart, tiefer und freier verankern. Der ethische Grundakt des Willens ist in der Einheit mit Christus so effizient, dass hier der Quellgrund für das Gute liegt.

Dass Marguerites Inquisitions-Probleme nicht rein theologisch-dogmatischer Natur waren, erhält man aus drei positiven theologischen Gutachten zu ihrem Buch, u. a. von Gottfried von Fontaines, in Paris Hausgenosse von Meister Eckhart. Die Beginnen, anfangs seit dem 13. Jahrhundert als große Laien-Bußbewegung und Möglichkeit eines Dritten Ordens von der Kirche gefördert – ganz im Sinne der erwähnten Beschreibung des Beginentums in Erfurt durch Nicolaus von Bibra – wurden zu unabhängig. Das lag daran, dass es von den Städten gefördert wurde, aber auch daran, dass sie sich zwar eine Hausregel, nicht aber eine übergreifende Ordensregel gaben. Pluralität ist schwer einzuordnen. Die weibliche Laienbewegung sah sich vielen Erwartungen und Einflüssen ausgesetzt, nicht alle konnten der kirchlichen Obrigkeit gefallen. Das Vagantentum, das Begardentum, die Freigeisterei – all das ist für uns heute nicht so leicht zu fassen, weil die Häresien, die auf dem Konzil von Vienne 1311 konstatiert wurden, aus heutiger historischer Kenntnis nicht so leicht an den Beginnen, denen sie unterstellt werden, festzumachen sind. Marguerite geriet nun in eine formale juristische Mühle, weil ihr Buch trotz seiner frühen Verbrennung, verbunden mit einem Schweigegebot, weiter verbreitet wurde und weil es den Beginnen, die man kirchenpolitisch einschränken wollte, als programmatische Häresie angelastet werden konnte oder sollte. Da Marguerite in ihrem anderthalbjährigen Gefängnisaufenthalt in Paris seit 1308 mit der von vorneherein feindlich geleiteten Inquisition jede Kooperation ablehnte, wurde sie exkommuniziert und nach Vorlage des Gutachten von 21 Professoren schließlich als hartnäckige Ketzlerin dem weltlichen Arm übergeben. Indem

sie als standhafte Märtyrerin starb, bezeugte sie nochmals die Kraft ihrer christlichen Selbstvergewisserung und ihrer persönlichen Glaubenserfahrung. Wer sie liest, kann die größere Freiheit ihres Christentums sehen und ihre Vision von der Größeren Kirche teilen. Ihr begehrtes Buch triumphierte über die „damnatio memoriae“, eine Unterdrückung der Autorin, die erst von Guarnieri 1948 mittels der zugänglichen Prozessakten aufgehoben werden konnte.

Ich sagte, Marguerite sei „politisch“. Das gilt aber eminent für ihren Fall als Paradigma und statuiertes Exempel, nicht für sie als Täterin. Sie ist das *Opfer*. Etwas anders ist das bei Meister Eckhart, der auf seine Weise das gleiche Freiheitsmotiv vertritt, freilich es nicht ekklesiologisch wendet. Herma Piesch hat aber schon in „Meister Eckharts Ethik“ (Luzern 1935) darauf aufmerksam gemacht, dass Eckhart „Menschentum“ aufgrund seiner Inkarnationslehre in den Mittelpunkt stellt, in diesem Sinne über Marguerites größere Kirche hinausgeht. Der Seelsorger Eckhart hat als Prediger wohl gemeint, er könne Marguerites Lehre bzw. ihre geflügelte Rezeption besser integrieren. Ich würde hier eher von „Integrierung“ als wie Kurt Ruh von „Korrektur“ sprechen. Für eine Korrektur ist die Nähe zu groß.

Eckhart ist aber in der Wirkung, gleichsam absichtslos, revolutionärer, insofern er die Wurzeln der Freiheit in die Selbstmächtigkeit der Selbstentäußerung eines jeden Menschen legt. Ich wüsste gern und weiß es nicht, was er in seiner Verteidigung im Prozess, in welchem er ja trotz Protest kooperierte, mit seinem „Eifer für die Gerechtigkeit“ gemeint hat, der ihm seine Anfeindung und Anklage eingetragen habe. Meinte er damit Konkretes? Es ist nicht auszuschließen. Eckharts Aufwertung des Menschen von innen heraus ließ nicht neue Institutionen oder äußere Reformen entstehen, aber diese Aufwertung schuf ein neues, allen zugängliches Selbstbewusstsein, das sich auch in der Folgezeit immer wieder anmeldete und nicht nur die Christen einschloss. Erst die theologischen Schulen von Krakau und von Salamanca, 100 bzw. 200 Jahre später, haben dieses aus dem Geist des Christentum geborene Selbstbewusstsein menschenrechtlich verallgemeinert. Diese Spuren, die auch über Wiclif und Hus, nicht nur über Tauler und Luther, führen, sind forschungsmäßig bisher nicht erhellt.

