

Thomas Bonhoeffer

Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge

(1985)

2004

Inhalt

Vorwort zur elektronischen Neuauflage **S. 4**

Vorwort zur ersten Auflage **S. 5**

I. [EINLEITUNG](#)

II. [JESUS CHRISTUS](#)

A. [Das Realitätsproblem](#)

1. [Die Naherwartung](#)

2. [Vergebung und Leiden](#)

B. [Einzigkeit](#)

1. [Der alttestamentliche Hintergrund](#)

2. [Griechisch-philosophischer Monotheismus](#)

3. [Jesus Christus](#)

4. [Gemeinsamkeiten](#)

III. [GRUNDSTRUKTUREN JÜDISCHER SEELSORGE](#)

A. [Restauration](#)

B. [Die Weisheit der Enttäuschung](#)

C. [Wissen gegen Panik](#)

D. [Innere Überwindung Jahwes](#)

E. [Heil im Zwang](#)

IV. [NICHT-BIBLISCHE HELLENI\(ST\)ISCHE SEELSORGE](#)

A. [Religion](#)

1. [Magie](#)

2. [Die göttliche Mutter](#)

B. [Philosophie](#)

1. [Unabhängigkeit \(Kynismus\)](#)

2. [Moralität \(Stoa\)](#)

- a) Der philosophische Grundriß
- b) Selbstdarstellung
- c) Die Ausarbeitung der Seelsorgetechnik in der jüngeren Stoa.

3. Die Vorfriede des Denkens (Platonismus)

- a) Grundriß
- b) Seelsorgetechnische Besonderheiten in der platonischen Tradition.

4. Göttliche Menschlichkeit (Neupythagoreismus)

5. Aufklärung als Erlösung (Epikureismus)

V. CHRISTLICHE SEELSORGE

A. Kampf gegen den Teufel

1. Die Situation

2. Glaubensgehorsam

3. Die Begrenztheit der Vergebung

B. Kultur als Heilsgabe

C. Am Rande des Irrsinns

D. Die Einzigkeit und ihr Fluch

E. Apotheose des Gehorsams

F. Kirchliche Einzelseelsorge

1. Der kanonische Brief des Gregor von Nyssa an Letoios, Bischof von Melitene

2. Kommentar

G. Das geistliche Amt

VI. SCHLUSS

VII. LITERATURVERZEICHNIS

VIII. ABKÜRZUNGEN

Vorwort zur elektronischen Auflage

Die 1985 im Christian Kaiser-Verlag München, als Band 95 der Beiträge zur Evangelischen Theologie, ISBN: 3-459-01583-7, erschienene Auflage ist völlig vergriffen. Den Verlag gibt es nicht mehr, und antiquarisch ist der Titel noch nicht greifbar geworden.

Die deshalb hiermit zur Verfügung gestellte, elektronische Veröffentlichung ist nur leicht überarbeitet.

Gesellschaft, Kirche und Seelsorge haben sich stark verändert; manches in diesem Text ist deshalb nun auch schon historisch zu verstehen: Ich wollte dem neuen, historisch ahnungslosen und dogmatisch leichtfertigen kirchlichen Umgang mit den überlieferten Symbolen etwas entgegensetzen. Vom Alten Testament her, gehört zur religiösen Symbolik in der Kirche das symbolkritische, theologische, nur im tiefsten Sinne „moralische“, Kirche gefährdende Wort, – in welchem die christliche Symbolik ihre eigentümliche Lebendigkeit erweist. Gewiß, man hatte erlebt: Auch solches „Wort“ kann institutionalisiert und steril werden. Aber das Problem ist noch offen.

In Anbetracht der elektronischen Suchmöglichkeiten habe ich keine Register erstellen zu müssen gemeint.

Die Entstehung des Begriffs Seelsorge ist verwickelt. Erst nach Erscheinen der ersten Auflage dieses Buchs habe ich mir, aufgrund des elektronischen *Thesaurus Linguae Graecae*, ein Gesamtbild von den frühesten altgriechischen Anfängen bis Chrysostomus erarbeitet. Das Ergebnis ist, unter dem Titel *Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge*, im *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990), S. 7–21 publiziert^[1].

Bochum, im Februar 2004

Th.B.

VORWORT zur ersten Auflage

Ich habe in vielen Richtungen zu danken: Zunächst Herrn Manfred Weber vom Chr. Kaiser Verlag für die Übernahme dieser Veröffentlichung in unsem für Verlage so schwierigen Zeiten. Sodann den Herausgebern für die Aufnahme dieser Arbeit in ihre schöne Reihe.

Ich danke den Herren Vikar Rainer Feistauer, stud. phil. Joachim Rohde und stud. theol. Manfred Weiß-Dasio, die als studentische Hilfskräfte mir in freundschaftlicher, außerordentlicher Hilfsbereitschaft viel Kärnerarbeit abgenommen haben. Ich danke ferner Frau Monika Ott, die mir einen guten Teil der Schreibarbeiten abgenommen hat.

Ich danke den Herren Kollegen Martin Tetz/Bochum und Alfred Schindler/Bern sowie dessen Oberassistenten Dr. Klaus Koschorke für patristische, den Herren Kollegen Hellmut Flashar (der leider von Bochum nach München gegangen ist), Kjeld Matthiessen/Münster für altphilologische und Dieter Vetter/Bochum für judaistische wertvolle Hinweise.

Ich widme dieses Buch meiner Frau. Wer von seiner Lektüre tieferen Gewinn hat, verdankt unsrer Ehe viel.

Bochum, im Januar 1985

Th. B.

Wer über gewissen Dingen den Verstand
nicht verliert, der hat keinen zu verlieren.

Lessing, Emilia Galotti, IV/7 und V/5

I. EINLEITUNG

Der abendländische Begriff von Seelsorge geht auf den Dialog Laches, ein Frühwerk Platons zurück^[2]. Konkret geht es in diesem Dialog zwei Vätern um eine richtige Erziehung für ihre Jungen. Nachdem Sokrates sich ins Gespräch hat ziehen lassen, einigt man sich bald auf seine Formulierung, daß es dabei um *psyches therapeia* (185 e) geht. Die Formulierung ist nicht terminologisch gemeint, – wie es überhaupt im griechischen Sprachraum nie zu einem fixen Terminus für Seelsorge gekommen ist. Sie bezeichnet aber genau, worum es bis in unsere Tage bei Erziehung und Seelsorge im Grunde geht. Übrigens endet schon dieser Dialog in einer Aporie^[3].

Die Verengung des Seelsorgebegriffs auf die Einzelseelsorge ist neuzeitlich-protestantischen Ursprungs und dem Geist dieses Ursprungs verhaftet. Sie ist der Struktur der antiken Seelsorge sowohl wie derjenigen der ursprünglichen christlichen Seelsorge nicht angemessen.

Wenden wir uns heute der antiken Seelsorge zu, so müssen wir in besonderem Maße die modeme Tugend üben, uns auf die Fremdartigkeit von Fremdartigem einzulassen. Ist der Stolz unserer modemen Seelsorge der Respekt vor der Einzigartigkeit jedes einzelnen Klienten, vor seiner bleibenden Fremdheit und Andersheit – trotz der enorm angewachsenen Fülle von Allgemeingültigkeit beanspruchenden psychologischen Hypothesen –, so müssen wir in der Besinnung auf unsere historischen Ursprünge die gleiche Disziplin einhalten. Empfinden wir es als eine Schwäche der alten Seelsorge, daß allzu schnell Einzelfällen ein Schema übergestülpt wird, so müssen wir uns hüten, ihr gegenüber in den gleichen Fehler zu verfallen. Gerade auf dem Aushalten dieser Spannung liegt die Verheißung echten menschlichen, geistlichen und auch psychologischen und theologischen Gewinns.

Zu dem Befremdlichen, woran sich der heutige Leser zunächst stößt, gehört, daß Pädagogik, Therapie, Seelsorge, Lehre, Philosophie, Theologie, ja Kult hier weitgehend deckungsgleiche Gebiete sind. Die notwendige Ausgrenzung des für unsere Fragestellung relevanten Materials aus dem so riesigen Gebiet, für eine Darstellung beschränkten Umfangs, verlangt auf Schritt und Tritt dem Einzelproblem angemessene Entscheidungen.

Zu den Problemen der Darstellung gehört in erster Linie das Problem der Quellenlage. Infolge der jüngsten Entwicklung unserer Seelsorge auf dem Gebiet der Seelsorgetechnik wird der heutige Leser durch den Titel dieser Arbeit unweigerlich zu der Erwartung verleitet, endlich anschaulich und konkret über antike Seelsorgetechniken durch eine Fülle von

Falldarstellungen ins Bild gesetzt zu werden, wobei denn eine aufmerksame morphologische Analyse die Besonderheit des Christentums auf der Ebene der Seelsorgetechnik zeigen sollte. Ich gestehe, daß ich selbst bei Beginn der Arbeit solche Hoffnungen hatte. Die Quellen geben das jedoch nicht her. Auch dort, wo sie etwas dergleichen herzugeben scheinen, ist Vorsicht geboten. Zum Beispiel wäre es naiv, den synoptischen Evangelien etwas über die Seelsorgepraxis Jesu entnehmen zu wollen. Die Quellen sind geleitet von Interessen abgefaßt, die mit diesem Interesse nichts zu tun haben. Wer den Quellen etwas entnehmen will, was sie gar nicht darstellen wollen, muß damit rechnen, daß seine Ergebnisse Artefakte seiner Methode sind. Sämtliche Gespräche und Reden aus unserer Literatur sind, gegenüber dem, was sich historisch mündlich abgespielt haben mag, stilisiert, reduziert auf das dem Autor wesentlich Erscheinende. Die frühen Platonischen Dialoge mögen in der Tat das Charakteristische an den Lehrgesprächen des historischen Sokrates erkennen lassen. Die Anekdoten über Diogenes von Sinope mögen einen für diesen typischen Stil des Antwortens widerspiegeln. Die Apophtegmen der ägyptischen Mönche mögen etwas vom Gesprächsideal dieses Milieus erkennen lassen. Viel mehr läßt sich in dieser Hinsicht nicht sagen. Wer mehr sagen will, muß die eigene Perspektive stärker auf die der Texte umstellen.

In der Tat ist auch in jenen Texten, wo immer uns ein Vergleich möglich ist, deutlich der Zusammenhang von Lehre und Seelsorgetechnik zu erkennen. Es ist eine Schwäche in der rapiden Entwicklung der Seelsorge der letzten Jahrzehnte, daß dieser Zusammenhang wenig reflektiert worden ist. Die Seelsorge hat recht unreflektiert Interventionstechniken der modernen Psychotherapie übernommen, ohne deren unlöslichen Zusammenhang mit bestimmten Philosophien zu bedenken. Es sind hauptsächlich die konservativen Geister gewesen, die hierauf den Finger gelegt haben. Die herrschende Seelsorgepraxis dagegen manifestierte die tiefe Identitätskrise der Kirche der Nachkriegszeit. Wir werden sehen, daß das Problem der Identitätskrise allerdings zum Wesen des Christentums und deshalb zum Wesen der christlichen Seelsorge gehört. Die Schwäche der Poimenik unserer Tage liegt jedoch darin, daß dies nicht, aus dem christlichen Glauben heraus, "eschatologisch" verstanden wurde, sondern das Heil in einer innerweltlichen kirchlichen Identitätspflege gesucht wurde. Die Methodenfrage der Seelsorge ist jedoch im Grunde eine zentraltheologische Frage, die Frage nach dem Inhalt der christlichen Identität, welche derselben eine eigentümliche Struktur gibt.

Wir sehen in den ersten christlichen Jahrhunderten allerdings die Entwicklung auf die Herausbildung einer "klassischen" christlichen Seelsorge bei Gregor von Nazianz hinauslaufen, welche die christliche Identität als innerweltlich gegeben voraussetzt. Unsere Bemühung gilt jedoch gerade dem Ziel, die Problematik dieser Voraussetzung historisch sichtbar zu machen.

Dies bedingte eine Verschiebung des Interessenschwerpunktes in die Dimension der allgemeinen Geistesgeschichte. Wir können uns durch die in Betracht gezogenen Texte an die geistesgeschichtliche Bedingtheit jeder Seelsorge und jeder Seelsorgetechnik erinnern lassen.

Eines der großen Probleme unserer Seelsorge ist ihre Tendenz, zu einer Technik zu degenerieren, in welcher sich, gerade der technischen Sicherheit wegen, der Klient, in einem neuen Stil, so wenig ernst genommen fühlt wie der Adressat der alten, in Orthodoxie und Rhetorik allzu sicher gewordenen Seelsorge. Was, nach einer zweitausendjährigen Kultur, der Rhetorik passierte, droht, entsprechend dem heutigen kulturgeschichtlichen Entwicklungstempo, bereits jetzt der Gesprächstechnik. Sie droht, gerade wegen ihres hohen Entwicklungsstandes, die menschliche Kommunikation zu verfehlen. Wir haben es auch hierin mit der Dialektik historischer Identität zu tun, die ein Zentralproblem kirchlicher Theologie darstellt.

Wir hatten uns auf die Suche begeben nach seelsorgerlichen Falldarstellungen, um aus diesem Material christliche Eigentümlichkeiten zu erheben. Wir sind genötigt, stattdessen bei der Lehre als Seelsorge anzusetzen; und uns oft daran genügen zu lassen, zu ahnen, wie eine konkrete Seelsorge im Sinne einer solchen Lehre ausgesehen haben mag.

Die Quellenlage ist von Schritt zu Schritt sehr unterschiedlich. Die Probleme der Überlieferung von Jesus (II.) sind bekannt. Das eine oder andere Jesuswort mag uns einigermaßen wörtlich übersetzt, durch die Überlieferung unverändert, vorliegen. Bereits die Zusammenstellung solcher Worte in der ältesten Tradition gibt ihnen jedoch einen historisch irreführenden Kontext. Und gerade unter dem Gesichtspunkt der Seelsorge ist der absolut einmalige, unwiderbringliche Kontext einer Aussage für den Sinn derselben schlechthin entscheidend. Wir begnügen uns deshalb mit dem Versuch, die Grundstruktur des seelsorgerlichen Sinnes der neutestamentlichen Christusverkündigung zu erfassen.

Ich habe hierfür zwei Gesichtspunkte in den Vordergrund gestellt, die der neutestamentlichen Diskussion fremd sind. Sie entstammen der pastoralpsychologischen

Frage, der diese ganze Arbeit ihre Entstehung verdankt. Die Auswahl dieser beiden Gesichtspunkte ist auch etwas polemisch zu verstehen. Gewiß, man soll aus der Gebrochenheit keine Ideologie machen, wie es in der deutschsprachigen Theologie immer wieder geschehen ist; auch dies ist eine Methode, das Christentum weltlich zu vereinnahmen. Aber von dieser Gefahr ist die Seelsorgetheorie, auch bei uns, zur Zeit weit entfernt. Andererseits jedoch ist auch die Vereinnahmung des Christentums in eine weltliche Bewegung allgemeiner Versöhnung einerseits und der Ausbreitung und Pflege seelischer Gesundheit andererseits historisch naiv und überdies, aus bereits von Freud klar erkannten Gründen, aussichtslos. Das Christentum ist von seinem Ursprung her psychohygienisch eine *zutiefst* problematische Erscheinung. Das hier vorliegende Problem soll durch die beiden Gesichtspunkte "Realitätskonstitution" (A.) und "Einzigkeit" (B.) festgehalten werden. Wenn die hier vorliegende eigentümliche Problematik nicht klar erkannt ist, kann auch der Segen der hier vorliegenden eigentümlichen Problemlösung nicht wahrgenommen werden.

Historisch kommt das Problem der Realitätskonstitution in der die älteren Texte durchherrschenden Naherwartung zum Ausdruck, das im Auftreten Jesu bereits sich anmeldende Problem der Einzigkeit in der endlichen Umgestaltung der Gotteslehre zur Trinitätslehre sowie im Westen in der Cyprianischen Formel *Extra ecclesiam nulla salus* und endlich in der *Particula exclusiva* der Kurzformeln der reformatorischen Theologie. An diesen Fixpunkten vorbei, gibt es vielleicht psychologische Diakonie (in der dieser zustehenden, nötigenfalls institutionell abzusichernden Selbständigkeit gegenüber dem Lehramt, Apg. 6₁₋₆), aber keine evangelische, ja keine christliche Seelsorge.

Auch die weiteren Kapitel dieser Arbeit sind von Fragestellungen her gestaltet, auf welche sich meiner Meinung nach die heutige Problematik zuspitzt. Im Hintergrund stehen moderne pastoralpsychologische Konzepte. Es gehörte aber von Anfang an zu den Absichten dieser Arbeit, diese Konzepte allein durch das Medium der historischen Darstellung in die Arbeit einfließen zu lassen. Sie sollten sich allein darin bewähren, daß dieser Bericht über menschliche Bemühungen aus abgelebten Zeiten für heutige Leser interessant, spannend und unmittelbar anregend wird, ohne den (meist verlustreichen) Umweg über die begriffliche Reflexion zu nehmen.

Im Prinzip bin ich an diese Texte wie an einen Predigttext herangegangen. Ich bin kein Fachhistoriker; es ist nicht meine Aufgabe, ausgewogen darzustellen, "wie es gewesen". Ich verstand meine Aufgabe als historisch treue, aber kreative, praktisch-theologische

Aktualisierung der Vergangenheit, wie auch immer riskiert ein solches Unterfangen sein mag.

Ich habe mich bemüht, vom **nachexilischen Judentum** (III A), von der **Weisheit** (B.), von der **Apokalyptik** (C.), von der **Gnosis** (D.), von der **rabbinischen Orthodoxie** (E.), von der heidnischen **Magie** (IV.A 1.), ja von der **Isis**verehrung (2.) eines Apuleius so zu erzählen, daß ständig Anklänge an Problemdimensionen unserer heutigen Seelsorge spontane Resonanz im Leser hervorrufen.

Für die psychologische Aufschlüsselung der wesentlichen Problemstrukturen steht noch kein allgemein anerkanntes Begriffsinstrumentarium zur Verfügung. Weiterarbeit an dieser Front muß späteren Veröffentlichungen vorbehalten bleiben. Die vorliegende Arbeit will nur die Problemlandschaft eindrücklich werden lassen. Was mir pastoral psychologisch klar, sicher und wesentlich schien, habe ich immerhin implizit und explizit soweit ins Spiel gebracht, daß die vorliegende Darstellung als praktisch-theologische neben den fachhistorischen Darstellungen einen Platz eigenen Rechtes beansprucht.

Für die griechische Philosophie (IV B. 1. **Kynismus**, 2. **Stoa**, 3. **Platonismus**, 4. **Neupythagoreismus**, 5. **Epikureismus**) haben wir weitgehend Texte, die für sich selbst sprechen.

Was die christliche Seelsorge der Antike (V.) betrifft, haben wir zunächst einmal (A.) die exzeptionelle Situation der **ältesten Gemeinden** zu berücksichtigen, um die besondere Rigidität ihrer Seelsorge zu verstehen.

Bei **Clemens von Alexandrien** (B.) wird man zwar ebenfalls von großer Strenge, jedoch nicht von Rigidität sprechen.

Die Seelsorge der **ägyptischen Mönche** (C.) ist ihrer Natur nach historisch singulär, jedoch strukturell höchst instruktiv.

Die Theologie des **Athanasius** (D.), des Vaters der trinitarischen Orthodoxie, dessen Werk auf den ersten Blick so absolut kirchenfürstlich und seelsorgerlich steril wirkt, erweist sich bei näherer Betrachtung als beispielhaft für ein Kernproblem aller christlichen Seelsorge.

Basilus, der wegbereitende Theologe der konstantinopolitanischen Orthodoxie, erweist sich als der Theologe des Gehorsams (E.).

Von seinem jüngeren Bruder, **Gregor von Nyssa**, betrachten wir nur eine kurze, kirchenrechtliche Arbeit, die den Rahmen der Seelsorge absteckt (F.). Wir legen sie zunächst

(erstmalig) in deutscher Übersetzung vollständig vor. Die Bemühung um diesen Text, auf den ich durch Karl Holl's klassische Arbeit "Enthusiasmus und Bußgewalt" aufmerksam wurde, bildete den Anfang der gesamten vorliegenden Arbeit. Mich faszinierte die therapeutische Orientierung des Kirchenrechts sowie die Bemühung um eine systematische Pastoralpsychologie.

Die Grundschrift der Pastoraltheologie, die große Rede des jungen **Gregor von Nazianz** über seine (erste) Flucht vor dem geistlichen Amt, stellt den Endpunkt des ersten großen Entwicklungsabschnittes der christlichen Seelsorge dar. Ihr gilt deshalb unser letztes Kapitel der historischen Darstellung (G.).

Nach Kenntnisnahme von der somit vorgelegten beirrenden Vielfalt von Seelsorgetypen, die zu den Ursprüngen der christlichen Seelsorge gehören, gilt die abschließende Reflexion (VI.) der Frage nach dem Wesen der christlichen Seelsorge sowie dem Versuch einer kurzen, aber nun wohlbegründeten vorläufigen Antwort.

Ich selber habe mich der systematisch pastoralpsychologischen Weiterarbeit gewidmet. Ich wünschte mir jedoch, daß die hier vermittelten Anregungen in den verschiedensten Richtungen – historisch, systematisch und technisch – bei den Lesern in ihrer eigenen Arbeit im Sinne gemeinsamer Weiterarbeit fruchtbar werden. – Eine unerwartete Freude war mir die Bekundung lebendigen Interesses an dieser Studie von patristischer, von altphilologischer und von pädagogischer Seite.

II. JESUS CHRISTUS

Der Doppelname Jesus Christus als Überschrift dieses Kapitels bereits verrät dem Kundigen, daß es sich hier nicht um eine Betrachtung des historischen Jesus und seiner Seelsorgegespräche handelt. Die Frage nach der Historizität der entsprechenden Quellenstücke ist in den meisten Fällen nur sehr hypothetisch (und dann noch negativ) zu beantworten; darüber hinaus wäre das Material ohnehin für diese Fragestellung sehr dürftig. Auf sicherem Boden steht man jedoch mit der Frage nach der Struktur des österlichen Glaubens, der sich, unter freier Verwendung historischer Erinnerungen an Jesus, auch retrospektiv artikuliert, aber im einzelnen von der Situation der Tradenten her zu verstehen ist.

A. Das Realitätsproblem

Die Frage, was im vitalen Sinne wirklich sei, ist eine Grundfrage der menschlichen Existenz und deshalb ein Grundproblem der Seelsorge. Sie ist nur in besonderen Fällen Sache des Einzelgesprächs. Sie ist in erster Linie ein Problem der menschlichen Lebensgemeinschaft, in welcher das betreffende Individuum steht, der symbolischen Interaktion, der existentiellen Tragfähigkeit seiner Sprache.

1. Die Naherwartung

Jesus rief nicht besondere einzelne, sondern sein Volk, Israel zur Buße. Und solche Umkehr stand im Zeichen der erwarteten Weltenwende. Diese Erwartung des nahen Endes der Welt unterscheidet sich von der heutigen Erwartung eines Endes der Menschheit oder des Lebens auf unserem Planeten nicht nur durch die in den Alltag hineinschlagende Naherwartung (die man auch Nächsterwartung genannt hat), sondern dadurch, daß offenkundig zu jener Zeit keine objektiven Gründe, wie Overkill und Umweltzerstörung, für eine Erwartung des Endes bestanden, also soziale, kulturelle und psychologische Gründe alleinbestimmend gewesen sein müssen. Einerseits ist nun bekannt, daß in der Umwelt Jesu die eschatologische Naherwartung nicht fehlte. Insbesondere Johannes der Täufer, von dem Jesus selbst sich taufen ließ, vertrat sie. Andererseits ist sie für die Struktur der Verkündigung Jesu so wesentlich, daß sie nicht als kulturgeschichtliches Akzidens betrachtet werden kann.

In der eschatologischen Naherwartung an sich kommt ein gebrochenes Verhältnis zur Realität zum Ausdruck. Das Verhältnis ist gebrochen durch den Zorn Gottes, des Richters. Diesem Zorn entspricht spiegelbildlich ein Zorn des Menschen, der in der Naherwartung

lebt. Dieser Zorn kann ständig bewußt sein, kann bei gewissen Gelegenheiten bewußt aufflammen, er kann aber auch lediglich in seinen sozialen Folgen greifbar werden. Es ist kein Zorn im üblichen Sinne, wie man von meinem und deinem Zorn reden kann; er ist nicht einmal ein kosmischer Zorn zu nennen. Es ist ein weltumfassender Zorn, der die Realität zu zermalmen im Begriff ist. Unerträgliches Leiden an dem Unrecht, das unseren besten Impulsen in dieser Welt widerfährt, hat eine Sehnsucht, ja eine Hoffnung ins Bewußtsein aufsteigen lassen, daß endlich durch einen "gerechten", Recht schaffenden, allmächtigen Griff das Böse und die Bösen aus dieser Welt herausgebrochen werden – und der Liebe Liebe widerfahre. Man darf nicht übersehen, daß es gerade das Interesse an der reinen Liebe und an der Gerechtigkeit ist, das diese Welt auseinanderzusprengen droht.

Die Eschatologie der Naherwartung unterscheidet sich von einer einfachen dualistischen Eschatologie durch den Ausschluß der Zeitlichkeit aus der ethischen Frage. Wo einfach ein Gericht mit Lohn und Strafe nach dem Tode erwartet wird, behält das menschliche Handeln und Wollen den Bedingungs- und Entscheidungsspielraum realer Zeitlichkeit. (Die Perspektive des Gleichnisses vom reichen Korbauern, daß man "diese Nacht" sterben könnte, ist natürlich als realistischer Schreckgedanke jederzeit möglich. Diese Perspektive ist jedoch nur ein Element im täglichen Planungsfeld des Handelns.) Mit der Zeitlichkeit ist das Problem von Mittel und Zweck, von unheiligem Mittel und heiligem Zweck, aber auch der guten Tat mit bösem Erfolg gegeben. Die Zeitlichkeit verlangt Erfahrung, Lernen und Weisheit; die Naherwartung verlangt Glauben, Gehorsam und Entschiedenheit. Beides gehört ins tägliche Leben, beides gerät immer wieder in Konflikt. Was im Sinne der modernen mathematischen Entscheidungstheorie als Problem der "Entscheidung unter Unsicherheit" objektivierbar ist, ist nicht damit auch ethisch neutralisierbar. Die Gewichtung der verschiedenen Risiken ist Ergebnis einer Abstimmung zwischen den verschiedensten Schichten innerhalb der Person, für die man jeden Augenblick unvertretbar mit seiner ganzen Existenz eintreten können muß.

Wer von dem weltumspannenden Zorn im Interesse einer umfassenden Realisierung von Gerechtigkeit und Liebe ergriffen ist, sieht die Zeichen der Zeit als Zeichen des Endes.

In der Verkündung Jesu liegt der Akzent nun nicht auf der Gerichtsdrohung, sondern auf der Einladung zur Umkehr zum eschatologischen Heil, konkret: zum Anschluß an Jesus, wo Gottesliebe und Nächstenliebe ohne Wenn und Aber erlebt werden.

Charakteristisch für die Verkündigung Jesu ist, daß sie ein Wort im Übergang zwischen der allen Menschen gemeinsamen Realität und dem Gericht ist, das die reine Gottesherrschaft bringen soll. Weder verweilt die Aufmerksamkeit bei Vorstellungen von der Realisierung der göttlichen Rache, noch bei konkreten Vorstellungen von der heilen Welt unter der Herrschaft Gottes. Es genügt offenbar, diese Perspektiven nur zu nennen; das hat Resonanz genug in der Hörschaft. Es ist strukturell nicht wesentlich, ob auch Jesus selbst schon Fluch- und Verdammungsworte gesprochen hat oder ob dergleichen nur bei seinen Jüngern und vielleicht nach seinem Tode aufgekommen und ihm später zugeschrieben worden ist. Wesentlich ist der positive Grundton seiner eschatologischen Verkündigung. Er ruft das Volk, und das Volk scheint ihm zahlreich gefolgt zu sein. (Es sind die religiösen Institutionen und Organisationen gewesen, die ihm den Hauptwiderstand entgegengesetzt haben.) Das Volk Israel aber stand für Jesus im Mittelpunkt der Schöpfung. Der Erfolg seiner Predigt gibt keinen Anlaß, bei ihm die düstere Perspektive eines nur winzigen Rests im großen Weltbrand vorauszusetzen, wenngleich diese nicht auszuschließen ist.

Das Wesentliche an der Behandlung der Naherwartung durch Jesus ist, daß er als selbst der Übergang, als Vermittler des Heils aufgetreten ist. Seine Person und sein Wort vermitteln zwischen der alltäglichen Welt der Kompromisse und der Idealwelt, im Sinne einer Einladung zur unbedingten Liebe, der die tiefste Sehnsucht gilt.

Jesu anerkennt die abgründige Berechtigung apokalyptischer Wut; der Zorn über die Sünde ist gerecht; aber Jesus steht ein für die schöpferische Übermacht der Vergebung der Sünde, die er mit solchem Erfolg vor aller Augen ins Werk setzt, daß er sich für seine Verkündigung auf gemeinsam wahrgenommene Realität berufen kann.

Jesu Welt war von einem quälenden Kulturkonflikt beherrscht. Normen, Ansprüche und Lebensbedingungen paßten nicht zusammen. So konnte es nicht lange bleiben. Eine menschliche oder göttliche Revolution, die eine lebbare Sozialordnung bringen mußte, lag in der Luft. Die Verbindungen zwischen der realen Gesellschaft und derjenigen, nach der man sich sehnte, von der man träumte, waren weitgehend abgerissen. Die Realität hing sozusagen in der Luft. Aus der Gemeinsamkeit mit dem Schöpfer heraus tritt Jesus in die Realität ein mit dem Anspruch der göttlichen Vergebung. Hier wird ein sozialer Neuanfang gemacht, mit dem man sich mit gutem Gewissen identifizieren kann: Abkehr von einem Leben in defensiv-aggressiver Falschheit und das gemeinsame Wagnis, ganz aus der Vergebung Gottes zu leben, die einem in Jesus überzeugend gegenübergetreten ist, – Gottes, der unsere Möglichkeiten als Eigenschaften seiner Geschöpfe, seiner Kinder, als lieber Vater sich

genügen läßt und uns so liebt. Die Gebetsanrede, die Jesus die Jünger gelehrt hat, ‚abba‘, ist eine Anrede familiärer Vertraulichkeit. Die Einfachheit des Lebens von Kindern, die sich auf ihren Vater verlassen können, ist charakteristisch für diesen Neubeginn. Ohne eine solche Grundlage, so ist die Meinung, ist auch kein erwachsenes Leben in der Wahrheit möglich.

In alledem ist jedoch die Jesuschar nicht statisch mit dem Reich Gottes identifiziert. Es sind nur Vorzeichen der Gottesherrschaft, Vorauswirkungen seiner Macht, die sich hier ereignen. Die zeitliche Artikulation bleibt wesentlich: Alles Böse gehört in die Vergangenheit, die Zukunft gehört dem reinen Leben in der Liebe Gottes. So knüpft Jesus die Verbindung der gegenwärtigen Realität zum Reich des tiefsten Verlangens neu an.

Jesus erwartete das Reich Gottes, es kam die Kirche. Jesus erwartete das Ende dieser Welt noch zu Lebzeiten mindestens einiger seiner Hörer (Mark. 9₁); die Welt steht noch heute – und ist nicht besser geworden. Jesus endete nach kurzer Zeit als ein an der Realität Gescheiterter am Kreuz. Mit so etwas hatte von den Jüngern, der Überlieferung nach, nur Judas gerechnet. Man muß sich klarzumachen versuchen, was hier den Jüngern passierte. Sie hatten soeben begonnen, sich der Realität von Grund auf neu zuzuwenden. Sie hatten den Panzer falscher Angepaßtheit abgelegt und sich schutzlos dem guten Wirken Gottes in der Welt neu anvertraut, ermutigt durch die wunderbaren Erfolge Jesu. Im Schutze des Wirkens Jesu hatten sie ihr altes Wissen, daß in der Welt das Böse die Oberhand hat, als der Vergangenheit angehörig, abgelegt. Der Neubeginn war ihnen nur möglich gewesen durch den zuverlässigen Kontakt mit Jesus. Jesus hatte ihnen wohl gewisse Regeln gegeben, an die sie sich halten konnten, er hatte ihnen wohl das "Abba", das Ur-Vaterunser gegeben; in einer Anzahl Gleichnisse hatte er ihnen die Hoffnung artikuliert, die ihre Realität mit ihrem innersten Verlangen verband; aber diejenigen, die die Überlieferung als "Jünger" vorstellt, waren in alledem nicht von ihm unabhängig und selbständig geworden, sondern lebten in Anlehnung an ihn, angewiesen auf die Verlässlichkeit seiner immer wieder neuen, lebendigen Zuwendung.

Die Kreuzigung bedeutet nun zunächst Bestätigung des abgelegten, alten, sündigen Wissens von der Übermacht des Bösen und, dementsprechend, von der unverzichtbaren Notwendigkeit des falschen Wesens, um – wenn auch bis ins Mark korrumpiert – wenigstens zu überleben.

Konnte dies im Sinne Gottes sein?

Eine einfache Rückkehr ins bisherige Leben war nicht möglich. In dem Zustand jedoch, in dem die Jünger Jesus verloren, gab es keine Zwischenlösungen. Ohne Jesus gab es nur hoffnungslose Falschheit. Die gemeinmenschliche Realität hatte ihr wahres Wesen in der Kreuzigung Jesu als satanisch offenbart. Die apokalyptische Vernichtungswut flammte erneut auf in der (nunmehr stärker negativ getönten) Erwartung des Endes dieser Welt. Das tiefste Interesse war von dieser Welt und ihrer realen Ordnung abgezogen. Es haftete an der Verheißung im Leben mit Jesus. Es ging aber jetzt nicht mehr nur um die Krise der Welt; das Gottvertrauen, ja das Gottesbild war erschüttert, in eine Umwälzung geraten, die erst mit dem Abschluß der Trinitätslehre zu einer vorläufigen Ruhe kommen sollte.

Im allgemeinen Zusammenbruch von Gottes- und Weltbild kristallisiert sich ein neuer Ansatz im Osterglauben.

Der Gekreuzigte wird als selbst der Weltenrichter, den er angekündigt hatte, als "der Menschensohn" zurückerwartet. Jesus ist, vor den Augen der Welt verborgen, bei Gott, er ist zu Gott erhöht und entrückt. Im verheißenen Geist der Endzeit, im Geiste Jesu, werden die Gruppen der Verwaisten in Galiläa von Propheten geführt, in Jerusalem von einem (Petrus, der wohl als erster Jesus als den Heilskönig, den Christus, zurückerwartet hat, dem "Felsen") und dreien (Petrus, Johannes und Jakobus, den „Säulen“) als Kirche getragen; auch ein Kreis von zwölf zu Richtern Israels ausersehenen Männern spielt eine wichtige Rolle; bald gibt es in Jerusalem auch eine (?) Gemeinde unter den griechisch sprechenden Juden. Petrus und die Zwölf werden in unseren ältesten – hellenistischen – Quellen (1. Kor. 15₅) als erste Augenzeugen des Auferstandenen genannt. Paulus ist der einzige, von dem wir die authentische Bezeugung einer Ostererscheinung haben. Endlich werden auch Frauen benannt, die von Engeln am leeren Grabe Jesu gehört haben, daß er auferstanden sei. Im Sinne der Apokalyptik wurde die Auferweckung Jesu als Anfang des Endes, als Anfang der allgemeinen Auferstehung verstanden. – Die Entstehung des Osterglaubens ist historisch unklar. Die Auferstehung des gekreuzigten Jesus jedoch wurde klar zur Kernvorstellung der kirchlichen Lehre. Es handelt sich um eine hochkomplexe, spannungsvolle Vorstellung, von der sehr verschiedene Aspekte beleuchtet und unterbelichtet werden konnten. Die Variationsbreite ist erheblich; die Erscheinungen bewegen sich jedoch um den Gleichgewichtspunkt einer dynamisch stabilen Struktur, einer "Gestalt", des Kerns des christlichen Glaubens herum.

"Jesus ist auferstanden!" Er war und ist selbst der verheißene König des Gottesreichs, der Messias, der Christus. Er mußte auferstehen, es war ja nicht möglich, daß er im Tode bliebe

(Apg. 2₂₄). Ohne seine Erhöhung zu Gott gab es für die hinterbliebenen Jünger und für alle, denen sie den eschatologischen Kern ihres Jesus-Erlebnisses mitteilen konnten, überhaupt keinen Sinn in der Welt und im Leben. Die Auferstehungsvorstellung dagegen war Kristallisationspunkt des neuen Lebenssinnes.

Dieser Glaube bedeutet Entlastung von einer ungeheuren Anfechtung, der teuflischen Anfechtung schlechthin; enthusiastische Freude und Jubel kennzeichnete die jungen Gemeinden. Die Mitmenschen zwar sahen das Tischtuch zwischen sich und den Gläubigen zerschnitten; diese wurden aus der Synagoge hinausgeworfen und verfolgt. Das tat ihrer eschatologischen Freude jedoch keinen Abbruch. Im Gegenteil: Es bestätigte sie in ihrem Verständnis der Situation und vertiefte die Spaltung.

Im Raum der Auferstehungswirklichkeit entwickelte sich eine universalgeschichtlich eminent fruchtbare Kreativität, die im Neuen Testament ihren Niederschlag fand. Sie bildete den Geist der Osterbotschaft, der die erstaunlichen missionarischen Erfolge ermöglichte. Die Endgültigkeit des Verlustes Jesu wurde geleugnet und Lügen gestraft durch den eindrucksvollen Ausdruck dessen, daß für diese Menschen Jesus realer war als sie selbst, weil für sie der Schöpfer wieder real geworden war durch den Geist des Lebens, den sie aus der Christuspredigt empfangen (Gal. 3₂), und durch die von ihm ins Werk gesetzten schöpferischen Begabungen. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes unter den Christen begründet nicht, aber bestätigt überzeugend die Wahrheit der Osterbotschaft.

Jesus hatte den Jüngern das Schöpfungswunder der Vergebung vorgemacht; sie hatten es am eigenen Leibe erfahren. An Jesus ist klar geworden, daß Neuschöpfung Leiden ist, welches in der Kreativität des Zusammenspiels des Schöpfers mit dem Geschöpf resultiert.

2. Vergebung und Leiden

Das Einzigkeitsproblem, wie das Christentum es gestaltet hat, kennzeichnet paradoxerweise immer eine Interaktionsstruktur: Für Jesus handelt es sich um Gott, in dessen Namen er in der Welt auftritt; für die Jünger handelt es sich um Christus, den sie als den eschatologischen König verkündigen. Die Quelle der Kraft zur Vergebung ist individuelle, geschichtliche Erfahrung, die man in sich hineingenommen hat. Vergeben kann man nicht ohne ein gutes "inneres Objekt" – wie die Psychoanalyse das nennt –; es steht nicht in unserem freien Willen. (Ethische Illusionen an dieser Stelle haben den Begriff der Vergebung anrühlich gemacht.) Die Aporie bei der Frage nach dem Woher der Vergebung und dem Woher der Schöpfung ist das logische Äquivalent des Leidens. Mit Furcht und Zittern (Phil. 2₁₂), unter Angst und Leiden jubeln die frühen Christen über das Privileg der

Zusammenarbeit (1. Kor. 3₉) mit Gott, der dabei ist, anstelle der alten und aus der alten, steril gewordenen Welt fruchtbares Neues zu schaffen.