Ohne das Freiheitsmotiv ist Eckhart als Professor, Ordensmann und Prediger bzw. Seelsorger nicht zu denken. Da er institutionell hochrangig verankert war, da er seine zuständigen Ordensbrüder und die sogenannten Eckhartisten auf seiner Seite hatte, wurde er als Person *kein Opfer der Inquisition*. Seine Lehre wurde zensuriert, nicht er selbst. Die schnöde klingende „narratio“ der Bulle – „Einer aus deutschen Landen“ – kann nicht darüber hinwegtäuschen. Das vergleichsweise milde, aber natürlich einen um seine Lehre kämpfenden „organischen Intellektuellen“ schwer belastende Ende des Prozesses wäre bei Fortsetzung des Kölner Inquisitionsverfahrens in Avignon nicht möglich gewesen. Eckharts häretische Zensuren kamen aufgrund von Gutachten von gescheiterten Theologen zustande, die seine Verteidigung mit Hilfe von Autoritäten wie Thomas und Augustinus aufnahmen und pedantisch zerpflickten. Etwas Neues aus seinen eigenen Voraussetzungen zu verstehen, war den auf bestimmte Sätze losgelassenen Gutachtern freilich nicht gegeben. Der Meister aber wollte „nova et rara“. Schon das musste im Mittelalter verwerflich klingen. „Gäbe es nicht Neues, so würde nichts Altes“, sagt Eckhart, der Gelassene. □

Lebendiger Eckhart. Über Eckhart-Reprisen heute

Gotthard Fuchs

0.

Noch in seinen letzten Gefängnistagen vor der Hinrichtung las Alfred Delp in seinen Predigten. Die letzten Gedichte Paul Celans sind durchzogen von Eckhart-Zitaten. „DU SEI WIE DU, immer // Stant up Jherusalem inde / erheff dich ...“ Dag Hammarskjölds Tagebuch, „Weißbuch meiner Verhandlungen mit mir selbst und mit Gott“, bezeugt dessen inneres Gespräch mit Meister Eckhart. Dieser ist zusammen mit Franz von Assisi und Johannes vom Kreuz wichtigster christlicher Kronzeuge in den Cahiers von Simone Weil. Die Referenzliste ließe sich schier unbegrenzt fortsetzen. Dass Eckhart in Theologie und Philosophie inzwischen ausgiebig zum Thema wird (z. B. bei Martin Heidegger, Michel Henry oder Jacques Derrida), versteht sich von selbst, gehört er doch zu den großen Denkern des Christlichen. Im neuen Interesse an Mystik und Meditation, überhaupt an Spiritualität und Lebenskunst spielt er eine zentrale Rolle, inner- und nachchristlich, interreligiös und esoterisch. Ins breitere öffentliche Bewusstsein kam Eckharts Werk bekanntlich durch die konsum- und kapitalismuskritische Lesart Erich Fromms, also von außerhalb des Christlichen und erst recht Kirchlichen her: Haben oder Sein – das ist hier die Frage.