Jesus vergab Sünden im Namen Gottes. Dafür mußte er innerlich leiden. Solche Trauer suchen diejenigen zu vermeiden, die das Gesetz in seiner Idealität als Heilsmittler hochhalten; und sie verfolgen den Vergebenden, weil er dem Chaos Tür und Tor zu öffnen scheint. In der Tat geht es bei der Verfolgung um die Abwehr des drohenden Chaos. Auch wenn Jesus die Verfolgung auf sich nimmt, geht es um die Durchsetzung der Heilsordnung Gottes gegen das Chaos, nämlich das Chaos, das eine existentiell nicht mehr tragfähige Sprache anrichtet.

Es gibt nun zwei verschiedene Weisen, Verfolgung auf sich zu nehmen. Man kann Verfolgung auf sich ziehen und aus ihr den Gewinn ziehen, für sich selbst eine unschuldige, harmlose Identität zu stabilisieren. Wenn Verfolger fehlen, schafft man sich Feinde, die einen verfolgen; und wenn das nicht gelingt, sieht man plötzlich Bösewichter, die man verfolgen muß. – Dieses Muster ist in der Kirchengeschichte so wohl dokumentiert, daß man von vornherein zugestehen muß, daß die christliche Identität dagegen nicht genügend abgesichert ist. (Man wird vielleicht schärfer formulieren müssen: Dieser Mechanismus ist in der christlichen Identität sicher eingebaut. Nicht daß er immer spielen müßte, aber er kann jederzeit ins Spiel kommen.) Dies ist eine sterile Verfolgungsstruktur.

Jesus hat jedoch die Angst der Verfolgung durch die Chaosmacht in einer schöpferischen Weise auf sich genommen. Er wirkte als Versöhner. Er vergab nicht durch den selbstmächtigen Akt einer Transaktion, durch welchen der Vergebende sich die Ehre gibt, die er dem Sünder nimmt, sondern nach Maßgabe dessen, was er von Gott empfing. So, wie Jesus gewußt hat, daß Gott liebt, muß er auch gewußt haben, daß Gott leidet.

Die Transformation im Gottesbild, nach welcher Jesus *neben* Gott – schon dies eine umwälzende Schmälerung der göttlichen Herrlichkeit –, ja (nach Ps. 110₁), "zur Rechten Gottes" thronen wird, nach welcher Gott Vater also, von seiner Herrlichkeit abgehend, zur Linken sitzen wird: Diese nachösterliche Transformation des Gottesbildes ist bei Jesus selbst vorbereitet. Keine Vergebung ohne schöpferische Verarbeitung einer Betrübnis, Einarbeitung des Bösen in das beschädigte Gute zu einem weniger glänzenden, dafür aber reicheren Gut. Diese Verarbeitung jedoch leistet man nicht selbst. Man hat ein wenig daran teil; im wesentlichen geschieht sie durch Gott und in Gott. Vergebung ist kein Ungeschehenmachen, keine Magie; Vergebung ist schöpferisches Geschehen. Schon Jesu

Verständnis von Liebe war durch dieses Wissen gekennzeichnet; auf dieser Grundlage beruhte seine Leidenswilligkeit. So hat er sich den Jüngern eingepägt. Und nur von daher ist es zu verstehen, daß der Osterglaube ein kreativer Glaube gewesen und keineswegs als sterile Leugnung oder Ungeschehenmachen eines realen Verlusts in seinem Wesen erfaßt ist. Der Osterglaube war nicht auf Realitätsverleugnung angewiesen, weil es ihm im Grunde um die eigentümliche Realität Gottes geht. (Luther hat diese strukturelle Erkenntnis in der Ersetzung der Transsubstantiationslehre durch die Konsubstantiationslehre erarbeitet.) Die Fundierung der neuen Schöpfung im Leiden Gottes charakterisiert die christliche Konstitution von Realität.

B. Einzigkeit

Die moderne Seelsorgelehre vermeidet die Beschäftigung mit dem Einzigkeitsanspruch des christlichen Glaubens als Heilsweges. Er gilt modernem Denken als ungesund. Der Einzigkeitsanspruch ist jedoch dem Christentum wesentlich. Wir müssen schauen, ob in dieser Kategorie nicht doch etwas allgemein menschlich Wesentliches festgehalten ist. Entscheidend sind die Fragen, wie und was mit der Exklusivität ausgeschlossen wird. Exklusivität gehört zum Leben überhaupt: Sie kann Leben schützen; sie kann aber auch Leben verstümmeln. (Beides schließt sich nicht aus.)

1. Der alttestamentliche Hintergrund

Die Einzigkeitsstruktur im Neuen Testament geht zurück auf den Jahwe des Alten Testaments, den eifersüchtigen (Ex. 20₅) Gott Israels. Er duldet keine anderen Götter neben sich (Ex. 20₂) in Israel, – wie das erste der Zehn Gebote sagt.

Im strikten Monotheismus des späten Judentums sind Entwicklungsfäden verschiedenen Ursprungs zusammengeflochten. Summarisch kann man sagen, daß die Entwicklung historisch bei dem Hauptgott und Beschützer eines Offenbarungsempfängers (bzw. Hauptgott, Beschützer und Garant segensreicher Ordnung einer sozialen Einheit) begann (*Elim*, Vätergötter). In einer ersten Phase der Entwicklung wurden vielerlei solche Hauptgötter verschmolzen. So entstand der Hauptgott Gesamtisraels, Hüter seines Rechts, Patron seiner Kriege, Hüter des Völkerrechts und der Ordnung des Kosmos. Jahwe war ein solcher Hauptgott in der Zeit des Aufstiegs und der Blüte Gesamtisraels und dann auch noch des Staates Juda. Das Ende des Reiches Juda und die Deportationen nach Babylon wäre für manche andere Religion auch deren Ende gewesen. Im Jahwe-Glauben jedoch steckte genug Kraft um, durch Radikalisierung, zu überleben. (Es geschieht hier etwas Ähnliches wie die

Entwicklung des Jesusglaubens nach der Kreuzigung: eine grandiose Vereinfachung.) In dieser zweiten Phase wurde aus dem eifersüchtigen Hauptgott der einzige (Dt.Jes. 45₅) Gott, der sogar die Feinde Israels regiert (etwa Jes. 10_{5ff}) im Sinne seines geheimnisvollen, guten, väterlichen, Israel die Treue haltenden Willens. Es handelt sich hier allerdings nicht um einen plötzlichen Bruch, sondern um ein langfristiges, konfliktreiches Nebeneinander verschiedener Ausformungen der Jahwe-Verehrung, in welchem sich im Laufe von Jahrhunderten die Verarbeitung der geschichtlichen Erfahrung in Richtung auf einen radikalen Monotheismus durchgesetzt hat. Unser Gott ist der einzige Gott! Jegliche Einschränkung seiner göttlichen Macht durch andere göttliche Mächte würde die Göttlichkeit dessen zerstören, der allein göttlich heißen und allein Glauben und Vertrauen rechtfertigen kann. Es geht angesichts totaler Gefährdung um absolute Sicherheit.

2. Griechisch-philosophischer Monotheismus

In Griechenland sind die Ansätze zu einem philosophischen Monotheismus sehr alt (Xenophanes 6./5. Jh. v. Chr.). Die anti-polytheistische Polemik zielt in erster Linie auf das lasterhafte Leben in der homerisch integrierten Götterwelt. Der philosophischen Bemühung geht es um das Ewige, um Teilhabe an der Unsterblichkeit. Das Modell mathematischer Gesetze spielt seit Pythagoras für das Verständnis des Ewigen eine exemplarische Rolle. Vernunft (bald göttlich hypostasiert), Besonnenheit, Selbstbeherrschung und Autonomie den Affekten gegenüber rücken in diesem Zusammenhang in den Vordergrund. Die Kritik am homerischen Polytheismus hat immer eine ethische Note. Menschliche Erscheinung des Göttlichen muß durch Tugend charakterisiert sein; und soweit sie so geartet sind, sind die homerischen Götter Erscheinungsweisen des wahren Göttlichen. Auch hier also beruht der Monotheismus, im Zuge des Interesses an der Teilhabe am Ewigen, auf der Suche nach dem absolut Sicherem.

Diese monotheistische Bewegung jedoch wird im Griechentum nicht von einem Volk vollzogen, sondern es sind kleine, relativ abgeschlossene Subkulturen. Hier darf man Verarbeitung der verunsicherenden Wechselfälle des Lebens als treibende Kraft eines inneren Rückzugs in Anschlag bringen. – Im jüdischen wie im griechischen Monotheismus wurde für die Aufrechterhaltung des Realitätsbezuges die Deutung der Realität, d.h. Wort und Theologie bzw. Philosophie vital wichtig.

Dem einzigen Gott entspricht spiegelbildlich das anspruchsvolle ethische Ideal der voll integrierten geschlossenen Persönlichkeit. Diese Entsprechung zweier Identitäten verleiht Sicherheit.

Der griechischen Religion ist eine Absorptionskraft wie diejenige der älteren Religion Israels gegenüber anderen Gottheiten erhalten geblieben. In der späteren Religion Israels wurde die historische Kontinuität so wichtig, daß Absorption fremder Gottheiten in Jahwe hinein undenkbar war. Basis religiösen Grundvertrauens ist das Erleben von Identität des göttlichen Gegenüber. Im alten Israel und im Hellenismus war dieses vermittelt durch typische Gleichheiten zwischen den fusionierten Göttern, – Gleichheiten, auf deren Basis die Ungleichheiten bereichernd wirken konnten. In der späteren israelischen Religion jedoch wurde die religiöse Verarbeitung der eigenen Geschichte so zentral, daß von der Offenbarung des wahren Gottes nur noch in bezug auf diese Geschichte gesprochen werden konnte.

Im Hellenismus ging durch die Entwicklung zum Monotheismus die Personalität der Gottheit verloren. Der Philosoph gewinnt die absolute Sicherheit und Teil an der Unsterblichkeit, indem Produkte der Reflexions- und Abstraktionsfähigkeit zu Symbolen ungefährdeten, ewigen Lebens werden. So gewinnt er eine gewisse Indifferenz gegenüber den personalen Individualisierungen der Götter. Er zahlt dafür den Preis, daß nur ein Teil der Person, nicht die Person selbst, in Sicherheit gebracht ist. Mit diesem, nämlich der Vernunft, gilt es sich zu identifizieren.

Für Israel, umgekehrt, ist der einzige Gott so sehr geschichtlich geworden, daß er vielmehr dasjenige Individuum ist, auf welches bezogen das Volk, trotz aller Zerstörungen, sich in seiner Identität erhalten kann. Der Preis hier ist eine einzigartige Exklusivität.

Bei den Griechen haben die Mysterien die Verkürzung der ewigen Sicherheit der Gesamtperson, welche im philosophischen Glauben anzuerkennen ist, ausgleichen sollen. Bezeichnenderweise sind es hier wieder einzelne Götter mit einer individuellen mythologischen Geschichte, mit denen es der Myste zu tun bekommt. Exklusivität steht hier nicht zwischen der Gottheit eines Kultes und den anderen Gottheiten, sondern zwischen den Eingeweihten und den Nichteingeweihten. Manche Fromme haben sich bei mehreren Mysterien nacheinander einweihen lassen. – Sicherheit vermittelnde Totalitätserlebnisse sind von verschiedenen Konzentrationspunkten der Persönlichkeit aus möglich; sie bedürfen jedoch immer des Schutzes vor der stets lauenden Destruktion – etwa durch Banalisierung. Die Exklusivität, die wir hier finden, ist im Sinne der zu vermittelnden Sicherheit notwendig. Sie garantiert eine bestimmte hermeneutische Disziplin für das Verständnis des Mysteriums.

Es ist nützlich, sich hier zu erinnern, daß die mathematische Kreativität im Abendland sich in ähnlicher sozialer Exklusivität entwickelte. Kreativität bedarf in aller Regel eines Schutzraumes, – es mögen sich von selbst ergebende günstige Umstände, es mag eine gewisse Exklusivität, es mag endlich der Raum des Anspruchs der Einzigkeit sein. Ohne Kreativität jedoch herrscht das Vergehen, der Tod; ohne Kreativität gibt es für uns keine Sicherheit. Sicherheit muß geschaffen und ständig erhalten werden.

3. Jesus Christus

Jesus hat seine Hörschaft weitgehend gespalten in diejenigen, die ihm die Einzigkeit des Heilsmittlers Gottes zuerkannten und diejenigen, die ihn als Irrlehrer ablehnten. Was wir von ihm wissen, geht auf das Zeugnis der ersten Gruppe zurück. Wer hinter deren Zeugnis auf Jesus selbst zurückgehen möchte, begibt sich zu ihr in eine (wechselseitig!) kritische Distanz, die mit dem Explosivstoff des Einzigkeitsproblems gefüllt ist. Die Geschichte der Bemühung um den historischen Jesus zeigt, wieviel zerstörerische Aggression es birgt. Wer sich dem historischen Jesus in Richtung auf das Einzigkeitsproblem nähert, betritt ein Minenfeld.

Minenfelder haben einen defensiven Charakter. Sie sollen etwas schützen, sichern. Hier soll die Sicherheit des Heils geschützt werden, außerhalb dessen es nur Unheil gibt. Das Einzigkeitsproblem, wie es sich hier stellt, bekommt seine besondere Schärfe auf dem Hintergrund einer prinzipiell übergangslos in Gut und Böse gespaltenen Wirklichkeit. Man muß sich fragen, wie sehr diese Schärfe erst durch die Katastrophe von Golgatha hervorgerufen ist (vgl. Mark. 9₄₀ par.). Bei Jesus selbst lassen sich einige einzigartige Züge namhaft machen, die jedoch ihre gemeinsame Besonderheit darin haben, daß der Akzent auf der realen Überwindung der Antithese von Gut und Böse liegt. Gerade dies hatte den Glauben der Jünger für den realen Rückschlag von Golgatha so verletzlich gemacht. Jesus war ihnen zum Inbegriff des Gelingens lebendiger Integration im Sinne des Schöpfers geworden.

Bei Jesus selbst scheint der Akzent der Einzigkeit auf dem schöpferischen Geschehen der Vergebung, auf dem "Anbruch der Gottesherrschaft" gelegen zu haben. Hiermit identifizierte er sich öffentlich. Hierfür stand er, im Gesichtskreis seiner Wirksamkeit, exemplarisch. Er hat damit den versteinernen Monotheismus Israels ins Leben zurückgerufen und die Einzigkeit Gottes menschlichem Verstehen und Reden zugänglich gemacht. Dieses sein Reden von Gott unterschied ihn zu seinen Lebzeiten auch von seinen Jüngern. Erst seine Passion, Tod und Auferstehung gab ihnen die Vollmacht seines Geistes, den Schöpfer zu

verstehen und menschlich von ihm zu reden. In der Situation des Menschen zwischen Gut und Böse – nicht deren moralischer Fassung, sondern in ihrem eschatologischen Grund –, schafft der Gott, welcher uns und das Unsrige gut leiden mag, die festen Tatsachen, die uns durchs Leben tragen. Der eine, Einheit Stiftende und Einheit Schaffende wird in der eschatologischen Grundsituation bei Jesus offenbar. So beginnt der Glaube an die Einzigkeit Jesu als Offenbarers, als Mittlers Gottes. Die Einzigkeit Jesu als Anfängers der neuen Schöpfung ist nicht eine naturgeschichtliche, aber eine historische Tatsache.

Aber ist dieser Glaube nicht bereits seit Golgatha überholt? Ist nicht gerade die österliche Reaktion der Jünger ein Beweis dafür, daß der Glaube an die Liebe in Wirklichkeit nicht durchzuhalten, nur um den Preis einer Radikalisierung der Spaltung (und das heißt doch: einer Lieblosigkeit) zu sichern war?

Zunächst ist zu präzisieren:

Glaube an Gott unter Umgehung des Kreuzes Jesu ist in der Tat nicht durchzuhalten. Allerdings, so wie Jesus es sich vorgestellt hatte, ging es nicht, und so geht es nicht. Aber genau dieses: daß dieser Versuch gemacht wurde und so nicht ging, damit jedoch nicht erledigt war, sondern, anders, weiterging, gibt der Jesusverkündigung ihren einzigartigen Wert.

Darüber hinaus ist Folgendes zuzugeben:

Wie der jüdische, so ist der christliche Glaube durch ausdrückliche Einarbeitung geschichtlicher Erfahrung gekennzeichnet und ist deshalb selbst eine historische Identität geworden. Ein Teil der Anhänger Jesu, – derjenige, den die Kirche *ex post* als seine wahren Jünger bezeichnet hat –, hält Jesus in der Gestalt des "für uns Gekreuzigten und Auferstandenen" als Kern ihrer eigenen historischen Identität fest. Die Kraft, die im Zusammenbruch der Welt die Persönlichkeit zusammenhält, die Kraft, die das Gute mit dem Bösen durch schöpferische Liebe integriert, haben die Jünger durch Inkorporation Jesu in der eschatologischen Mahlgemeinschaft. Der Auferstandene ist der verwandelt Weiterlebende; in ihnen lebend als der, in dem sie – besiegelt durch die Taufe – leben. In der eschatologischen Situation, in der sich die Jünger befinden – und das heißt: in der sie die Welt sehen –, ist Versöhnung nicht eine Lebensmöglichkeit neben andern, sondern die einzige Lebensmöglichkeit, ohne welche die Welt in Stücke bricht. In Jesus war ihnen die grundlegende Versöhnung Wirklichkeit geworden. Nach seiner Exekution durch eine Welt,

die sich nicht versöhnen ließ, ist er ihnen als König derjenigen Welt erschienen, in der wahre Zukunft liegt.

Die Einzigkeit des Auferstandenen als Offenbarers garantierte den Jüngern ihre Identität als derjenigen, die zu Jesus gehören: Ohne diese Einzigkeit der Quelle alles Guten würden sie selbst desintegrieren. "Durch unseren Herrn Jesus Christus" kann fortan geradezu formelhaft an alle guten Wünsche gehängt werden. Die Einzigkeit Christi garantiert die Einheit der Person vor Gott.

An die Stelle der irdischen Anwesenheit Jesu tritt die irdische Anwesenheit der Gemeinde, namentlich der Gemeindeführer. Diese Statthalterschaft jedoch bedeutet eine strukturelle Veränderung. Ihre zeitliche, äußere Realität ist relevant nur als Inkarnation des ewigen, zeitlosen Kerns der eigenen Identität: des Auferstandenen. Nach der Auferstehung des Gekreuzigten kann Heilsgeschehen nur noch Vervielfältigung sein. Der Missionar begegnet seinen Hörern nicht unmittelbar, wie Jesus. Seine persönliche Begegnung mit dem Hörer ist heils geschichtlich irrelevant. Relevant ist, daß der Hörer dem Herrn begegnet, den der Missionar als Auferstandenen in sich trägt. Prägt die Persönlichkeit des Missionars den Hörer, so ist allein die in diesem Bild enthaltene Prägung des Missionars durch Christus – vielleicht wieder durch die Prägung eines weiteren Zeugen vermittelt – entscheidend. Einzigkeit und Unveränderlichkeit charakterisieren die historische Kontinuität, die, in der eschatologischen Situation des drohenden Auseinanderbrechens der Welt, Rettung bringt. In dieser Welt gibt es nichts und niemanden, von dem Heil zu erwarten wäre. Allein der von Gott zu uns zurückgesandte Auferstandene, der auf Erden das Versöhnungswerk begonnen hat, ist die Wirklichkeit, österliche Wirklichkeit, des Heils.