In der Nazi-Zeit wurde Eckhart völkisch missbraucht als Gründergestalt deutscher Mystik, als „größter Apostel der Germanen“ (Alfred Rosenberg) – ein Tatbestand, der im heutigen Mystik-Boom meist vergessen wird: Begriff und Phänomen der Mystik sind eben weder unschuldig noch selbstverständlich biophil, es gibt auch die (braune, rote, schwarze oder sonst wie in der Wolle gefärbte) „Mystik der Massen“ (Ortega y Gasset). Kurzum: Eckhart ist gegenwärtig eine wichtige Bezugs-, ja Projektionsfigur unterschiedlicher intellektueller und spiritueller, auch ästhetischer Lebensfragen und -bedürfnisse. Und das ist, bei Licht besehen, schon seit Anfang des letzten Jahrhunderts so. Nicht zufällig ist jüngst Martin Bubers Jugendwerk „Ekstatische Konfessionen“ von 1909 unverändert wieder aufgelegt worden, mit dem freilich bezeichnend veränderten Titel „Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker“ und zudem mit einem emphatischen Vorwort Peter Sloterdijks: „Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit“. Motto des ganzen Werkes ist ein Eckhart-Zitat: „Daz einz daz ich da meine daz ist wortelos, ein und ein vereinet da liuhtet bloz in bloz.“ Indem wir also in der Ahnengalerie bisheriger Eckhart-Bilder herumwandern, kann sich der Blick schärfen nicht nur für den aktuellen „Streit der Interpretationen“, sondern auch für die Besonderheit und Aktualität Meister Eckharts im heutigen Religionsgespräch. Jeder Rekurs auf Meister Eckhart verrät etwas über das jeweils leitende Erkenntnisinteresse. Auffällig dabei ist freilich Eckharts schier grenzenlose Referenzkapazität in der neo- und interreligiösen Moderne, die umso mehr nach dem wirklichen Dominikaner unter dem Firnis seiner Übermalungen fragen lässt. Zu solcher Unterscheidung der Lesarten ist natürlich die kritische



Dr. Gotthard Fuchs, Leiter des Referats Kultur-Kirche-Wissenschaft der Diözese Limburg, Wiesbaden

Eckhart-Forschung unerlässlich, aber auch die Kenntnis der unterschiedlichen Bebilderungen von Leben und Werk. In meiner theologischen Perspektive ist von besonderem Interesse, ob und inwiefern Eckhart als Denker des typisch Christlichen zu gelten hat, sei es als „Philosoph des Christentums“ oder als „normative Gestalt geistlichen Lebens“ (oder eben wohl beides), jedenfalls in der bei ihm unverwechselbaren Einheit von Leben und Lehrmeisterschaft, von intellektueller und spiritueller „redlichkeit“ – und dies in entschieden kirchlichem Bezug. Zugespielter noch geht es mir um jene Frage, die bezeichnend Friedrich Mauthner

Zugespielter noch geht es mir um jene Frage, die bezeichnend Friedrich Mauthner schon 1923 stellt: Wie es komme, dass „Atheisten des 20. Jahrhunderts den frömmsten Christen aus dem 14. Jahrhundert zu ihrem Lehrer wählen“.

schon 1923 stellte: Wie es komme, dass „Atheisten des 20. Jahrhunderts den frömmsten Christen aus dem 14. Jahrhundert zu ihrem Lehrer wählen“. Was ist es, das Meister Eckhart gerade auch außerhalb des Christlichen so attraktiv macht und innerkirchlich so lange umstritten bleiben ließ? Im Folgenden sei also kurz an die explizite Wiederentdeckung Eckharts im 19. Jahrhundert erinnert (I). Denn hier öffnet sich jene Wegscheide, die das christliche Denken Eckharts einerseits religiös und auch kirchlich rezipiert, andererseits aber atheistisch aufhebt oder im Gespräch zumal mit buddhistischen Traditionen beerbt. Nach einer kurzen Momentaufnahme der Eckhart-Bilder um 1900 im Allgemeinen (II) wird *ein* Eckhart-

Interpret dieser Zeit etwas ausführlicher erinnert. Einerseits weil er noch wenig im Blick der Eckhart-Diskussion ist und andererseits als einer der Gründergestalten deutschsprachiger Religionssoziologie und Kulturwissenschaft höchst bezeichnend ist: Georg Simmel (III). Dem folgen einige grundsätzlich resümierende Überlegungen (IV).

I.

„Stammvater der deutschen Mystik und zugleich des deutschen Idealismus“ sei Meister Eckhart, notierte der Hegelianer C. Schmidt. Franz von Baader nannte ihn „Centralgeist der Mystik des Mittelalters“. Hegel, der Eckhart wohl schon in den Tübinger Jugendjahren zwischen Pietismus und Aufklärung kennen lernte, sah in ihm einen Geistesverwandten im Bemühen, Endliches und Unendliches im Absoluten zusammenschauen. Besonders Eckharts Aufforderung, „Gottes quitt (zu) werden um Gottes willen“, kam ihm gelegen. Franz von Baader (1765 – 1841) war es, der auf der Spur seines Lehrers Johann Michael Sailer in Eckharts Werk „das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfnis nach einer innigeren Vereinigung von Glauben und Wissen“ (so eine Schrift von 1824) vorbildlich ausgearbeitet sah. Ein halbes Jahr vor seinem Tod noch notiert er bezeichnend: „Eckhart wird mit Recht der Meister genannt. Er übertrifft alle Mystiker; doch hat er sich durch seine gewagten unvorsichtigen Ausdrücke insofern geschadet, als er dadurch beinahe überall missverstanden worden ist. Ich danke Gott, dass er mich in den philosophischen Wirren mit ihm hat bekannt werden lassen. Das hoffärtige, alberne Affengeschrei gegen die Mystik konnte mich nun nicht mehr irren machen; und es war mit ihm mir möglich, auch auf Jakob Böhme zu kommen. Hätte übrigens Eckhart zu Böhme's Zeiten gelebt, so hätte er gewiss noch Größeres geleistet, als er.“ Gegen den Dualismus von Wissen und Glauben, auch den von „Gemüth“ und Reflexion wird die Kraft zur spekulativen Synthesis von allem in allem ins Zentrum gerückt. Spricht hier – ebenso wie bei Johann Josef von Görres (1776-1848) – ein entschieden christlicher Denker, der den Gabe-Charakter des Lebens betont und sich mitdenkend in allem als von Gott verdankt erkennt (amor/cogitor ergo sum), so findet zeitgleich der skeptische, nach-theistische Pol in Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) die entscheidende Stimme.

Bereits vor 1819 hatte er als Student Jakob Böhme gelesen, klassische mystische Literatur zudem wie die Theologia Deutscha, die Werke Taulers oder die Imitatio Christi. Gleich nach Erscheinen der bedeutsamen Eckhart-Ausgabe von Franz Pfeiffer (1857) las Schopenhauer den Thüringer Meister im Original und entdeckte gerade in ihm seinen „Geistesgenossen“, freilich in bezeichnender Umdeutung. In der dritten Auflage von „Die Welt als Wille und Vorstellung“ von 1859 geht er ausführlich auf ihn ein: „Meister Eckhart hat wundervoll tiefe und richtige Erkenntnis. Allein die Mitteilung derselben ist bei ihm dadurch verdorben, dass, infolge seiner Erziehung, die christliche Mythologie völlig zur fixen Idee bei ihm geworden ist, und er nun, um sie mit seiner eigenen Erkenntnis zu vereinigen, oder wenigstens ihre Sprache zu reden, wie immerfort herumschlägt mit Gott, den drei Personen der Trinität und der heiligen Jungfrau..., wodurch ein schwer verständlicher und sich bisweilen sogar widersprechender Vortrag entsteht. In diesem Kampf wird ihm alle Augenblicke sein Gott unter den Händen zu seinem eigenen Selbst ... Hiermit hängt zu-

sammen, dass er sehr viel geschrieben hat, weil er sich selber nicht genug thun, es nicht zum klaren kurzen Ausdruck bringen können, da er stets von Neuem anfängt und sich unaufhörlich wiederholt.“ Im entkernten Gehäuse des inhaltlich nun unbestimmten Christentums begegnet dem Frankfurter Philosophen ein Eckhart, der ebenfalls das göttliche Drängen in allen Dingen am Werk sieht und um die zugängliche Welt als bloße Erscheinung und Vorstellung weiß. Die Welt, wie sie faktisch ist, ist ihm zu schwer belastet von Schuld, und völlig verhangen in Illusion. So glaubt sich Schopenhauer mit Eckhart auch in der Diagnose verbunden, dass das Dasein in Raum und Zeit Leiden verursache und überwunden werden müsse – verneinend, sagt Schopenhauer, und liest darin Eckharts „vernicht(ig)en“. Mit Schopenhauer beginnt gleichzeitig jene Buddhismus-Faszination, die seitdem untrennbar das religiöse Er-Leben gerade bei den Gebildeten unter den Verächtern bzw. Erben des Christentums prägt. Voller Selbstbewusstsein kann Schopenhauer notieren: „Buddha, Eckhart wären im Wesentlichen selber groß. Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch deutsche Mythologie, daher einfach und klar, soweit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist die volle Klarheit.“ Mit der Unterscheidung der Welt als Wille und Vorstellung, als Realität und Schein, ist es vor allem die buddhistische Mitleidens-Ethik, die Schopenhauer fasziniert.