Einer der Gründe, warum es so schwer ist, sich vom historischen Jesus ein Bild zu machen, ist dies, daß dieser explizit exklusive Glaube faktisch von Anfang an unerhört assimilationskräftig gewesen ist. Eine Fülle von Sprach-, Denk- und Vorstellungsformen sowie religiösen Vollzügen aus der Umwelt wurde sehr bald mit großer Gestaltungskraft und Präzision in das Jesusbild eingearbeitet. Die theologische Produktion, die sich entfaltete, war darüber hinaus reich an ganz eigenen Entwicklungen. Der Auferstandene, der sich die Gemeinde und den sich die Gemeinde einverleibte, war keine Mumie. Er entfaltete auch in der äußeren Realität ein reges Leben.

Die eschatologische Botschaft war zwar im Missionsfeld der jungen Christenheit ein Fremdkörper, sie muß jedoch das Lebensgefühl einer erstaunlichen Zahl der Untertanen im

damaligen römischen Reich getroffen haben. Die Einflüsse aus den verschiedensten Subkulturen ins junge Christentum sind nur zu erklären durch Zustrom von Neugewonnenen aus den verschiedensten Richtungen. Für uns Enkel der Aufklärungsreligion beherrscht riesengroß das Thema brutaler Verfolgung das Bild der Kirchengeschichte, anfangs nur in der passiven, später auch in der aktiven Form. Es erstaunt, daß so viele Menschen ihr Tiefstes in so entsetzlichen Angstphantasien wiedererkannt haben. Es scheint jedoch, daß bald nicht mehr solche barbarischen Zeiten, sondern eine Aufklärungszeit uns zum historischen Rätsel werden wird. Das Gefühl, im Grunde total falsch zu leben in einer total verkehrten Welt, das Naherwartung des Endes hervorbringt, ist jedenfalls heute keine Seltenheit.

Unabhängig von der inhaltlichen Fruchtbarkeit christlichen Denkens und Handelns im Sinne überzeugender versöhnter Menschlichkeit, ist in der christologischen Engführung als solcher, der Einzigkeit Christi als Heilmittlers, allerdings eine höllische Destruktivität eingebaut. Man kann auch sagen: Christus, der Sohn Gottes, führt die Mächte der Finsternis gefangen. Gewiß zur Seligkeit derer, die in der neuen Identität ihr Heil ergriffen haben. Die anderen jedoch trifft nicht nur die Verdammnis dieser Welt, sondern, in dem Maß, wie sie den Grund der Identität der Gläubigen, den Boden ihrer Kreativität, infrage stellen, deren Panik (vgl. Euseb, KG IV 14, V 20, VII 7) und Vernichtungswunsch. Das betrifft in erster Linie Häretiker; es betrifft – weniger akzentuiert, jedoch auch – alle Ungläubigen, soweit sie nicht als Missionsadressaten in den Blick kommen.

Zweifellos war schon durch die eschatologische Situationsbestimmung im Auftreten Jesu eine Verfolgungsstruktur vorausgesetzt. Festgeschrieben wurde sie jedoch erst durch den Osterglauben. Alle Missions- und Liebestätigkeit ist unterlegt von der Bereitschaft zu rücksichtsloser Abwehr aller Gefährdungen der in der Einzigkeit Jesu Christi gründenden Identität, sei es in der Form des Martyriums, sei es in der Form aktiver Verfolgung.

4. Gemeinsamkeiten

In allen drei Formen des Glaubens an den einzigen Gott, der griechisch philosophischen, der jüdischen und der christlichen, spielte eine rigide Moral eine wesentliche Rolle. Das erleichterte bald entstehende Kreuz- und Querverbindungen zwischen diesen drei Typen des Monotheismus. In allen drei Formen ging es um Individuation des Menschen. Die feste, autonome Organisation des Individuums verlangte widernatürliche Trennungen, um es aus Naturzusammenhang und sozialem Kontext herauszulösen. Operierte die griechische Philosophie mit einem künstlichen Naturbegriff, so operierten die biblischen Religionen mit einem Schöpfungsbegriff, der den Menschen in persönliche Verantwortung nahm. Der

einzig Gott rief den Menschen in die Vereinzelung vor ihm. Ein hohes Maß von individueller oder subkultureller Askese war weit verbreitet. Das höchste Gut stand als einziges Gut in Spannung zu den Gütern der Erde. Wir sind gewohnt, auf Altertum und Mittelalter, ja auf den Anfang der Neuzeit als Zeitraum traditionsgeleiteter Gesellschaften zurückzublicken. Tatsächlich jedoch waren die hellenistische Popularphilosophie sowie das gleichzeitige Juden- und Christentum individualisierende Massenbewegungen. Von diesen drei Typen war das junge Christentum aus soziologischen Gründen am exponiertesten. Es konnte auf keiner Volksreligiosität aufbauen, – wie überhaupt Naherwartung des Weltendes und Strafvollzug (Kreuz) sich als Zentralthemen einer epidemischen Massenbewegung, nicht aber einer Volksreligion eignen. Die Christen waren nicht etwa eine Gruppe von Individualisten; sie waren eine Art Notgemeinschaft zur Erforschung der Möglichkeit eines ehrlichen Lebens inmitten kollektiven Schwindels. Daß dies von jedem einzelnen höchste Selbstdisziplin verlangt, verstand sich von selbst.

Für Justin den Märtyrer, für Klemens von Alexandrien, ja noch für Euseb von Cäsarea und Gregor von Nazianz waren die Christen asketische "Philosophen", die die Ideale der Nüchternheit, Vernunft, Besonnenheit und Mannhaftigkeit verwirklichten.

Bei den Christen stand die Verselbständigung völlig im Zeichen der Christusnachfolge, der Nachahmung Jesu. Darin waren sie vereint. Die Christusidentifikation realisierte sich auch in der Vorstellung von der Kirche als Leib Christi. Hier ergab sich, im Rahmen der vorgegebenen Identität, die Möglichkeit, wenn nicht individueller, so doch typischer Differenzierung nach verschiedenen Geistesgaben und entsprechenden Diensten in der Gemeinde. Christ wurden solche, denen die Ankündigung des baldigen Zorngerichtes Gottes über die ganze Welt erschreckend, weil zutiefst evident war. Für sie hatte deshalb auch der Schrecken von Golgatha im Zentrum der Gottesoffenbarung als Heilsereignis eine Evidenz, hinter der sie alles andere zurückstellten und sich "in Christi Tod" taufen (Röm. 6₃) ließen. Die Christen des neutestamentlichen Zeitalters, die Christen der Naherwartung waren in der Mehrzahl eine Selbstausswahl von besonderen Menschen, die ein zentrales menschliches Problem exemplarisch durchlebten und artikulierten: das Problem, das durch die Kreuzigung Jesu Gestalt gewonnen hatte. Sie gestalteten es aus als Christusgemeinde und Christusverkündigung. Jesus Christus war ihnen faktisch der Ermöglichungsgrund einer Selbständigkeit gegenüber der Welt, die fähig macht zu personaler Liebe. Die junge Christenheit arbeitete an dem Problem einer radikalen Zerfallenheit mit der Welt, an der gemessen das Problem des Individualismus oberflächlich ist. Für die Bewältigung ihres

Stückes Arbeit kam einzig das gemeinsame Durchhalten einer Christusbachfolge von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und mit allen Kräften in Frage.

Um die Zeit der Kanonsbildung wurde die Aufrechterhaltung der Naherwartung aus chronologischen Gründen immer künstlicher. "Einmalige" Verlängerungen der Verzögerung und "nunmehr endgültige" Ankündigungen des Endes durch Propheten wurden immer dubioser. Das Christentum hatte mit der Nichterfüllung der Vorstellungen Jesu und seiner Hörer, mit seiner Kreuzigung fertig werden müssen; es hatte mit dem Aussterben der Augenzeugen Jesu fertig werden müssen. Aus dem jungen Christentum wurde eine geschichtserfahrene Kirche. Das Realitätsproblem wurde dadurch vernünftig relativiert, die Glaubensantwort auf das Einzigkeitsproblem erstarrte zur Selbstverständlichkeit einer erfolgreichen Subkultur.

Christliche Seelsorge entwickelt ihre Eigentümlichkeit aus ihrem Bezug auf Christus. Wie jedoch dieser Bezug strukturierend und gestaltend sich auf die Praxis der Seelsorge auswirkt, ist nicht einfach zu beantworten. Die christliche Seelsorge prüft alles, und was ihr das Beste scheint, assimiliert sie. Ich leuchte deshalb im folgenden das Umfeld ab (III. und IV.), damit dann die Abweisungen und die Assimilationen der christlichen Seelsorge (V.) deutlich sichtbar werden. Nur aufgrund solch breiter Orientierung ist abschließend (VI.) inhaltlich etwas über das Wesen der christlichen Seelsorge zu sagen.

III. GRUNDSTRUKTUREN JÜDISCHER SEELSORGE

A. Restauration

Die jüdische Seelsorge ist bezogen auf die jeweilige besondere jüdische Situation. Zunächst bekommt der verunmöglichte Tempelkult ein funktionales Äquivalent in einer ritualisierten Gesetzestreue. Gemeinsamer Bezugspunkt der verschiedenen Typen des Judentums nach dem Exil (587 –537 v. Chr.) sind die fünf Bücher Mose, "Das Gesetz" . Judentum ohne Tempel und ohne Opfer ist möglich. Die Überdauerung des Exils hat es gezeigt. Wesentlich aber ist das Gesetz, dieses eigentümliche Geschichts- und Rechtsdokument. Bücher im Zentrum der Religion – diese Struktur hatte sich bereits unter König Josia vorbereitet (2. Kön. 22f) – tritt nun klarer hervor. In diesen Büchern artikuliert sich greifbar die einzigartige Beziehung zwischen Israel und dem einzigen wahren Gott, so zwar, daß an die Stelle des Volkes Israel als Gegenüber Gottes die gesetzestreue Kultgemeinde tritt. Gehorsam dem Gesetz, ist der Fromme in der Gemeinde der Frommen geborgen, – als Erbe aller Hoffnungen der Geschichte seines Volkes. Gott hat Israel die Sozialordnung offenbart, die allein Glück und Heil ermöglicht. Zu guter Letzt werden auch die anderen Völker sich dieser Ordnung angliedern wollen. Der Zion ist der Nabel der Welt. Abfall vom Gesetz würde Ausschluß aus dem Heilszusammenhang und tödliche Verlorenheit bedeuten. Das Kultgesetz, Beschneidung, Sabbat, Opferdienst, sind, in ihrer sichtbaren Besonderheit, Siegel der einzigartigen Beziehung Gottes zu seiner ausgewählten Gemeinde. Vom Neuen Testament her sind wir gewohnt, den Gesetzesgehorsam der Juden als sinnlosen Sklavendienst anzusehen, der nur einen jämmerlichen und perversen Stolz der Werkgerechtigkeit ermöglicht. Die Hauptsache ist damit nicht getroffen. (Wie überhaupt in der interreligiösen Polemik fast nie die Hauptsache getroffen wird.) Die Hauptsache ist der Segen legitimer Abrahamskindschaft, Anteil an einem als einzigartig empfundenen Lebenszusammenhang, an einem historischen Privileg, das zu verschleudern Frevel ist und den Frevler selbst der Wertlosigkeit verfallen läßt. Wenn der Pharisäer der Beispielerzählung Jesu (Luk. 18) vor dem Zöllner im Tempel Gott dankt, daß er nicht so sei wie dieser Zöllner, so dankt er für seine praktische Teilhabe an diesem historischen Privileg, welches der Zöllner für das Linsengericht finanzieller Bereicherung preisgegeben hat.

Freilich zeichnet sich in der Unterscheidung zwischen Volks- und Gemeindezugehörigkeit das Problem des Individualismus, genauer: das Problem der persönlichen Teilhabe am Heil, eine Angst um das Heil ab. Hier kann so etwas wie Werkgerechtigkeit als zusätzliche

individuelle Absicherung gegen Zweifel und Unsicherheit eingesetzt werden: Zweimal in der Woche fasten und den zehnten Teil der eigenen Einkünfte für gute Zwecke abgeben (V.12) sind objektive Fakten, die, als Zeichen der Bundestreue, eine entscheidende beruhigende Wirkung auf das Individuum haben können. Bruch des Gesetzes, wie etwa Verletzung der Sabbatruhe, andererseits, kann Höllenängste freisetzen. Die Menge der ungestraft Frevelnden im eigenen Volk ist selbstverständlich eine ständige Anfechtung der Heilsgewißheit. Das Hochgefühl des Privilegierten und die daraus entspringende Kraft sind ständig von einer unterdrückten Unsicherheit – und das heißt hier konkret: vom Absturz – bedroht.

B. Die Weisheit der Enttäuschung

Zur orthodoxen Seelsorge unter Hochspannung im Gegensatz steht die weisheitliche Seelsorge. Das biblische Buch "Der Prediger Salomo" gibt sich selbst als Schrift Salomos, stammt jedoch aus der nachexilischen Zeit vor 168 v. Chr., also vor dem Abwehrkampf gegen den gewaltsamen Versuch der Hellenisierung des Judentums. Salomo ist die Idealgestalt des Mannes, der sich jede Erfahrung hat ermöglichen können und höchste Weisheit angesammelt hat. Dieses Buch ist ein ergänzendes Dokument zur Problematik der nachexilischen Kultgemeinde. Der Zusammenhang zwischen dieser Weisheit und dem nachexilischen Gemeindeglauben ist mit bloßem Auge kaum zu sehen. Der Prediger artikuliert geradezu das Restproblem, das durch die Gemeindeideologie geschaffen und verdrängt wurde. Gerade die Restauration der Religion der Väter bewirkt eine Verschärfung des Problems der geschichtlichen Enttäuschung. Gemeinsam ist dem Predigerbuch mit der offiziellen Gemeintheologie das Festhalten an der historischen Identität, das z.B. im Anschluß unserer Schrift an die Salomo-Tradition zum Ausdruck kommt. Während jedoch die offizielle Theologie die Einzigartigkeit dieser Identität hochhält, ist diese für den Prediger im Lauf der jüngeren Geschichte des Volkes offenkundig in der Masse der historischen Zufälle im Rahmen des ewig Gleichen untergegangen. Die hoffnungslose Trauer, die dieses biblische Buch auszeichnet, bezieht sich gerade auf den Untergang der großen Perspektive. Im einzelnen, in der praktischen Lebensweisheit ist sein Bild ausgewogen: Bei aller Mühsal und Arbeit auch Freude an Essen und Trinken und in der Liebe – das ist das Beste, was man sich wünschen und in der Regel auch erreichen kann. Der Denkansatz des Predigers ist rein individualistisch. So ist die Jugend eine Zeit der Freude und das Alter schrecklich. Was der Prediger jedoch zur Jugend sagt, scheint von einer Mitfreude des Alters an der nächsten Generation getönt. Die Gottesfurcht, die wiederholt

empfohlen wird, hat bei der vollständigen Abwesenheit von Sinnevidenz einen magisch-ritualistischen Charakter: Mit Gott ist in erster Linie Vorsicht geboten.

Dieses Buch beeindruckt in erster Linie durch seine Bescheidenheit. Hier wird ehrlich auf den Tisch gelegt, was der Autor an allgemeinen Erkenntnissen gesammelt hat und formulieren kann. Daß seine eigenen Formulierungen in dieser kurzen Schrift einander mehrfach widersprechen, paßt eindrucksvoll zu seiner Erklärung, daß auch die Bemühungen um Weisheit in Nichtigkeit enden. Die Bescheidenheit, dieser Realismus, diese Nüchternheit hängen mit der Ernüchterung zusammen, in der die israelische Geschichte für den Autor ausgelaufen ist. Im Hintergrund steht unbewältigt das Rätsel der israelischen Geschichte und ihres außerordentlichen geistigen Erbes. Die theologischen Bewältigungsversuche überzeugen den Autor nicht. Aber seine Trauer und seine Klage bezeugen, daß er mit dem Problem nicht fertig ist. Der Zug zum Großen ist noch in ihm lebendig, wenn auch in der Form von Trauer und Ernüchterung: Es ist eine großartige Nüchternheit, in welche diese Kraft hier transformiert ist! Das Paradox ist am Ende des Buches (12₁₁) formuliert: Diese Sammlung von Aussagen, die etwas Wahres treffen, die aber, in einer menschliche Ansprüche enttäuschenden Weise, widersprüchlich bleiben und diese Ansprüche der Nichtigkeit überführen, ist gleichwohl gottgegebene Erkenntnis. Nüchterne Worte treten für die Gegenwart an die Stelle der alten Prophetenworte, welche gleichwohl zum – unverständenen – Kern der eigenen Identität gehören und als solche bewahrt werden.

Hier wird weltliches Denken gerade in seiner menschlichen Gebrochenheit göttlich sanktioniert. Die ungebrochene göttliche Weisheit ist dem Menschen ein Buch mit sieben Siegeln. Menschlichem Verstand in bester Nüchternheit erscheint das Tun des Herrn der Schöpfung immer wieder wie ein Verwaltungsversehen (10_{5b}). Mit gesundem Menschenverstand betrachtet, ist "alles", was wir von der Schöpferweisheit mitbekommen, "ganz eitel". Der Prediger hält sich nicht auf bei vergeblichen Versuchen, den Sinn des Weltgeschehens im Sinne Gottes zu verstehen. Die Realität, soweit der Mensch sie zu sehen bekommt, ist gottlos.

Ahnlich schlägt sich mit demselben Problem das Hiob-Buch herum. Schlimmeres noch als ein Versehen wird hier Gott, dem Herrn, zugetraut: Er mag eine Wette mit dem Satan abgeschlossen haben (Hiob 1) wie beim Pferderennen: Er hat auf Hiob gesetzt. Der Mensch muß Leiden ertragen, damit Gott seine Wette gewinnt. Aber auch die andere Antwort, die sich in diesem Buche findet, die Antwort aus dem Gewittersturm (38f), ist keine Antwort, sondern eine Zurückweisung der menschlichen Fragen. Und schon diese Zurückweisung ist

eine Gnade. Obwohl alles Rechten und Argumentieren Gott gegenüber ins Leere geht, hört Gott doch den Ruf dessen, der ihn sucht; der Gott dieses Volkes ist in unverständlicher Weise treu.

Wie im Predigerbuch, so ist in Hiob 28 wahre Weisheit dem Menschen unerreichbar. Das Weltgeschehen ist für den Menschen sinnlos. Im Unterschied zum Predigerbuch, ist in Hiob 28 positiv gesagt, daß die Weisheit bei Gott und bei Gott Weisheit ist. Aber Gottesfurcht ist hier die einzige Brücke zur Weisheit Gottes, während für den Prediger auch ehrlich gewonnene widersprüchliche eigene Erkenntnisbrocken dazugehören.

C. Wissen gegen Panik

Die Bedeutung, mit der der nachexilische Gottesdienst durch sein historisches Erbe belastet war, überstieg das gewöhnliche Maß. Bereits um 400 v. Chr. sieht der Prophet Joel in einer Heuschreckenplage, deren Verwüstung die Versorgung des Opferdienstes im Tempel in Frage stellt, ein Zeichen des nahen Weltendes. Im Makkabäer-Aufstand gegen den Seleukidenkönig Antiochus IV. Epiphanes, welcher erstmalig gezielt die Jahweverehrung zu zerstören versucht, sieht der Autor des Danielbuches den Anfang vom Ende. Das Überleben der Jahweverehrung ist beide Male vorstellbar nur um den Preis der radikalen Zerstörung aller Weltmacht, die mit Jahwes Macht konkurrieren wollen könnte. Das Ende wird nach Dan. 12₂ durch Totenaufstehung zur Belohnung bzw. Bestrafung besiegelt. Wie das Predigerbuch, ist auch das Danielbuch pseudonym abgefaßt. Handelt es sich beim Predigerbuch um eine Autorisierung unorthodoxer Gedanken, so handelt es sich beim Danielbuch um Sanktionierung ungeheuerlicher Voraussagen durch eine Autorität der Vorzeit.