Diese greift Nietzsche in seiner dritten zeitgemäßen Betrachtung („Schopenhauer als Erzieher“) emphatisch auf. Beim Wahrhaftigen nämlich, so heißt es da, „muss sein Tun zu einem andauernden Leiden werden, aber er weiß, was auch Meister Eckhart weiß: „Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist Leiden“. Ich sollte denken, es müsste jedem, der sich eine solche Lebensrichtung vor die Seele stellt, das Herz weit werden und in ihm ein heißes Verlangen entstehen, ein solcher schopenhauerscher Mensch zu sein ...“ .Nicht minder ist es Eckharts Aufforderung immerhin in einer Schriftpredigt, „Gottes quitt werden um Gottes Willen“, die auch Nietzsche fasziniert. Eckharts Unterscheidung von Gott und Gottheit wird im Doppelalphabet pan- und a-theistischer Interpretationen aufgenommen und, im dreifachen Hegelschen Sinn, aufgehoben. In den letzten Kapiteln seines „Antichrist“ kontrastiert Nietzsche Christentum und Buddhismus. Beide sind ihm lebensverneinende Größen, aber: „Der Buddhismus ist hundertmal kälter, wahrhafter, objektiver. Er hat nicht mehr nötig, sich sein Leiden, seine Schmerzfähigkeit *anständig* zu machen durch die Interpretation der Sünde – er sagt bloß, was er denkt, „ich leide.““ Ersichtlich wird Eckhart auch hier sozusagen buddhistisch gelesen – eine Perspektive, die im gegenwärtigen Kontext eigens entfaltet werden müsste.

Halten wir als Zwischenfazit jene zwei Hauptlinien fest, die fortan im nichtkirchlichen und außertheologischen Kontext die Eckhart-Lektüren bestimmen: Franz von Baader stehe für jenen Eckhart, der als Philosoph des Christentums im Bemühen um alle Einheit in Gott doch auf der christologischen Differenz besteht und den Gabe-Charakter des Daseins aufgrund der absolut zuvorkommenden Liebe Gottes betont, damit auch den kategorischen Indikativ der Gnade. Mit Hegel und Schopenhauer beginnt die Reihe jener Interpretationen, die Eckhart nachchristlich lesen – sei es identitätsphilosophisch und pantheistisch auf der Linie Spinozas oder eben atheistisch im Trieb und Treiben des chaotisch schöp-

ferischen Weltwillens. Siedeln erstere ganz im zustimmenden Horizont christlichen Glaubens an göttliche Offenbarung – auch Schelling wäre zu entfalten –, so verbleiben die zweiten religionskritisch und nachchristlich im offenen Feld allein menschlicher Selbsttranszendenz und interreligiös unentschiedener Pluralität. Gemeinsam ist ihnen die noch ganz unhistorische Deutung Eckharts als einsames Religionsgenie in kraftvoller spekulativer Synthesis. Beide Richtungen bleiben im Übrigen im Banne dessen, was sie, gerade für Eckhart, „Mystik“ nennen...

II.

„Wo Sehnsucht und Verzweiflung sich begatten, da entsteht die Mystik“. Nietzsches lebensphilosophische Be-erhebung des Christentums und seine Suche nach dem All-Eins in der vielfach gedeuteten Welt prägen die Eckhart-Rezeption bis in die Gegenwart, sind freilich vor allem um die Jahrhundertwende 1900 bestimmend. Bezeichnend ist die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Rationalismus und Historismus, vor allem durch die Wissenschaften und ihre technische Umsetzung. Nicht zufällig wird (ganzheitliches!) „Leben“ förmlich zu einem „Kampfbegriff“ (Bollnow). Im Unbehagen über einen bloß rationalistischen und dualisierenden Zugang zur Wirklichkeit formuliert sich unter dem Stichwort „Mystik“ eine neue Einheits-Suche, die heiß ersehnte Überwindung der Gegensätze, schöpferische Transformation im Denken wie im Leben. Diese „Neomystik“ reagiert auf die Spezialisierung und Pluralisierung von Wissenschaft und Lebenswelt mit ästhetischen, philosophischen, theologischen und psychologischen Einheits-Optionen. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist“, heißt bezeichnend ein Spitzensatz beim jungen Wittgenstein.