Im Scheitern des Versuches von Antiochus wirken nicht nur historische Zufälle und selbstverschuldete Schwächen des Tyrannen, sondern zu einem erheblichen Teil die Eigentümlichkeit des an Geschichtserfahrung reich gewordenen Jahweglaubens zusammen. Abfall von Jahwe, vom Niveau dieser Religion auf dasjenige des Antiochus und seiner Folterknechte, für welche weltliche Macht der überzeugendste Beweis für die richtige Religion ist, wäre Zerstörung der Persönlichkeit. Man zieht Zerstörung des Leibes mit der Hoffnung, die Persönlichkeit zu wahren, vor. Einen solchen Widerstand, wie die Seleukiden in Judäa fanden, setzte ihnen keine andere traditionelle Religion entgegen.

Martyrium gibt es auch bei antiken Philosophen, die wissen, was sie zu verlieren haben. Es ist keine jüdisch-christliche Besonderheit. Clemens von Alexandrien zitiert in diesem Zusammenhang ein verlorengegangenes Buch mit dem Titel "Über die Mannhaftigkeit der

Philosophen" (Strom. IV, VIII, 56, 2). Stoische Wissenschaft und Charakterbildung mag auch vereinzelt im Seleukidenreich jener Zeit vertreten und den Apokalyptikerkreisen bekannt gewesen sein. Das spielt jedoch für unsere Auseinandersetzung keine erkennbare Rolle. (Allenfalls' mag man die veränderten Ansprüche dieser Zeit an Bildung in dem steigenden Aufwand an Gelehrsamkeit erkennen, mit welcher die im Danielbuch erstmalig vertretene, jüdische Literaturgattung der Apokalyptik sich anreichert. In erster Linie geht es hier um historisches Wissen; denn die Geschichte ist das Hauptproblem und -thema des Jahweglaubens.)

Daniel hat keine große Meinung von der Bedeutung der kriegerischen Gegenwehr der Makkabäer. Sie ist in seinen Augen (11₃₄) eine "kleine Hilfe" für "die Leute, die ihren Gott kennen" (V.32); es droht jedoch von ihrer Seite auch die Verführung, daß man sich aus falschen Gründen der richtigen Sache anschließt. Menschliche Weisheit kann nur empfehlen, die Sache Jahwes verloren zu geben. Der hier enthüllte Plan der göttlichen Weisheit hingegen hat Offenbarungsqualität.

In der Prophetie des Jesaja, der ebenfalls auf die Alleinwirksamkeit Jahwes (10_{5ff}) und Offenbarung seiner Vorhaben durch den Propheten verweisen konnte, führten Zorn, Trauer, Gottvertrauen und Offenbarungserlebnis das Wort, in der Apokalyptik dagegen systematisiertes, ausgebreitetes Faktenwissen als Abwehr von Panik.

Der Unterschied wird auch deutlich, wenn man die alten Vorstellungen vom Tag Jahwes mit dem hier vorgestellten Ende vergleicht. Bezeichnete "Tag Jahwes" ursprünglich ein wunderhaftes Eingreifen Jahwes in die Geschichte zum Heil der Frommen, zur Rettung der Geängsteten und Bestrafung der übermütigen Frevler; konnte ein mythologischer „jüngster Tag“ am fernen Horizont des Weltgeschehens erwartet und kultisch am Neujahrstage gefeiert werden; so handelt es sich hier um als unmittelbar bevorstehend erhoffte Zerstörung der Weltordnung zur Einführung der Gottesordnung. Die äußere Realität dieser Welt ist verlorengegeben. In Wichtigkeit an ihre Stelle getreten ist die Realität mit Offenbarungsqualität, das apokalyptische Wissen. Prophetische Offenbarungen waren in ihrer eigentümlichen Qualität einst an ihrem Ort in die Realität eingegangen, um sie zu verändern. Apokalyptische Offenbarungen breiten sich an Stelle der Realität aus, um sie zu ersetzen. Das Wissen dieser Ersatzwirklichkeit gleicht deshalb menschlichweltlichem Wissen zum Verwechseln. Die Offenbarungsqualität ist ein Vorzeichen dieses Wissens; sie kommt nicht in diesem Wissen selbst, sondern in künstlichen Mystifikationen zum Ausdruck. Deshalb findet in der Apokalyptik normale Gelehrsamkeit ohne Schwierigkeiten

Raum. Prophetie und Apokalyptik unterscheiden sich voneinander wie Traum und Wahn. Das apokalyptische Bewußtsein ist nicht nur gegen ein Bewußtsein der Panik, sondern auch von der unbewußten Panik organisiert. (Das ist nicht in erster Linie individuell psychologisch, sondern kollektivpsychologisch zu verstehen. Es handelt sich um die primäre Funktion der Apokalyptik; unbeschadet ihrer, können beim einzelnen die Dinge sehr anders liegen und kann überdies die Literaturgattung auch auf Grund sekundärer Funktionen fortleben.)

Das Herz des Apokalyptikers ist bei der neuen Welt und ihrer Herrlichkeit, die verborgen, im Himmel, schon bereitsteht und demnächst auf Erden herabkommen wird. Gegenüber der bösen, äußeren Realität (personifizierbar in einem verfolgenden Ungeheuer) gilt es nur, in Leidensbereitschaft ihr Ende abzuwarten.

Auch das Christentum hat in seinen Anfangsjahrhunderten seine Apokalyptik gehabt. Judentum jedoch sowohl wie Christentum haben diese Form von Panikabwehr bis auf geringe Reste, denen gegenüber ein starkes Mißtrauen lebendig blieb, in den ersten beiden Jahrhunderten nach Christus, namentlich durch die Bildung des alttestamentlichen bzw. neutestamentlichen Kanons, wieder abgestoßen.

Inhaltlich bildet die Apokalyptik ein Konglomerat von sehr verschiedenen Komponenten. Zum einen Teil beruht sie auf Verarbeitung prophetischer Traditionen; zum andern Teil beruht sie auf der Übernahme wichtiger Elemente aus der Religiosität des Perserreiches (zu welchem die Kultgemeinde und ein guter Teil der Diaspora zwei Jahrhunderte lang gehört hatten), nämlich des Dualismus von gutem und bösem Prinzip und der Totenauf resurrection zum Gericht; ferner finden sich historische und naturkundliche Gelehrsamkeit sowie erbauliche Gedanken.

Beliebtes Stilmittel waren allegorisch verschlüsselte Bildreden mit nachfolgender Deutung. Einer Schar von Bedrängten und Verfolgten, denen die ganze Welt so entfremdet und bizarr erschien wie den frommen Juden in den ersten Jahren des Makkabäer-Aufstandes – wo die Realität so wenig evidenten Sinn hatte wie eine ungedeutete Allegorie –, war dieser Stil angemessen. Die Gebrochenheit dieses Stils entspricht dem gebrochenen Verhältnis zur Welt, das hier behandelt wird. Wesentlich ist, daß das Chaos ein klares Zentrum hat, worauf, verborgen, alles zuläuft: die bevorstehende Zeit des Heils, der Gerechtigkeit und des Friedens.

In der (wohl um 100 vor Christus entstandenen) äthiopisch überlieferten Henoch-Apokalypse findet sich (Kap. 42) eine Aussage, die ebensowohl in Hiob 28 stehen könnte: Die Weisheit fand auf Erden keinen Platz unter den Menschen und kehrte zurück in den Himmel. Kap. 48 folgt dann, am Ende der Tage, die Austeilung der Fülle der Weisheit an die Gerechten, – eine Aussage, die nun weit über das Hiobbuch hinausgeht.

Die gesamte Apokalyptik scheint mehr oder weniger von einem *Horror vacui* beherrscht. Speziell vom äthiopischen Henoch ist wohl mit Recht gesagt worden, daß es hier regelrecht darum geht (in Abwehr des Hellenismus), eine lückenlose jüdische Weltanschauung aufzubauen (Beer 232). Wir haben es in der Apokalyptik mit der seelsorgerlichen Funktion von dogmatischer Ideologie zu tun.

D. Innere Überwindung Jahwes

In der Apokalyptik spannte die Treue zu Jahwe alle Kräfte an, um der äußeren Bedrohung Widerstand zu leisten. Die Bande frommer Scheu waren bis zum Zerreißen angespannt. In der Gnosis sind sie gerissen. Der entsetzliche Verzweiflungsschrei der Frau Hiobs: "Fluche Gott und stirb!" (2₉) artikuliert eine Anfechtung, die in der Gnosis nicht verdrängt, sondern systematisch bearbeitet wird. Die gnostische Botschaft "ruft" eine doppelte Erkenntnis im Menschen "wach": Wer den Schöpfer dieser Erde so verehrt wie der fromme Israelit – Samaritaner oder Jude –, überschätzt ihn; der göttliche Bezugspunkt des Personseins hat mit der äußeren Realität dieser Welt höchstens sehr mittelbar etwas zu tun. Ob überhaupt diese Welt so geordnet ist, daß man sie auf den Willen eines einzigen Schöpfers zurückführen kann, ist recht zweifelhaft. Vielleicht waren es mehrere Mächte (Simon Magus nach Irenäus, haer. I 23,2.5), die zusammenwirkten, vielleicht war es ein Gott, der dann aber eigentlich nicht wußte, was er tat. Daß der Schöpfer blind (Apc.Ad., NHC V 69), anmaßend (so wird Jes.45₅ gelesen), böse (Apc.Ad. ebd.) und unfähig ist, wird immer wieder aus der Schrift bewiesen. Bei einigen Vertretern der christlichen Gnosis ist er nicht böse, aber auch nicht gut (was allein dem obersten Gott zukommt), jedoch wenigstens gerecht. In allen Fällen jedoch halten Weltordnung, Gebot und Gesetz den Menschen in tiefer Selbstentfremdung fest.

Blieb bis dahin der Jude zur Wahrung seiner privilegierten Identität auf die überspannte Unterwerfung unter die immer rätselhafter werdende Persönlichkeit Jahwes angewiesen, so waren die Gnostiker so weit, auf ein bis dahin verdrängtes Nein zu Jahwe als neue Identität zurückgreifen zu können. Der positive Grund dieser negativen neuen Identität blieb

unsagbar. Er war nur mythologisch zu entfalten; es handelt sich jedoch unverkennbar hier um das ideale Residuum des alttestamentlichen Jahwe.

Die gnostische Schriftauslegung ist immer wieder überraschend und eindrucksvoll. Hier wird ehrlich meditiert. Hier wird von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen Kräften gelesen, Probleme wahrgenommen und umstrukturiert, hier wird ernsthaft theologisch' gearbeitet. Selbstverständlich wird auch hier in der Systematik in großem Umfang traditionelles Material brockenweise undurchgearbeitet zusammengesetzt. Selbstverständlich gibt es auch hier viel oberflächliche Arbeit. Aber das Besondere in der Gnosis ist in der Tat die hier stattfindende konzentrierte Arbeit an verdrängten, unbewußten Konflikten, vergessenen Welten, an die der Ruf der gnostischen Botschaft die Seele erinnert. Das Wort Gottes erweckt den inneren Menschen aus dem Schlaf, ruft das unbewußte, wahre Selbst ins Bewußtsein. Hochgewirbelt werden – außer dem soeben angesprochenen Problem des Bösen – namentlich zwei Probleme: das Problem der Überheblichkeit und das Problem der Geschlechtlichkeit.

Die Gnostiker wurden von der Kirche seit Paulus als überheblich empfunden. Sie selbst fanden den Schöpfergott des Alten Testaments überheblich und überhoben sich über diesen (Apc.Ad., NHC V 64, 15ff). So überhoben sie sich auch über die Nichtgnostiker, denen der göttliche Lichtfunke in der Seele, das sichere Gefühl dafür fehlte, daß die innere Realität unendlich wichtiger als die äußere ist.

Solidarität gab es zwischen den Seelenfunken in der Zerstreuung, die unter ihrer Trennung litten und auf die Wiedervereinigung hofften; man elaborierte miteinander ein Symbolsystem, in welchem man sein Innerstes repräsentiert fand. Die inneren Konflikte wurden mythologisch personifiziert und dramatisiert. Es ging darum, deren Normalablauf lehrhaft zu fassen. Selbstverständlich ergab sich schnell eine große Vielfalt verschiedener systematischer Entwürfe. Relativ häufig jedoch verlief das Weltdrama nach dem Schema, daß aus dem unsagbaren göttlichen Urgrund so etwas wie sein Spiegelbild hervortrat. Abbilder wiederum dieses Spiegelbildes sind die göttlichen Lichtfunken der gnostischen Seelen. Diese sind, verstreut, in der realen Außenwelt gefangen, die, in sündhafter Selbstüberhebung von Zwischenmächten geschaffen, nur mittelbar auf den göttlichen Urgrund zurückzuführen ist. Das ursprüngliche Abbild Gottes, das Wort Gottes, wird von Gott ausgesandt, die Seelenfunken zurückzurufen. Sie besinnen sich, wohin sie eigentlich gehören, wenden sich von der Welt ab und hin zum göttlichen Urgrund.

Die Gnosis elaboriert erstmalig das Problem des wahren und des falschen, "überangepaßten" Selbst. Die christliche Standardkritik moniert das Fehlen normaler Nächstenliebe. In dieser Allgemeinheit jedoch ist diese Kritik ihrerseits fragwürdig; das Christentum leidet seinerseits an der allzu häufigen Erscheinung kontaktloser Fürsorglichkeit, daß nicht das wahre, sondern das falsche Selbst die Nächstenliebe übt; das Innerste des Menschen bleibt kalt und feindselig – und der Nächste merkt das. Der Gnostiker, darf man vielleicht sagen, ist noch nicht so weit, wahre Nächstenliebe zu üben, und artikuliert diese seine Situation. (Viel wird darauf ankommen, wie er mit der realen Verschiedenheit umgeht, die ihn schon von seinen Glaubensbrüdern trennt.) Es dürfte seine guten Gründe haben, daß die Gnosis sich weit auf das Christentum und das Christentum sich weit auf die Gnosis eingelassen hat.

Das Problem der Überheblichkeit (Paulus: des "Rühmens") gestaltet sich im Lichte Jesu Christi jedoch noch einmal neu.

Das andere Problem, das in der Gnosis aufgewirbelt wird, ist das der Geschlechtlichkeit. In der Gnosis spielen weibliche göttliche Mächte eine große Rolle, die jeweils mit einem männlichen Partner in einer Syzygie, einer Paargemeinschaft zusammengehören. Namentlich ist hier die Sophia, die Weisheit zu nennen. In einer (christlichen) Version der Gnosis (Ap.Joh., BG 36 ff; W.Arch., NHC 11 94 ff) gehört sie zu den guten Mächten der himmlischen Welt, versucht aber, ohne ihren Paargenossen schöpferisch tätig zu sein: Es entsteht eine Mißgeburt, der Schöpfer der realen Welt. Vollkommene Gottheit ist mannweiblich. Einige Wesen sind sowohl mannweiblich wie männlich oder weiblich; die Geschlechtlichkeit gehört jedoch in Paargemeinschaften. In den gnostischen Gemeinden spielen Frauen eine Rolle als Partner der Männer. Das Ideal ist nicht eine neutrale, sondern eine polare Gemeinschaft. Körperliche Geschlechtlichkeit jedoch ist in der Regel abgespalten von der sublimierten Beziehung zwischen Mann und Frau.

Ethisch findet sich vorherrschend Askese, relativ selten normaler Umgang mit irdischen Dingen, häufiger Libertinismus und gelegentlich sogar die Auffassung, man könne von der Kreatürlichkeit nur frei kommen, wenn man alles, was sie triebhaft verlangt, absolviere (z.B. Karpokrates, nach Irenäus, haer. I 25,4, unter Berufung auf Matth. 5_{25f}!). Die Gnosis erinnert unleugbar an die moderne Tiefenpsychologie. Ihre tiefe seelsorgerliche Relevanz ist nicht zu verkennen. Auch die Gnosis allerdings erstarrt sukzessive in verschiedenen Ideologien. Paulus greift in seiner Lehre von Gesetz und Freiheit gnostische Grundmotive auf. Er mißt

die "Erkenntnis" aber am gekreuzigten Christus; er relativiert sie somit, verhilft aber der gnostischen Dynamik dadurch zu bleibender seelsorgerlicher Bedeutung.

E. Heil im Zwang

Die äußeren und inneren Gründe, der Religion der Väter untreu zu werden, wurden immer stärker. Scharfe Auseinandersetzungen innerhalb des Judentums über die richtige Strategie der Gegenwehr waren die Folge. Zunächst waren es politische Kämpfe. Als die politischen Kämpfe wegen des zunehmenden Verlusts an politischer Macht gegenstandslos wurden, verlagerte sich der Kampf in die schriftgelehrte Diskussion um das Gesetz Gottes. Nach Zerstörung des Tempels blieben doch die heiligen Schriften erhalten. Sie ersetzten das Heiligtum. Schriftstudium wurde, neben dem Gebet, der erklärte Ersatz für den Tempelkult. An die Stelle des Priestertums trat das Rabbinat. Das Rabbinat entwickelte die Form für das Judentum, die diesem die Bewahrung seiner Identität durch zwei Jahrtausende des Lebens in der Zerstreung ermöglicht hat, obwohl die allein normative Rechtsquelle, die Thora, für die Regelung der Nationalreligion einer geschlossenen Gesellschaft mit einem zentralen Heiligtum konzipiert gewesen war.

Die Widerstandskraft dieses Systems ist nur aus seinem Zentrum heraus zu erklären. Es ist die Lebensqualität der Tradition, an welcher hier festgehalten wird, der lebendig, geschichtlich organisierte Reichtum an Erfahrung, der hier nach wie vor als Identitätskern zur Verfügung steht. Die Schicksalsschläge, die Israel im Laufe der vergangenen Jahrhunderte zu verarbeiten hatte, waren immer fürchterlicher geworden. Israel hatte gelernt, sie nicht als Niederlagen seines Nationalgottes, sondern, im Gegenteil, als des einzigen Gottes Strafen an seinem auserwählten Volk zu verstehen, für dessen Führung er Weltreiche und deren Könige als seine Werkzeuge benutzte.

Welche Basis trägt eine solche Konstruktion? Welche fundamentalen Konstruktionen tragen diesen Überbau? Das Herz des Judentums ist die rabbinische Diskussion. Sie ist charakterisiert durch eine eigentümliche Verbindung von Gemeinschaft und Individualität, Zartheit und Härte, Freiheit und Zwang, Rationalität und Absurdität, Traditionalismus und Kreativität. Das Medium der exegetischen Diskussion charakterisiert die eigentümliche Beziehung der Juden zum geltenden Gottesrecht. Studium der göttlichen Offenbarung bedeutet nicht etwa nur Thorastudium, sondern Studium von Talmud und Thora (Moore II 239). Im Entscheidungsfall vor Gebet und vor guten Werken, ist Thorastudium die bevorzugte jüdische Art, den Sinn zu Gott zu erheben. Die jüdische Art des Thorastudiums ist

Selbstzweck, sie ist zutiefst befriedigend und beglückend. Obgleich es ursprünglich um juristische Fragen ging, ist es durch Welten getrennt von einem Jurastudium. Der intendierte Gesetzesgehorsam soll von ganzem Herzen geschehen. So ist es zu verstehen, daß die rabbinische Hermeneutik der Logik des Herzens folgt. Es ist bezeichnend, daß man bei einigen der rabbinischen Auslegungsregeln feststellen kann, daß sie aus der antiken Hermeneutik der Traum- und Offenbarungsdeutung übernommen sind (Saul Lieberman, 70 - 77). Was das menschliche Herz beeindruckt, hat nicht viel mit wissenschaftlicher Logik zu tun (obwohl auch diese hier und da geradezu magische Faszination ausüben kann).

Wie einst der Tempelkult, so ist auch das Thorastudium doppelt motiviert: einerseits durch Freude, andererseits durch Schuldangst. Die Schuldangst war der Preis, um welchen allein die Identität der vom Allmächtigen als sein auserwähltes Volk persönlich Geführten festgehalten werden konnte. Nur als Strafen waren die nationalen und religiösen Katastrophen mit der privilegierten Identität des Volkes zu vereinbaren.

Das Privileg war immer weniger aus dem gegenwärtigen Augenblick zu verstehen. Es beruhte auf der Beziehung zwischen Gott und den Vätern. Gott bewahrte nur seine Treue zu seinen alten Freunden an deren Kindern.

Man konnte sich ausphantasieren, daß Abraham Gott aufforderte, seine ungehorsamen Kindeskinde nur kräftig zu schlagen, um die Ehre seines Namens wieder herzustellen, Isaak dagegen sich für das Volk verwendete (Moore I 540, Schabbat 89 b). Die Treue- und Strafproblematik mit Gott hatte eine natürliche Evidenz, die für den Nichtjuden schwer nachzuvollziehen ist. Der Schwerpunkt der eigenen Identität lag in der historischen Vergangenheit. In der Gegenwart war das Gefühl, auf festem Boden zu stehen, nur in ständiger Fühlung mit dem Dokument des Bundes Gottes mit den Vätern zu haben, in Lektüre, Repetition, Reflexion, Diskussion und Praxis.

Dieses Sicherheitsgefühl aufrechtzuerhalten, wurde immer aufwendiger. Die freie Kreativität ging, bis an die Grenze der Belastbarkeit, in die Konstruktion von sichernden Selbstbindungen zur Sicherung einer ungebrochenen Beziehung zur Lebensquelle, der Thora. Das Ausmaß der Selbsteinschränkung durch sichernde Regelungen läßt das Ausmaß der Verunsicherung erahnen. Diese kam nicht mehr von außen, es war auch keine äußerliche Strafangst, es war Schuldangst.

Um das Maß dieser Schuldangst zu verstehen, ist es nützlich, sich an die Gnosis zu erinnern. Dort wird zum Ausdruck gebracht, systematisch bearbeitet und gelebt, was der

konservative Geist des Rabbinats tabuiert: der Geist der Rebellion. Das Rabbinat hat den gnostischen und den christlichen Protest abgespalten. Die hohe Sicherheitsempfindlichkeit des eigenen Gottesverhältnisses jedoch verrät dessen Bedrohung von innen. Die Schuldangst bei der Verletzung einer Sicherheitsvorschrift verdeckt einen drohenden tödlichen Haß zwischen Jahwe und dem Frommen.

Im Judentum ist noch lebendig die uralte, auch im Alten Testament berücksichtigte Kategorie von Verfehlungen gegen die Gottheit ohne Wissen oder böse Absicht. Der Grund für Schuldgefühle muß dem Verstand des Betreffenden nicht zugänglich sein. Hier wird die Hilfe von außen, das Studium des göttlichen Gesetzes wichtig. Wer jedoch dann wissentlich sündigt, ist ein Rebell. Nur innere Umkehr und bereitwillige Übernahme von Bußleiden können die innere Sicherheit wieder herstellen. Andernfalls ist der Mensch verloren. Eine unheimliche Dynamik ist es, was sich in jeder Bagatellsünde anmeldet. Ihr eigentliches Ziel ist, das Joch des Gottesgesetzes abzuwerfen, Abfall von Jahwe, – was nicht fehlen kann, in Götzendienst zu enden (Moore I 469, Pesikta Buber 44b–45a). Sünde macht deshalb Angst (Moore I 469, Sifre zu Num. 5₃, § 1). Diese Angst zwingt, das Heil in einem allumfassenden, feinmaschigen Symbolsystem des Gehorsams zu suchen. In diesem System sind starke destruktive Impulse absorbiert und gebunden.

Das Judentum zeugt jedoch nicht nur in bisher nicht dagewesenem Maße (wie das Christentum in seiner Weise) von der Grausamkeit des strafenden Gottes, sondern (ebenfalls wie das Christentum in seiner Weise) in bisher nicht dagewesener Tiefe von der Barmherzigkeit, von der Menschlichkeit Gottes. Die betreffenden Aussagen verstehen sich als Auslegungen bestimmter Bibelstellen. Die exegetische Begründung ist brüchig; gerade dies jedoch zeigt, daß hier neuartige Einsichten zur Geltung drängen. Peter Kuhn entnimmt den Titel seiner Arbeit "Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen" der rabbinischen Verwendung von Ps. 18,16, wo er übersetzt: "Groß erweistest du an mir deine Selbsterniedrigung" mit der Bemerkung, man könne den Vers, im Sinne der Rabbinen, noch zugespitzter verdeutschen: "Durch deine Selbsterniedrigung machst du mich groß" (S.15). Auch Moore verweist auf den eigentümlichen rabbinischen Gebrauch dieses Verses und übersetzt: "Thy humility has made me great" mit der Bemerkung, eine weniger gewagte Interpretation wäre ohne Textänderung möglich gewesen. Wahrscheinlich ist anders zu punktieren, wodurch sich verschiedene näherliegende Übersetzungsmöglichkeiten ergäben. In der befremdlichen masoretischen Punktation jedoch wird dieser Vers von verschiedenen Rabbinen in der Auslegung auch mehrerer anderer Schriftstellen als Pointe zitiert.

Bemerkenswert ist auch das Verständnis von Ex. 25,2: "Und sie sollen mich als Gabe nehmen", anstatt: "eine Opfergabe für mich". Diese Interpretation ist, grammatisch, bedingt möglich, aber sicher unzutreffend. Gerade dies zeigt, daß hier ein starkes eigenes Anliegen der Rabbinen zum Ausdruck kommt. Was gemeint ist, wird mehrfach erläutert im Blick auf Jahwes besondere Beziehung zur Thora, die er Israel gegeben hat, die er liebt wie eine Tochter, weshalb er selbst mit der Gabe mitkommt.

Jes. 63,9 ergibt sich durch eine kleine Änderung der Vokalisation und Interpunktion die Aussage: "In all ihrem Leid geschah ihm Leid:' Dies ist ein *Locus classicus* der rabbinischen Vorstellung vom Mitleiden Gottes mit seinem Volk.

Arnold Goldberg bringt in seiner Monographie über die Schechina die Deutung von Ps. 102₈ (Ich ward wie ein Vogel einsam auf dem Dach) auf Jahwe, der wie ein Vogel, dem man die Jungen fortgenommen hat, einsam an der Stätte des zerstörten Heiligtums weilt, nachdem er Jerusalem zerstört und seine "Söhne" unter die Völker der Welt verbannt hat.

Schechina ist ein rabbinischer Terminus, der den Hintergrund erhellt, vor welchem sich die jüdische Intimität mit Gott entwickelt: Im Gegensatz zur Kleinheit des Menschen mitsamt seiner Welt wird die Größe Gottes so stark empfunden, daß die lokale Präsenz Gottes bei den Seinen im Heiligtum, bei seinem Volke im Exil, bei Richtern, in der Gemeinde, bei Kranken, einen besonderen Ausdruck nötig machte. Das Rabbinat hat nicht nur das Empfinden der Größe und Feme, sondern auch das der Nähe und Menschlichkeit Gottes voller und tiefer zur Sprache gebracht. Das alttestamentliche Erbe und "ihr Eifer um Gott" (Röm. 10₂) hat Früchte getragen.

Das Rabbinat hat für ein Volk, das die besondere Qualität seiner Kultur trotz Diaspora und Diskriminierung nicht preisgeben wollte, ein Organ der Bearbeitung und Kultivierung für die übermäßige Spannung geschaffen, die sich zwischen ererbtem Anspruch und gegenwärtiger Wirklichkeit ergab. Hier wurde nüchtern denkender Umgang mit aufwühlenden Problemen trainiert. Das bedeutet für die gesamte jüdische Kultur außerhalb des Thorastudiums affektive und intellektuelle Begünstigung nüchternen und doch nicht flachköpfigen Denkens in menschlichen Dingen.

Man kann die rabbinische Seelsorge vielleicht auf die Formel bringen: Die Welt ist durchherrscht von bösen und gefährlichen Mächten; alle Angst kann jedoch gebannt werden durch eindeutigen Gesetzesgehorsam; denn schlußendlich wird Gott nach diesem Gesetz

richten, den Gehorsam durch Erfüllung der Hoffnungen, die er durch seine Verheißungen in uns erweckt hat und lebendig erhält, segnen und allen Widerstand zerstören.

Apokalyptische Hoffnungen und Naherwartung spielten im alten Judentum noch eine große Rolle. Einer der berühmtesten alten Rabbinen, Rabbi Aqiba, setzte zeitweise seine Hoffnung auf den politischen Aufstand und erlitt, nach dessen Zusammenbruch, das Martyrium. In der Folgezeit wurden die Fragen um das Kommen des messianischen Reiches zurückgedrängt. Wichtig war nicht mehr das Wann und das Wie des Endes. Man lernte es, sich allein an Gesetz und Propheten zu halten und sich an der geheimnisvollen lebendigen Gegenwart der Gebote Gottes und seiner Zusagen genügen zu lassen.

IV. NICHT-BIBLISCHE HELLENI(STI)SCHE SEELSORGE

Treten wir aus dem Bereich der biblischen Seelsorge in die hellenistische Umwelt hinaus, so begegnen wir vollständig anderen Strukturen. Die vom Alten Testament überkommene eigentümliche Seelsorgestruktur kann im besonderen Sinne geschichtlich genannt werden. Die Eigentümlichkeit der biblischen Religion ist durch das Konzept des Bundes Gottes mit dem Volke Israel und das Festhalten und Vertiefen dieses Konzepts, durch gute und böse geschichtliche Erfahrungen hindurch, charakterisiert. Die Identität des Bundesgottes ist Kristallisationskern für den Aufbau der eigenen kollektiven Identität aufgrund der kollektiven Lebenserfahrung. Im Rahmen partnerschaftlicher Treue und ihrer Krisen wird so etwas wie Biographie entdeckt. Noch weit hinein ins Christentum bleibt zwar ein einziger Mechanismus für die Verarbeitung von Erfahrung vorherrschend, nämlich Ungehorsam des Volkes – Strafe Gottes – Umkehr des Volkes. Es ist jedoch deutlich, daß das Volk nach einer Umkehr nicht einfach wieder dort steht, wo es vor dem Abfall gestanden hatte, sondern um eine Erfahrung reicher ist und ein etwas verändertes Gottesverhältnis hat (das deuteronomistische Geschichtswerk zeichnet eine Steigerung). Der angegebene Mechanismus ist eine Formalstruktur, die von Mal zu Mal durch neues Erleben gefüllt, beschwert, vertieft und angereichert ist. Im Laufe der Zeit ist in besonderer Weise Erfahrung gesammelt, Lebenstüchtigkeit erworben und Sicherheitsgefühl genau dort gelernt worden, wo es sich zu bewähren hat, nämlich in Not und Angst als Testfall für Gehaltensein oder Verlassensein im Leben. Die kollektive Biographie Israels wurde zum seelsorgerlichen Modell für die Biographie des einzelnen. In den Religionen der außerbiblischen Umwelt des jungen Christentums finden wir nichts Ähnliches. Dort wird Erfahrung nicht biographisch, sondern mythologisch, nicht diachronisch, sondern repetitiv organisiert.

Das Judentum war, das Christentum verstand sich, daran anschließend (vgl. etwa Eusebs Konzept der Kirchengeschichte), als Stammesreligion. Unter der Fremdherrschaft der Großreiche verweigerten Juden und dann auch Christen dem Staat die kultische Anerkennung als göttlicher Normenquelle und widersetzten sich unter größten Opfern jedem Reichskult. Den Stammesreligionen der Umwelt dagegen blieb, durch allerhöchst weltherrscherliche Protektion (besonders unter den Römern), der Leidensweg personal verantwortlicher Vergeschichtlichung erspart.

Sie verloren an Bedeutung und wandelten sich in Richtung Folklore bzw. Museum. (Köster 172-177. Der heidnische Q. Aurelius Symmachus, Relatio III. De ara victoriae, betont Ende

des 4. Jahrhunderts die Identitätsstabilisierung durch die Religion der Väter als politisches Desiderat.) Ihr Erbe trat zunächst die griechische Philosophie an, die einerseits die alten Gottheiten im Rahmen eines zeitgemäßen, kosmopolitischen Weltverständnisses uminterpretierte, andererseits selbst eminente seelsorgerliche Bedeutung erlangte.

A. Religion

Ich thematisiere im Zusammenhang unserer Frage nach der Seelsorge in der Spätantike nun zwei religiöse Phänomene: die Magie und den Kult der Isis, weil sie für die seelsorgerliche Landschaft, in welche das Christentum hineinwuchs, besonders charakteristisch sind. Die so schwer verständliche Zauberei werden wir sozialpsychologisch zu verstehen suchen.

1. Magie

Von Haus aus haftet dem Begriff des Magiers (ursprünglich: Angehöriger einer medischen Priesterkaste) hohe Würde an. Die rituellen Praktiken der Magier verknüpften sich mit einer elaborierten Weltanschauung. Ihre Lehre genoß zeitweise im Iran höchstes soziales Ansehen. Plato und Aristoteles erwähnen sie mit Respekt. Die iranische Tradition der Magie verbindet sich im Hellenismus mit der babylonischen Astrologie, ebenfalls einer höchst prestigieösen Priesterwissenschaft. Beides dringt in den letzten Jahrhunderten v. Chr. nach Westen und erlangt im römischen Kaiserreich eine ungeheure Bedeutung; die Verbote christlicher Kaiser können sie nur mit Mühe – und wohl mit Hilfe des Substitutionsangebotes religiös assimilierter Magie im Raum der Kirche – zurückdrängen. Die bodenständigen abendländischen Zaubertaditionen fristen daneben weiter ein eher verachtetes, aber gleichwohl kräftiges Dasein. Die Grenzen verfließen mit der Zeit.

Die Astrologie ist erst unter dem Einfluß des Claudius Ptolemäus im zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu einer reinen Angelegenheit der berechnenden Voraussage geworden. Von Hause aus war sie stärker personal auf Gottheiten bezogen, die sich in den Sternen manifestierten, jedoch nicht in ihrer Aktivität vollständig determinierte Elemente einer Himmelsmechanik waren. (Eine starke Verknüpfung von Himmelsmechanik und Fatalismus war schon deshalb ursprünglich nicht möglich, weil es z.B. eine Rolle spielte, ob Jupiter mehr gelblich oder weiß leuchtet und ob der Mond einen Hof hat.) Das mit steigendem astronomischen Wissen immer eindrucklicher werdende mechanische Moment hatte allerdings eine schreckliche Affinität zum Determinismus der stoischen Logos-Philosophie.

Das Freiheitsgefühl wurde teils gewahrt durch die Beschränktheit unserer faktischen Möglichkeit, alle himmlischen Erst- und Zweitursachen unseres Schicksals zu erkennen, teils durch die Theorie einer prinzipiellen Unbestimmtheit und Zufallsdurchwirktheit der sublunaren Wirklichkeit aufgrund des prinzipiell chaotischen Charakters der Materie (Ptolemäus, Tetrabiblos I 1f). Das eigentliche Anwendungsgebiet der Astrologie war die Vorausschau des Schicksals. (Tagewählerei muß dagegen nicht astrologisch begründet sein, siehe Hesiod.) Selbst dort jedoch, wo strikter Fatalismus herrschte, war die astrologische Bemühung nicht überflüssig: Das Vorauswissen des Schicksals erleichterte die Erarbeitung und Bewahrung der Seelenruhe, die dem Menschen als vernünftigem Wesen göttliche Würde verleiht (ebd. I 3, p.11). *Ducunt fata volentem, nolentem trahunt*, wie Seneca sagt, Ep. 107,11. Der starre Fatalismus ist jedoch, wie gesagt, nicht notwendig und auch nicht üblicherweise mit dem astrologischen Denken verbunden. Auch dort freilich, wo, wie in den Zaubertexten, eine Beeinflussung der Sternenmächte vorgesehen ist, ist immer wieder von der "grauenvollen Schicksalsmacht" die Rede.

Der Magier verbindet sich mit dem höchsten Gott (bekanntestes Beispiel der auch im Neuen Testament, Apg. 8, erwähnte Simon Magus) und zwingt dadurch das Schicksal an bestimmten Punkten in die gewünschte Richtung. Gegenüber dem Fatalismus, der das römische Kaiserreich durchherrschte, stehen Astrologie und Magie bei den Erlösungsreligionen! Die meisten Menschen fühlen sich ohnmächtig von den Schicksalsmächten durchs Leben gezerzt.

Nicht jeder ist zur stoischen Identifikation mit der allmächtigen Vernunft, zur bedingungslosen Bejahung des Schicksals fähig. Der Ohnmächtige jedoch fühlt sich der Übermacht nur mit Hilfe der Allmacht gewachsen. Dies ist die Problemdimension der Magie im engeren Sinne. Die volkstümliche Zauberei dagegen hat es nicht mit Schicksal und Allmacht zu tun, sondern mit weltlich dimensionierten irrationalen Mächten, wie sie etwa auch durch Heil- und Giftpflanzen wirken. Die Übergänge sind fließend.

Charakteristisch für die magische Zauberei jener Epoche ist die Vermischung der Allmachts-Ohnmachts-Problematik mit einem sinnlosen Gemenge von Sinnbruchstücken. (Besonders aufdringlich wird das Moment der Sinnlosigkeit in den Zauberworten und -namen.)

Man pflegt die Logik der Magie als Analogie (vgl. dazu etwa Jamblich, *De mysteriis*) zu bestimmen. Die Beschreibung einer Zauberpraktik liest sich wie ein wirrer Traum. Man kann

(nach Frazer) homöopathisch-imitativen und Ansteckungszauber unterscheiden, mit Lacan (nach R. Jakobson) Metapher und Metonymie darin erkennen, nach Freud Verschiebung und Verdichtung, nach Piaget Prälogik, Präkausalität und Transduktionen. Es handelt sich um keinen kohärenten Text; erst eine Entschlüsselung nach dem Rezept der Freudschen Traumdeutung, nämlich nach Art der Allegorese, kann eine Kohärenz zutage fördern. Die Besonderheit dieser Abläufe liegt in der besonderen Rolle einer personalen Macht, welche die Unverständlichkeit der Faktizität umgreift. Es handelt sich um vertrauliche, von Mensch zu Mensch weitergegebene Ratschläge unter Berufung auf meist anonym, im Dunkel der Vergangenheit bleibende Autoritäten. Das zentrale Anliegen ist, was ein Patient Freuds die "Allmacht der Gedanken" genannt hat (S. Freud, VII, 450 f). Um die Allmacht der Gedanken herum ist, sachgemäß, eine Szene inkohärenten Materials von meist affektgeladenen, assoziationsreichen Sinnbruchstücken ausgebreitet, deren sich der Wille, ohne irgendwelche Rücksichten auf Realitätsstrukturen nehmen zu müssen, bedient.