Unter dem Titel „Ekstatische Konfessionen“ veröffentlicht Martin Buber 1909 „Die Mitteilungen von Menschen über ein Erlebnis, das sie als übermenschlich empfanden.“ Und Musils Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, studiert sie gründlich. Ist er doch auf der Suche nach dem „anderen Zustand“ – durchaus angeleitet von Eckharts Empfehlung zur „abegeschiedenheit“. Intendiert ist „das Aufhören aller Unterschiede“, auch die Mühe der Individuation soll aufgehoben werden. Im reinen Er-Leben ekstatisch überwältigt, will und muss die unsagbare All-Eins-Erfahrung doch gesagt werden. Die Suche nach der dafür angemessenen Sprache (Musil) rückt ins Zentrum und prägt alle ästhetischen und poetologischen Debatten dieser Zeit (bis hin zu Mauthners und Wittgensteins Sprachstudien). Zu groß sei die Gefahr bloßer „Schleudermystik“. Von Hofmannsthal wäre zu reden, von Kandinsky und Klee, von der künstlerischen Avantgarde insgesamt. Immer ist das Werk des Predigers und Sprachkünstlers Eckhart ein wichtiger Referenzpunkt. Beispielhaft für dieses neomystische, lebensphilosophische und theosophische Interesse stehe Rilkes Brief vom 5.6.1905. Der Dichter betont, „wie sehr ich, ohne von ihm zu wissen, schon seit Jahren dieses Meisters Schüler und Verkünder (!) war. Irgendwo (ich fühle in aller Demut) wuchs ich über ihn hinaus: an den Stellen, wo er feststellte, stehen blieb, endgültig formte; wo er aber floss, wo er rauschte und in großen Gefällen zu Gott niederfiel, da bin ich nur ein kleines Stück, mitgerissen von ihm, dem Strom, der mit dem breiten Delta der Dreieinigkeit in die Ewigkeit ausgeht ...“

Martin Buber hatte Meister Eckhart durch Gustav Landauer kennen gelernt,

und dessen Eckhart-Lektüre nach seiner Ermordung 1920 editiert. Auch hier ist der Wunsch nach Unmittelbarkeit und ganzheitlicher Erfahrung am Werk, nach (Er-) Leben und Lebensganzheit, auch hier Sprachskepsis und das Bemühen, das Unsagbare doch zu sagen – begrifflich, poetisch und mystisch. Hinzu aber kommt der Wunsch nach realer Veränderung und Versöhnung der Verhältnisse. Auch solch frühsozialistische Ansätze suchten in Eckharts Entwurf vom armen, freien und solidarischen Menschen Resonanz und Anhalt. Trotz deutlichster Unterschiede gehört in diesen lebensphilosophisch-politischen Strom der Eckhart-Lektüren schließlich auch der fatale Versuch Alfred Rosenbergs, den Thüringer Meister als Promotor einer national-sozialistisch aufgeblasenen Mystik des Volkes und der Rasse zu empfehlen. Erich Fromm war es dann, der in Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Katastrophe seinerseits Meister Eckhart aufrief, als Vor-Denker eines nicht faschistischen und kapitalistischen Selbst- und Weltverhältnisses.

III.

Für die Zeit nach 1900 ist symptomatisch ein Denker besonders hervorzuheben, dessen Eckhart-Lektüren erst durch Arbeiten von Volkhard Krech und besonders von Alois Halbmayr in den Blick kommen: Georg Simmel (1858-1918), zusammen mit Max Weber und Ernst Troeltsch einer der führenden deutschen Religionssoziologen des 20. Jahrhunderts. Für den Mystiker – so Simmel in der zweiten nach eingehender Eckhart-Lektüre veränderten Auflage seiner Religionschrift von 1912 ist Gott „schlechthin einfach und unterschiedslos, aber er schließt doch alle unterschiedlichen Wesen in sich; sie

Martin Buber hatte Meister Eckhart durch Gustav Landauer kennen gelernt und dessen Eckhart-Lektüre nach der Ermordung Landauers 1920 ediert.