Charakteristisch für die Magie ist, daß das Augenmerk nicht auf der Person, sondern auf bestimmten gewünschten Ereignissen liegt. Um zaubern zu können, muß der Magier allerdings wohl eine bestimmte Weihe haben. Das Hauptinteresse jedoch liegt nicht darauf, was er ist, sondern was er kann und vollbringt. Worauf es ankommt, ist ein von Unglück verschontes, erfolgreiches, glückliches Leben. Wie sehr man es auch hier mit realitätsferner Psychologie zu tun hat – z.T. auch gerade deshalb –, gilt das Interesse doch nicht dem inneren Menschen, sondern allein der äußeren Realität, – wie Mephisto über Faust sagt: „Den schlepp' ich durch das wilde Leben, durch flache Unbedeutenheit, er soll mir zappeln, starren, kleben ...“ (Faust I, Z. 1860–1862). Das Ohnmachts-Allmachts-Problem ist vollständig untergebracht im äußeren Geschehen. Das Problem der personalen Integration liegt außerhalb des Gesichtsfeldes. Diese ist hinreichend gewährleistet durch die Hintergrundfiguren des vertrauten Tradenten, seines Gewährsmannes, und endlich der göttlichen Zentralgewalt, mit der man jeweils Beziehung aufnimmt.

Versucht man, sich ein Bild von dem Menschen zu machen, der so existiert, so stellt man sich einen im Grunde verwöhnten Menschen vor, der es nicht akzeptieren kann, daß im äußeren Leben nicht alles so nach Wunsch geht, wie er es im tiefsten Herzen für selbstverständlich hält; der sich nie darauf eingelassen hat, die äußere Realität ernst zu nehmen. (Als Beispiel sei Apuleius genannt, s. u. IV A 2.) Der helfende Herr der Schicksalsmächte erscheint wie eine inkonsequente Mutter, der man mit teils trotzigem, teils verführerischem Eigensinn entlocken kann, was sie eigentlich nicht hatte geben wollen. Erst

auf dieser Basis einer schwachen, unernsten und deshalb notwendig immer frustrierend bleibenden Beziehung zur Realität wird deren Sinnlosigkeit und Fragmentiertheit (das Gefühl, vom Leben rücksichtslos abgeschleppt zu werden) verständlich; und man kann auf eine hinter allem lauernde Angst schließen.

Man pflegt das Grassieren der Magie mit Höhepunkt im 3. und 4. Jahrhundert mit den weithin katastrophalen wirtschaftlichen Verhältnissen und Lebensbedingungen der Bevölkerung zu erklären. Ich bin versucht, dieses Bild noch etwas weiter auszumalen und eine Verunsicherung der Kindererziehung zu vermuten, die in gewissen Familien kompensatorische Gratifikationen und Inkonsequenzen in der Erziehung, in anderen verschärfte Strenge zur Folge hatte. Das würde zu einer Prädisposition zur Magie einerseits und zum transzendent überhöhten – philosophischen oder christlichen – moralischen Rigorismus beitragen.

Im niederen Zauber spielen Leichen und Leichenteile eine große Rolle. Es handelt sich hier um kein spezifisches Phänomen der Magie, sondern um die archaisch volkstümliche Zauberei der Goeten. Diese spielt gleichwohl, auch mit fließenden Übergängen zur Magie, eine große Rolle in unserer Epoche. Sie beleuchtet besonders grell das Problem des archaischen "Wissens". Die Magie kann auch solches Material benutzen. Dann aber handelt es sich nicht mehr um archaische Naturkunde und ihre Anwendung in menschlicher Verantwortung nach dem Stande der geschichtlichen Entwicklung, sondern – ausweislich der öffentlichen Verachtung – um ein unverantwortliches Sichzurückfallenlassen hinter den kollektiv erreichten Stand sittlicher Entwicklung und Integration der Persönlichkeit. Beurteilen wir die niedere Zauberei jener Epoche als kulturgeschichtliche Regression, so handelt es sich um Praktiken, die sogar dem damaligen Allgemeinempfinden für nichtswürdig galten. Die umfassende integrierende Bedeutung des höchsten Schicksalsherren als Partners, der die Realitätsfragmente in seinen Händen zusammenhält, entfällt bei der primitiven Zauberei, die am Rande des Gesellschaftssystems zu Hause war, wo, laut zeitgenössischen Beschreibungen (Theophrast, *Characteres* XVI; Plutarch, *De superstitione*) Angst eine primäre Rolle spielte. Für die Kundschaft des Goeten wird die fragmentierte Realität allein von der Person des Zauberers, an den man geraten ist, personal integrierend verantwortet, für den Zauberer durch den Meister, bei dem er gelernt hat. Hier handelt es sich also um keine umfassende Integration mehr, sondern um eine vom Zufall zusammengewürfelte Folge von Sinnerlebnissen, wie sie etwa der beliebte Eselsroman von Lukian darstellt.

Versucht man, auch hierfür hypothetisch ein Urbild aus der familialen Primärsozialisierung zu konstruieren, so wird man zunächst an eine kaputte Familie denken, deren Zerstörtheit jedoch tabuiert ist. Es muß sich nicht um ein Problem innerfamiliären Ursprungs handeln. Es kann sich auch um ein die familiäre Kommunikation zentral zerstörendes Problem in der Beziehung der Eltern zur sozialen Umwelt handeln, das nicht adäquat zur Sprache gebracht werden kann. Es ist bekannt, wie sehr soziale und wirtschaftliche Schwierigkeiten Ehen und Familien belasten können. Das Tabu hindert das Kind, aus seiner Welt ein Ganzes zu machen. Es ist im Tiefsten allein gelassen und, bald im Bannkreis des einen, bald des andern, der Welt der Objekte unverantwortlich überantwortet.

Der Abergläubische ist der Fragmentierung verfallen. Das bedeutet keineswegs, daß er nicht im alltäglichen Leben tadellos funktionieren könnte. Im Gegenteil, gerade die Struktur der Fragmentierung ermöglicht dieses. Was aber seine personale Integration betrifft, so leidet er ohne Verzweiflung – und ohne Hoffnung, aus seiner Welt eine einzige, ganze werden zu sehen.

Die christliche Mission hat dem Abergläubischen Christus als den allmächtigen Herren über alle Kräfte und Gewalten vorgestellt und ihm auf diese Weise die Einzigkeitsfrage allererst nahegebracht.

Eine zunehmende Aufweichung der den Lebenswünschen gesetzten Grenzen, namentlich eine Aufweichung der Todesgrenze, kennzeichnet die gesamte Spätantike. Die Innenwelt gewinnt an Bedeutung im Gegensatz zur Außenwelt; Bedeutung jedoch wird verstanden als äußere Realität. (Noch heute bedeutet ja: "etwas psychologisieren" oft soviel wie: ihm Bedeutung absprechen.) Die äußere Realität soll Allgemeinverbindlichkeit und Kommunikabilität verbürgen. Damit wird leicht die besondere Art von Allgemeinverbindlichkeit der Kommunikation innerer Realität verfehlt und die äußere Realität gerade verleugnet.

Die Großreiche der Antike begünstigten eine innovatorische soziale Mobilität, die die Geborgenheit des einzelnen in den Traditionen der überschaubaren, kleineren sozialen Einheiten zerstört. Die Versuche, Kaiser und Reich als neue Heilsgemeinschaft hochzujubeln, konnten angesichts der Zerklüftung des römischen Staates nicht gelingen. Dieses Problem blieb auch in glücklichen Epochen des Reiches bestehen, und macht die regressiven Tendenzen verständlicher.

2. Die göttliche Mutter

Helmut Köster sagt (192) mit Bezug auf den Hellenismus: „Wenn überhaupt je ein Gott jener Zeit auf dem Wege dazu war, zur zentralen Gestalt einer Weltreligion zu werden, so war dies Isis ...“ Eine der häufigsten Kennzeichnungen dieser Göttin aus dem Kreise ihrer Verehrer war: die Vielnamige. Ebenfalls immer wieder begegnet: die Große, die Größte, außerdem: ‚pelagios‘ – die Meergöttin und häufig auch die Erhörende (Dunand III, 340). Isis hat mit dem Gott der Bibel dieses gemein, daß sie ihre faszinierende, abgründige Lebendigkeit ihrer langen, von ständiger theologischer Arbeit begleiteten Geschichte verdankt.

Die Anfänge des Isiskultes verlieren sich im altägyptischen Königskult. Diese soziologisch zentrale Stellung begünstigt die kontinuierliche theologische Integrationsarbeit im Schoße der Institution eines offiziellen Priestertums. Deutliche Spuren assimilierter Elemente aus ältestem Tierkult bleiben dieser Gottheit bis zuletzt erhalten. Zentral jedoch ist ihre (ursprünglich wohl auf den regierenden Pharaon bezogene) Mutterschaft. Seit dem ägyptischen mittleren Reich sind Plastiken der Isis mit einem Säugling auf dem Schoß, an der Brust, auf dem Arm bekannt. Isis, die Mutter, ist erstaunlich selbständig gegenüber Isis der Gattin.

Das wichtigste Ereignis der Verbindung zwischen Isis und ihrem Gatten Osiris ist dessen Tod und Zerstückelung durch feindliche Mächte, Trauer, Suche und Wiederaussetzung durch "die große Zauberin" Isis (das Zeugungsglied des Osiris hat sie nicht wieder finden können und eine Nachbildung davon gemacht) und darauf folgende Empfängnis und Geburt ihres Kindes von Osiris, der seinerseits als Herrscher im Totenreich bleibt. Die Gestalt des Osiris hat zwei wesentliche Varianten: einerseits wurde er bereits in alter Zeit identifiziert mit dem Apisstier des Kultes zu Memphis, andererseits hat Ptolemäus I. als makedonischer General auf dem ägyptischen Königsthron, eine hellenisierte Osirisgestalt mit Zentralheiligtum im Alexandria eingeführt: Sarapis, dessen Erscheinungsbild in der Tradition der griechischen Vorstellungen von Zeus und Hades stand. Isis tritt teils als Muttergöttin, teils als Gattin des Osiris, teils als Gattin des Sarapis und teils allein auf. Ihr Sohn, der den Vater rächt, ist Horus; als Kind an der Mutterbrust: Harpokrates. Sowohl im Bezug auf den Gatten wie auf das Kind ist Isis von einer so persönlich berührenden Liebe beseelt, wie wir es von den griechischen Göttern nicht kennen. Allenfalls wäre an die Beziehung der Demeter zu ihrer Tochter Kore-Persephone zu denken. Isis jedoch steht in der voll-menschlichen Doppelbeziehung zwischen Kind und Gatten.

Die Spätantike ist durch eine Suche nach einer hochstehenden Liebesreligion gekennzeichnet. Isiskult und Christentum sind die hervorragendsten Beispiele. Jedoch auch die zeittypischen Gestalten des Sarapis und des Asklepios sind, gegenüber den älteren göttlichen Leitbildern, durch Vorherrschen von Wohlwollen und Güte charakterisiert.

Verglichen mit der allgemeinen Verbreitung des Isis-Kultes, spielen die Isis-Mysterien – wo einzelne wohl vorbereitete Auserwählte dramatisch in Szene gesetzte Todes- und Wiedergeburtserlebnisse durchlaufen –, eine geringe Rolle. Man darf jedoch voraussetzen, daß die intensivste Besinnung auf den Isiskult sich im Mysterium konzentriert. Man muß sich zwar fragen, inwiefern die intensive Besinnung eine Religion bereits verändert bzw. welche Rolle sie in der Gesamtstruktur einer Religion spielt. Es scheint mir jedoch, daß die unbezweifelbar autobiographisch fundierte Beschreibung des Apuleius von der Isisweihe des Lucius in Buch XI seiner Metamorphosen für uns die beste Einführung in das Verständnis des Isiskultes ist.

Es handelt sich hier um eine lateinische Quelle aus der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Das Buch stellt vielerlei, zum Teil bis heute ungelöste Rätsel. Apuleius hat eine ältere griechische Vorlage ausgewertet, in der es um die mancherlei Abenteuer eines Mannes geht, der in einen Esel verwandelt wurde und zu guter Letzt wieder in Menschengestalt zurückverwandelt wird. Die beiden großen Einschübe, die auf das Konto des Apuleius gehen, sind einerseits die berühmt gewordene Erzählung von Amor und Psyche und andererseits der religiöse Schluß dieses Werkes, – das im übrigen ein Stück inhaltlich derbster, formal raffinierter Unterhaltungsliteratur darstellt, eine lockere Folge menschlicher Abenteuer (der Art, in die Einblicke zu gewinnen einem Esel eher als einem Mitmenschen gestattet wird).

Der ungeheure Stilbruch, den Buch XI als Schluß des Werkes bedeutet, ist dem Inhalt des Erzählten angemessen, – bestürzend angemessen, denn der Erzähler nimmt seinen Leser zunächst unwiderstehlich in die Lüste und Ängste seines zeitlichen Lebens hinein, um ihn dann ebenso unwiderstehlich in die ernste Ruhe seiner Begegnung mit dem Ewigen hineinzunehmen. Sowohl der Autor wie der Leser nehmen im Verlauf desselben Werkes zwei einander widersprechende Standpunkte ein. Mit gleicher Intensität werden zwei Seinsweisen einer gespaltenen Existenz artikuliert. Was diesen Roman von der typischen Konvertitenlegende unterscheidet, ist die unverhohlene Lust mit welcher, auch nach der Konversion, das frühere, sündige Leben mit großer Liebe zum Detail wiedererzählt wird.

Der ihm vorliegende Eselsroman (in welchem sich, seiner Beliebtheit und Verbreitung nach zu urteilen, viele seiner Zeitgenossen ein Stück weit wiedererkannten) scheint unserem Autor besonders auf den Leib geschrieben gewesen zu sein. Was wir von Apuleius persönlich wissen, paßt gut zu jenem Volksbuch. Apuleius hatte sich mit Magie zum Mindesten intensiv befaßt: er hatte mit 34 Jahren sogar sich einem veritablen Kriminalprozeß wegen Zauberei zu stellen. Er wirkt wie ein Exemplar der idealtypischen Magierpersönlichkeit, wie wir sie im vorigen Abschnitt dargestellt hatten: im Grunde verwöhnt, bei allem Unglück ein Glückspilz. Das Hauptlaster seines Romanhelden ist Neugier. Neugier ist auch das einzige Laster der Psyche in der eingeschobenen Novelle (VI 20,3).

Isis verlangt von ihren Mysten leibliche Askese, jedoch die Freude auch an niedrigen Formen körperlicher Liebe bleibt in der Form einer äußerst lebendigen Erzählung offenbar gestattet. Hier wird nicht verdrängt, nicht verleugnet, nicht ins Gegenteil verkehrt, hier wird sublimiert. Die gleiche Struktur scheint in der Liebe zwischen Psyche und dem Liebesgott (der als Gott für sie nicht der naturgemäße Partner ist, sondern erst durch besondere Gunst des Zeus legitimiert werden muß) vorzuliegen: Eros wohnt der Psyche – zwar unsichtbar, jedoch sinnlich – bei. Auch Isis, die Göttin, ist eine so sinnenfreudige Frau, daß sie gelegentlich selbst als Patronin der Buhlerei begegnet. Wenn sie im Tempel morgens mit lieblicher Musik geweckt wird, auf sorgsame Morgentoilette Wert legt und wohlzubereiteten Gänsebraten als Opfer zu schätzen weiß, und solches bereits auf die alten Stoiker (ebenso wie auf uns, deren Geisteskinder) komisch wirkt, so deshalb, weil hier Leiblichkeit mit aller Selbstverständlichkeit zum Personsein gehört, wir jedoch mit der Leiblichkeit Identitätsprobleme haben (die aus der antiken Philosophie stammen und im Christentum durch die Lehre vom fleischgewordenen, gekreuzigten und leiblich zum himmlischen Vater zurückgekehrten Gottessohn gelöst und, als *so* zu lösende, festgeschrieben sind – vgl. dazu Matth. 9_{14f}).

Der Stilbruch im Ablauf der Metamorphosen zeigt jedoch, daß auch der Isismyste Brüche in seiner Identität zu überwinden hat. Meines Erachtens hält Apuleius auch innerhalb des frommen elften Buches die hohe Stillage nicht durch, und am Ende meint man, den Autor mit seinen alten Kumpanen, den gebildeten unter den Verächtern seiner neuen, kahlgeschorenen Frömmigkeit, ein wenig ratlos mitschmunzeln zu sehen. War es doch schließlich nicht er, sondern Isis-Fortuna und ihr Gatte Osiris, die seinem Schicksal die rettende Wendung zu dieser neuen Existenzform gegeben und ihn, bestätigt durch berufliche Erfolge, auf diesem Wege immer weiter vorwärts gerufen hatten.

Bereits die Sequenz von drei Weihen wirft ein komisches Licht zurück auf den Anfang der religiösen Wendung zu Isis und deren Zuwendung zu Lucius, – nach deren Darstellung (bis hin zum Abschluß der Isisweihe) eine weitere Steigerung unmöglich ist. Die religiöse Klimax gerät durch die stilistische Antiklimax ins Zwielficht: Die Darstellung der Bekehrung zu Isis ist von einer zwingenden menschlichen Überzeugungskraft; die beiden Osirisweihen wirken als dem Helden (und dem Leser) von einer dunklen, numinosen Notwendigkeit aufgezwungen. Es ist immerhin festzuhalten, daß hier eine numinose Notwendigkeit von der Muttergöttin weiter zum Vatergott führt.

Isis, die Mutter war es, an die Lucius sich zuerst wandte. Erschöpft und am Leben verzweifelt, erschreckt aus dem ersten Schlaf emporgefahren, angesichts des aus dem Meer emportauchenden Vollmondes angerührt von den schweigenden Geheimnissen der undurchdringlichen Nacht, erfüllt von der Gewißheit der Vorsehung und Allmacht der Göttin, im Gefühl, den Tiefpunkt seines Schicksals erreicht zu haben, entschließt er sich, sie um Hilfe anzurufen. "Himmelskönigin!", beginnt er. Er weiß ihren eigentlichen Namen nicht. Er ruft sie mit einer Vielzahl von Namen – Ceres, Venus, Diana, Proserpina – an, sie, die "mit fraulichem Lichte alle Städte erhellt" . " Hilf mir jetzt in meiner äußersten Not, verleihe Ruhe und Frieden!" Die Göttin selbst taucht aus dem Meere auf und spricht zu Lucius – eine Offenbarung ihrer Herrlichkeit und ihres Namens: Isis. Sie sagt ihm wunderbare Rettung am nächsten Tage voraus, instruiert ihn, was er zu tun hat und kündigt an: "Du wirst im tiefstem Herzen bewahren, daß fortan dein Leben mir gehört" (6,4). Er wird unter ihrem Schutz glücklich und ruhmreich leben und nach dem Tode im Elysium sie anbeten (ebd. 6,5). Sie schließt mit der Belehrung, sie allein sei imstande, seine Lebenszeit über das vom Schicksal bestimmte Maß hinaus zu verlängern (ebd. 6,6).

Es folgt die Beschreibung seiner Zurückverwandlung in menschliche Gestalt, einer öffentlichen wirkungsvollen Manifestation der Macht der Gottheit. Unter ihrem Eindruck spricht der Isispriester – der seinerseits ebenfalls nachts von der Göttin ins Bild gesetzt worden war – Lucius an und deutet das Geschehene: Wollust und Neugier haben Lucius ins Unglück gebracht, denn es waren sklavisches Wollust und unglückselige Neugier (15,1). Im Isisdienst kann, wie Lucius später (24,6) bezeugt, eine von der Gottheit in der Seele erzeugte Wollust (VI, 24,4) zum kultischen Abbild der Gottheit emporgezogen werden. Hier ist dann auch die Gier der Neugier gesättigt, der Myste hat die Geheimnisse der höchsten Gottheit geschaut, – freilich gerade nicht dank ungeduldiger Hemmungslosigkeit, sondern nach gottbestimmter Warte- und Vorbereitungszeit aufgrund der – durch ihren Priester

vermittelten – Einladung der Göttin. Lucius ist für seine unbeherrschte Gier grausam bestraft worden. Seine weltlichen Qualitäten, Abkunft, sozialer Status, Bildung, nützten ihm nichts. Nun aber heißt ihn der Priester im Hafen der Ruhe am Altar der Barmherzigkeit willkommen. Es folgt ein seltsames Stück Theologie: Die blinde, verhängnisvolle, böswillige Fortuna hat Lucius lange gequält. Ohne zu wissen, was sie tat, jedoch hat sie, gerade durch ihre Bosheit, Lucius zum Heil in der Religion gebracht. Es klingt an Exorzismus an, wenn der Priester fortfährt: "Gehe sie nun, tobe in höchster Wut und suche sich für ihre Grausamkeit ein anderes Objekt!" (XI 15,2). Ausgetrieben wird sie im Namen der sehenden Fortuna, Isis. Endlich wird Lucius aufgefordert zum Fahneid auf den heiligen Kriegsdienst unter Isis. Ein freiwilliges Joch – gerade dieser Dienst nämlich vermittelt das Gefühl wachsender Freiheit. – Was der Priester hier sprach, sprach er nicht aus sich selbst, es war ihm von der Göttin eingegeben (16,1).