sind Gott selbst und auch zugleich „als ein Nicht“ in ihm; er hat die Welt geschaffen und doch auch eigentlich nicht, da die Schöpfung eine ewige ist; Gott „fließt in alle Kreatur und bleibt doch von allem unberührt“; er ist in den Dingen, aber eben „soviel“ auch über ihnen; die Seele ist durch Gott und ohne ihn nichts, aber doch auch Gott nichts ohne die Seele; Gott sehen ist dasselbe wie von Gott gesehen werden.“ Simmels Lesart Eckharts richtet sich ersichtlich auf ein Verständnis von Religion ohne Transzendenz. Religiosität ist eine „Verfassung der Seele“, ein „Zustand oder Rhythmus der Innerlichkeit“. Gott ist nicht ein substantielles Gegenüber des Menschen, sondern in ihm selbst der Grund und das Movens seiner sozusagen religiösen Potenz. Mystische Erfahrung rückt in den Mittelpunkt – als Innerlichkeit der Subjektivität. Gott ist nicht mehr ein transzendentes, aller Erfahrung und allen Denkens entzogenes Gegenüber, sondern wird zu einer Art „Metapher für das nach außen gekehrte Innere des Menschen, für die in ihm schlummernde unbändige Dynamik des Lebens, die wieder vom (entfremdeten) Außen in die Lebendigkeit des Menschen hinein geholt werden muss“ (Halbmayr).

Eckharts Unterscheidung von Gott und Gottheit, die ganz im Sinne der pseudodionysischen *via eminentiae* als

inkludierende Verhältnisbestimmung zu lesen wäre und gerade nicht als ausschließender Gegensatz, wird bezeichnend (wie bei Nietzsche) auch von Simmel als Aufforderung verstanden, die durchaus auch erfahrungsunabhängige Wirklichkeit Gottes „aufzuheben“ in die Innerlichkeit des religiösen Subjekts und seiner Wirklichkeit. Was bei Eckhart selbst ganz von der theologisch fundamentalen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf her gedacht ist, die im inkarnatorischen Einigungsgeschehen gerade bewahrt bleibt, ist hier zu einer pantheisierenden Subjekt- und Freiheitslehre geworden, in der der Mensch in seiner Spontaneität und Selbsttranszendenz Gott als Chiffre für den (Ab-)Grund seiner eigenen Freiheit begreift und mit diesem identisch setzt. Margarete Susman, Simmels Schülerin, schrieb entsprechend über Eckhart: „Noch kein abendländischer Denker ist wohl je so weit in der Auflösung aller Transzendenz gegangen, dass aus dieser Auflösung selbst ein neuer Glaube, und zwar nun ein Glaube an das dem Menschen einwohnende Religiöse, gewonnen worden ist. Nicht Religion als Glaube an ein Übersinnliches ist es, was er suchte und fand, sondern Religion als Qualität eines religiösen Daseins. Es ist die reine Transzendenz ohne Jenseitsbegriff.“ Die innere Unendlichkeit der Seele, die Eckhart im Geschehen der Gottesgeburt – in der Seele *und* ihr gegenüber – denkt, ist nun zur Selbsttranszendenz des freien Menschen ohne Gott geworden, die sich in der Zeit geschichtlich und monadisch auslegt. Insofern kann das Eckhartverständnis Simmels weit über den biografischen und argumentativen Kontext hinaus als symptomatisch gelten für moderne Religionsbestimmungen überhaupt – jenseits des Christlichen und im Pendelschlag von atheistischer Bestreitung und pantheistischer Aufhebung jedenfalls des Gottes, den Bibel und Christentum normativ behaupten, und den nachweislich auch Eckhart auszulegen suchte – freilich „per rationes naturales philosophorum“, mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophen.

IV.

Kehren wir nach dieser Panorama-wanderung in die Gegenwart zurück, so zeigen sich Themenfelder und Strukturen, die zu denken geben, und die selbstverständlich unerlässliche kritische Eckhartforschung herausfordern. Deutlicher dürfte jedenfalls geworden sein, dass die inflationäre Berufung auf Eckhart in der vollends pluriversalen und interreligiösen Meditations- und Spiritualitätsszene heute eine lange Vorgeschichte hat. Verschärft steht Mauthners Frage von 1923 im Raum (so zeitbedingt sie auch formuliert ist), warum ausgerechnet „Atheisten des 20. Jahrhunderts den frömmsten Christen aus dem 14. Jahrhundert zu ihrem Lehrer wählen“. Dazu einige wenige Beobachtungen aus theologischer Sicht, die die Aktualität Eckharts markieren und die Dringlichkeit der Auseinandersetzung mit seinem Werk.

1. Durchgängig sind die Eckhartbilder fasziniert von der Einheit von Leben, Lese- und Lehrmeisterschaft des Dominikanerprofessors. Im Modus der Sehnsucht (und Projektion?) spiegelt sich darin das Leiden an bestehenden Dualismen zwischen Leben und Wissen, zwischen „Spiritualität“ und „Doktrin“, auch zwischen Lebenswelt und Wissenschaft.

2. Eckhart scheint auch deshalb ein gefragter Hoffnungsträger, weil er die überlieferten Vorstellungen und Redeweisen von Gott durchschreitet und aufzuheben scheint. Offenkundig erscheint

das (auch kirchlich geläufige) Gott-Sagen gerade den Gebildeten unter den Verächtern des Christlichen zu klein, zu projektiv, zu unglaubwürdig. A- und post-theistische ebenso wie pantheistische Konzepte des Gott-Mensch-Weltverhältnisses erscheinen gerade einer „schwachen Vernunft“ angemessener.

3. „Gottes quitt werden um Gottes willen“ - Eckharts Theologie radikaler Überschreitung fasziniert deshalb offenkundig und stellt zweifellos auch kirchlich verbreitete Rede- und Denkweisen schöpferisch in Frage. Umso dringlicher ist deshalb die Debatte um Status und Reichweite von „negativer Theologie“ und deren jeweils genaue Bestimmung. Für Eckhart jedenfalls liegt jeder Negation der Gott-Rede bleibend eine klare Affirmation voraus und zugrunde. Eck-

harts Rede vom „nichtig nichts“ und „einig eins“ meint etwas sehr anderes als die nihilistische Position einer letzten Fraglichkeit.

4. Auch das heute weit verbreitete Unbehagen an personalen und dialogischen Gottesvorstellungen mit Plädoyer für „transpersonale“ Gottesverständnisse sieht sich schnell bei Eckhart bestätigt, zumal durch seine Kritik des Bittgebets. Weithin vergessen wird dabei freilich, wie sehr Eckharts Denken selbstverständlich im Beziehungsraum und Gebetsleben seiner Kirche eingewurzelt ist.

5. Damit gerät der Status der Christologie im Denken Eckharts und im christlichen Konzept der Gott-Mensch-Welt-Bestimmung in das Blickfeld. Lässt sich Eckhart nachchristlich, nicht

christologisch angemessen verstehen und deuten.

6. Die damit oft verbundene Gleichstellung von Eckharts Denken mit dem des Buddhismus bedarf genau unterscheidender Entfaltung und Prüfung auf „strukturhomöomorphe“ Analogien“ (R. Panikkar) zwischen den beiden bleibend verschiedenen Religionswelten hin.

7. Ein entscheidender Punkt der diffusen Eckhart-Faszination scheint sein vermeintlich un- bzw. überkirchliches Denken zu sein, was durch die hartnäckig tradierte These von seiner Verurteilung durch „die“ Kirche noch unterstützt wird. Die Statur eines „Ketzers“ gäbe seiner Mystik der Freiheit dann eine besondere Legitimation, verstellte aber das drängende Problem, In-

dividualität und Sozialität des Glaubens mit Eckhart neu zu denken.

8. Die Lesarten etwa von Gustav Landauer und besonders von Erich Fromm fordern dazu auf, Eckharts Texte konsequent auch sozialgeschichtlich auszulegen und auf ihre praktischen wie „politischen“ Implikationen hin zu entfalten, im damaligen Kontext und in heutiger Aktualität. Weder eine bloß ideengeschichtliche noch nur „mystische“ Interpretation kann genügen. So sehr Eckharts Werk aus dem „mystischen Strom“ zu retten und an seine philosophische Dignität zu erinnern ist, so sehr muss es umgekehrt aus einem bloß intellektualen Glashaus erlöst bleiben. So entfaltet es seine theoretische wie praktische Aktualität „sunder warumbe“. □



Foto: akq-images

Ein weiterer Ausschnitt aus dem berühmten Fresko „Die Verdammten“: Diese Szene findet sich im Zentrum der Darstellung, die an der rechten Wand

der Kapelle zu sehen ist. Der Zyklus in der Dom-Kapelle, auch „Cappella Nuova“ genannt, entstand in den Jahren 1499/1500 bis 1502/4.