Das Echo des Volkes auf das Wunder lautet: " Diesen hat heute die erhabene Macht der allgewaltigen Göttin in einen Menschen umgewandelt. Glückliche, bei Gott, und dreimal selig, wer, offenbar durch Unschuld und Verlässlichkeit in seinem bisherigen Leben, verdient hat, daß der Himmel so herrlich für ihn eingreift und er, schon jetzt sozusagen wiedergeboren, auch sofort zur Einweihung in die Mysterien bestimmt wird!" (16,2). Man sieht einerseits, wie die Frömmigkeit die Situation strukturiert: Der Begnadete war der Gnade würdig. Andererseits kann diese *Vox populi* dem Neugeborenen nur wie Hohn in den Ohren gellen. Der Isispriester (15,1) hatte es besser gewußt: Hier wird nicht ein treuer Gottesknecht mit Ehre gekrönt; sondern ein übel gestrafter Tunichtgut hat sich, zu Tode verzweifelt, der grundlosen Barmherzigkeit der göttlichen Mutter als letzter Zuflucht in die Arme geworfen. Und hier war er, zu seinem Glück, an der richtigen Adresse (15,1). Von hier aus konnte ein neues Leben beginnen. Freilich ein Leben mit gewissen, strikten Regeln. Die Einhaltung dieser Regeln war das Kennzeichen des neuen Lebens. (Apuleius vermerkt am Rande, daß die Einweihung in das Isismysterium, obwohl ein Wiedergeburtssitus, gleichwohl in der Regel erst gegen Ende des Lebens vollzogen wurde; gleicht doch der erste Schritt einem freiwillig in den Tod Gehen – 21,6.)

Auch das Gebet Lucius', des Neophyten, nach Durchlaufen des Mysteriums zeichnet sich wieder durch persönliche Wärme aus. Er dankt der Göttin, die "den Armen in ihrem Leid die süße Zärtlichkeit einer Mutter zuwendet" (25,1). Ihre Zaubergewalt hemmt den Lauf der unglückbringenden Sterne (25,2). "Mir fehlt die Fülle der Sprache, um zu sagen, was ich über deine Herrlichkeit empfinde; auch nicht ein tausendfacher Mund und ebensoviele

Zungen noch eine ewige Reihe unermüdlicher Rede wären genug. Ich will deshalb mich bemühen, zu tun, was allein ein armseliger Frommer tun kann: Ich will dein göttliches Antlitz und deine heilige Majestät ewig in dem geheimen Innern meiner Brust geborgen wahren und mir vor Augen halten!" (25,4-6).

Endlich verläßt Lucius den Ort seiner Rettung und begibt sich nach Rom. Nun beginnen numinose Träume den hier kultisch Unbehausten zu beunruhigen. Er bespricht seine Skrupel mit anderen Eingeweihten und eine neue, verwunderliche Erkenntnis wird ihm deutlich: Er ist zur Jüngerschaft auch des Osiris, des großen Gottes und höchsten Göttervaters, zur Einweihung auch in dessen Mysterium bestimmt (26,4 - 27,2). Isis hatte sich als "die Erscheinung der Götter und Göttinnen in einer Gestalt" (5,1) vorgestellt. Und in der Tat sind Isis- und Osiriskult sowie die beiden Gottheiten selbst, wie auch hier beteuert wird, nicht nur miteinander verknüpft, sondern man kann eines ohne das andere überhaupt nicht denken (27,2). Gleichwohl sind die Mysterien der beiden Gottheiten, wie es jetzt heißt, höchst verschieden (ebd.). Auch wir staunen: Zu Anfang des Buches war durchaus von Isis die Rede ohne einen Gedanken an Osiris! Auch sonst wissen wir, daß der Isiskult durchaus auch unabhängig vom Osiris- oder Sarapiskult vorkam. Offenkundig hat Lucius im gehorsamen Dienst der Isis eine innere Entwicklung durchgemacht. Mag immerhin Osiris Isis durch eine Zweieinigkeit (*unita ratio*, ebd.) schon immer verbunden sein; Lucius sieht sich gedrängt, nunmehr auch das Mysterium des Osiris als eines sexualpartnerschaftlich anderen, einer von Isis unterschiedenen Person, zu durchlaufen. Der Entschluß fordert ihm harte wirtschaftliche Opfer ab. Er zögert; aber er muß hören: "Wenn es darum ginge, dir einen Herzenswunsch zu erfüllen, würdest du kein Opfer scheuen. Es geht hier aber um eine hohe Weihe und du hast Angst vor einer Verarmung, die doch keine Schande ist!" (28,3), woraus erhellt, daß er die Osirisweihe nicht mit gleicher Inbrunst erstrebt wie die Isisweihe. Diesmal handelt es sich eher um eine ungeliebte Pflicht. Kein Gebet verrät uns hier, was Lucius eigentlich denkt, keine Selbstoffenbarung des Gottes, was Lucius eigentlich erlebt. Die soeben zitierte Schelte ist die einzige wörtliche Rede in diesem Abschnitt. Immerhin bekennt Lucius (28,5), daß die Erfüllung des Osirisrituals ihm, während seines Aufenthaltes als Fremdling in Rom, der tröstlichste Ersatz für die Heimat gewesen sei. Überdies entschädigt die göttliche Fügung ihn für das geleistete Opfer durch beruflichen Erfolg. So gibt sich denn auch der Leser mit dieser neuen Wendung der Dinge einigermaßen zufrieden.

"Und siehe, nach einer ganz kurzen Zeit werde ich abermals von äußerst sonderbaren Götterbefehlen heimgesucht und gezwungen, auch noch die dritte Weihe auf mich zu

nehmen" (29,1). Hiermit, so meine ich, biegt die Erzählung wieder in die anfangs (I, 1,4) versprochene Straße lustiger Unterhaltung ein, ohne freilich in die anfänglichen Naivitäten zurückzufallen. Die Erzählung gewinnt zum Schluß einen recht nachdenklich machenden, komplexen Charakter. Der Autor kommt an die Grenze seiner Integrationsfähigkeit und seiner schriftstellerischen Fähigkeiten. Man möchte seinen Schlußsatz auch hierauf beziehen: ". . . ohne daß ich meine Kahlheit beschönigt oder verdeckt hätte, nein, ich trug sie nach allen Seiten offen zur Schau.“ Die Geschichte endet mit Lucius als höherem Kultbeamten des Osiris, – durch eine letzte Metamorphose mit einer Würde bekleidet, die ihm so gut und so schlecht auf den Leib geschneidert ist wie einst die an- und abgezauberte Eselshaut.

Die Hinwendung zu Isis war ein Neubeginn. Die am Leitseil der rituellen Verpflichtungen sich neu entwickelnde Identität jedoch war, immer deutlicher sichtbar, gespalten in sakral und profan. Und der sakrale Bereich wuchs bis an die Grenze des Grotesken; Lucius fürchtet, überzuschnappen (XI, 29,3). Bei aller Beteuerung der Einheit, stehen hier Isis und Osiris, einander nur als maximale Größen ähnlich, erstaunlich beziehungslos nebeneinander in einer Verschiedenheit, welche als Ausprägung der Verschiedenheit von Mann und Frau nicht befriedigen kann. Der Anfang des XI. Buches ist von warmer Liebe des Lucius zu Isis durchpulst, das Buch endet in kalter Selbstironie. Osiris als Vatergott kann nicht adäquat weiterführen, was Isis anfangen, aber nicht vollenden konnte.

So mag man eine gewisse Logik darin sehen, daß Isis in der Gestalt der christlichen Gottesmutter weiterlebte.

Magie und Isiskult als ganze stehen modern protestantischem Verständnis von christlicher Seelsorge denkbar fern. Ihre Bedeutung ist für uns fast nur historisch zu bestimmen; sie sind bedeutende Umwelterscheinungen der aufkommenden christlichen Seelsorge. Als solche jedoch haben sie für die Erkenntnis des Wesens der christlichen Seelsorge bleibende Bedeutung. Magie, Muttergottheit und Mysterienfrömmigkeit weisen, wie man sieht, eine Fülle von Einzelzügen auf, die wir ausschließlich als christliche kennen. Sogar Goetenlogik kommt an die christliche Oberfläche, wo die Berufung auf Christus zu einer Formel erstarrt und verblaßt, die "man nur noch glauben kann". Um ihre Bedeutung genauer zu erkennen jedoch, ist es nützlich, im Zusammenhang zu sehen, wie unabhängig die seelsorgerliche Bedeutung dieser Elemente vom Christentum ist.

B. Philosophie

Die alten Stammesgottheiten lebten in Dichtung, in Mysterienkulten und in der Philosophie verwandelt weiter. Unser Interesse gilt nun weniger dem, was innerhalb der Subkultur der Fachphilosophen, als dem, was für die Gesamtkultur unserer Epoche von Bedeutung war. Wir sehen dabei davon ab, daß es gewiß auch von gesamtultureller Bedeutung ist, ob es Fachphilosophie überhaupt gibt und welche gesellschaftlichen Kräfte dorthin gehen. Wir beschränken uns auf die Frage, was von der Fachphilosophie in die Gesamtgesellschaft ausging. Hauptquelle für die folgenden Darlegungen ist die nicht unbedingt authentische, dafür aber zeittypische Darstellung des Diogenes Laertius.

Zunächst ist zu sagen, daß die Philosophie im wörtlichen Sinne auf den Markt ging. Man kann das im Beginn bei Sokrates begründet sehen. Die weltgeschichtlich bedeutenden philosophischen Schulen jedoch des Plato und des Aristoteles, auch ein wesentlicher Teil des Lebens der Stoa, bestanden in einem Forschungs- und Lehrbetrieb, der nur hinter Mauern stattfinden konnte, die den Lärm des Marktes fernhielten.

Die auf die Straße gehende Philosophie treibt Seelsorge in Form einer besonderen, neuartigen Rhetorik: der Diatribe beziehungsweise Homilie. Bultmann hat in seiner Dissertation (1910) gezeigt, in welchem Umfang auch das Werk des Paulus in diesen Seelsorgetyp hineingehört.

Diatribe bedeutet "Zeitvertreib, zweckfreie Beschäftigung, Muße" (wie *scholē*), "Studium, Kolleg, Unterricht, Vorlesung". Ähnlich steht es mit Homilia: Dieses Wort bedeutet ursprünglich "Umgang, Kommunikation, Unterredung, Kolleg, Unterricht, Vorlesung, Überredung". Noch im neunten Jahrhundert nach Christus unterscheidet Photius von Konstantinopel in Bezug auf die Predigten des Johannes Chrysostomos terminologisch zwischen Reden (*logoi*) und Homilien in dem Sinne, daß diese besondere Redegattung durchgängig stark dialogisch stilisiert ist (MPG 103, 501), Homilien also diejenige Redegattung darstellen, die wir als Diatribe kennen.

Die Diatribe verdankt ihren Ursprung letztlich Sokrates: Im Kreise der Sokratiker wurde die Kunst der Gesprächsführung gepflegt und entwickelt. Sokrates führte Unterrichtsgespräche im Kampf gegen falsche Wissensansprüche. Das Gespräch ist gelungen, wenn es einen Besiegten gibt und vielleicht auch einen die Wahrheit zum Siege führenden Sieger. Wer die Kunst des Gesprächs lernen will, antizipiert, was der Partner sagen wird. Sein eigenes Denken wird dialogisch. So tauchen denn schon bei Plato in den sokratischen Dialogen, neben dem als real berichteten Gespräch, innerhalb einzelner Ge-

sprächsbeiträge ein fingierter Gesprächspartner, sogar personifizierte Dinge als redend auf (Eduard Norden, Antike Kunstprosa, 129, Anm. 1).

Damit ist das wesentliche Charakteristikum der Diatribe gegeben: Sie ist ein als Dialog stilisierter Monolog. Schon die späteren Platonischen Dialoge könnte man größtenteils ohne Verlust, vielleicht sogar mit Gewinn, in Monologe umschreiben. Was diese Dialoge gegebenenfalls echt dialogisch macht, ist das Element des Kampfs darum, wer sich geirrt hat. Gemessen an unseren modernen Idealvorstellungen von Gespräch ist dies natürlich ein archaischer Zustand. Die Alternativen von falsch und richtig, gut und schlecht, sind keine im Grunde befriedigenden Kategorien zur Strukturierung von Gesprächen. Es kann sich hier bestenfalls um Bekehrungsgespräche bzw. Predigten handeln.

Nun ist gewiß der typische Platonische Dialog keine Diatribe im terminologischen Sinne. Kennzeichnet jenen eine großartige, komplexe, differenzierte Architektonik, so ist mit Diatribe terminologisch die antike Volkspredigt gemeint. Und diese zeichnet sich gerade durch primitive Architektonik aus. Die Diatribe ist das philosophische Seelsorgegespräch in monologischer Verdichtung. Die Grundorientierung am Seelsorgegespräch stört naturgemäß den Aufbau einer großen logisch hierarchischen Struktur. Die Diatribe will zu Herzen gehen. Sie zielt auf Entscheidung, gegen die breite Straße, die zur Verdammnis abführt, für den Weg durch die enge Pforte. Angestrebt ist gerade nicht die differenzierte Darlegung komplexer Zusammenhänge, sondern Komplexitätsreduktion hinab bis auf die einfache Alternative gut oder schlecht. Damit sind Parallelismus und Antithese als die beiden logischen Grundmuster gegeben. Es handelt sich, mit Roman Jakobson zu reden, um ein Vorherrschen metaphorischer, im Gegensatz zu metonymischen, Strukturen. Metaphern, Vergleich, Analogien, werden reichlich und vielfältig geboten.

Die Syntax ist einfach. Perioden im üblichen Sinne des Wortes fehlen. Es herrscht gleichwohl ein syntaktisches Ideal, das, gemessen am von Aristoteles formulierten Ideal der *lexis katestrammene* (Rhet. III 9) nicht schlechthin enttäuschend ist. Es ist syntaktisch eine einfache, aber eine keineswegs formlose Rede, keine *lexis eiromene*.

Nach Aristoteles ist wesentlich, daß der Hörer den Satz des Redners mitvollziehen kann, ohne zu stolpern (Aristoteles redet hier sehr anschaulich); und dazu gehört, daß der Hörer während des Hörens eines Satzes eine adäquate Erwartung über den Fortgang des Satzes haben kann. Der Satz soll nicht zu kurz, jedoch auch nicht so lang sein, daß er nicht mühelos in einem Atem gesprochen werden könnte. Der Satz, und damit der ausgesprochene

Gedanke, soll mühelos überblickbar sein. Der Terminus Periode bezeichnet einen Umlauf. Leitbild ist die strophische Korrespondenz *antistrophe* in den Werken älterer Dichter. Und aus der gleichen Wortwurzel ist das Wort *katestrammene* gebildet, das wohl nicht von *katastrephain* = "unterwerfen" sondern von der Bedeutung: "zurück, zum Ende bringen" abgeleitet ist. Das Ideal ist eine Bewegungsgestalt, die gleich im Anfang als ganze erkennbar wird. In der Regel empfiehlt sich eine binäre Gliederung des Satzes, die ihrerseits parallel oder antithetisch sein kann. Bemühend hingegen ist ein Satz, in welchem sich formlos eins ans andere hängt, bis der Redner nichts mehr dazu zu sagen weiß, die *lexis eiromene*.

Die diatribische Psychagogik nun berücksichtigt diese stilistischen Gesichtspunkte durchaus zweckdienlich und insofern *mutatis mutandis* im Sinne des Aristoteles. Die einprägsamen Formelemente sind konzentriert auf die Hauptsache. Die Antithesen der Entscheidungssituation hämmern, in kalkuliert unangenehm unabsehbarer Folge kleiner paralleler Sätzchen und Satzteile, unvorhersehbar aus formlosem Geplauder herauspringend, auf den Hörer ein. Die ästhetische Befriedigung liegt allein in der Zuspitzung der Entscheidungssituation zwischen äußeren, trügerischen und den wahren, inneren Werten.

Dichterische Formulierungen und prägnante Aussprüche von Philosophen werden gern und dankbar zitiert. "Dichterzitate, Apophthegmen und Sentenzen haben das gemeinsam, daß sie über das Individuelle des Momentes hinausgehen und an eine in irgendeinem Maße als gemeingültig geltende oder empfundene Instanz anknüpfen" (Bultmann, 43). Oft bilden solche Zitate den Ausgangspunkt der Diatribe. "Dabei handelt es sich nicht immer darum, den Satz zu beweisen, sondern oft steht er als selbstverständlich fest, und es fragt sich nur, welche Konsequenzen daraus für die Praxis zu ziehen sind" (Bultmann, 49). Wir stehen damit in unmittelbarer Nähe der christlichen Textpredigt.

Die für die allgemeine seelsorgerliche Situation charakteristischen Philosophien waren in unserer Epoche Kynismus, eine stark aufs Ethische konzentrierte Stoa, beide mit abnehmendem Einfluß, daneben ein zunächst minoritärer, aber sich verbreitender und im dritten Jahrhundert dominant werdender diffuser Platonismus (Dörrie, 24).

Die Weisen (*sophoi*) des alten Griechenland sind Gesetzgeber, Heerführer, Naturforscher, also Repräsentanten praktischer Lebensweisheit, von denen kurze Aussprüche ins Sprachgut der Volksweisheit eingingen. „Philosophie“ meint Liebe zur Weisheit. In diesem Wort kommt eine Distanz zur Weisheit zum Ausdruck, die mit einer Problematisierung und

Überhöhung der Weisheit zusammenhängt. Weisheit ist nicht mehr der natürlich gewachsene Besitz des in Ehren alt Gewordenen; die soziale Basis der Weisheit ist brüchig. Die Nachfolge der *sophia* treten die absolutistische *philo-sophia* und die relativistische Sophistik an. Schein und Sein müssen unterschieden werden. Das verlangt kritisch methodisches Vorgehen. Die Sokratik ist das erste berühmte Beispiel dafür. Die methodische Freilegung der Wahrheit, die Maßstab für Weisheit im alten, vollen Sinne des Wortes sein kann, führt in die Forschung. Die große Zeit der Forschung endet wiederum im ersten vorchristlichen Jahrhundert (Köster 123). Die Philosophie kehrt zurück unter das Volk. Die Gebrochenheit des Bezugs zur Weisheit bleibt ihr, die neuen Lehrer auf den Marktplätzen treten nicht als Weise, sondern als Philosophen auf. Der Philosoph bekennt sich durch seinen Lebensstil, ja schon durch seine äußere Aufmachung, als Liebhaber nicht der allgemein begehrten Güter dieser Welt, sondern der göttlichen Weisheit. (Trotz der etymologischen Nähe führt allerdings kein Weg vom "Bekennertum" des griechischen Philosophen zum spätlateinischen "professor".) Er ist soziologisch eine marginale Existenz. "Philosoph" wird im vulgären Sprachgebrauch zur Bezeichnung für Asket. Darüber ist man sich allgemein einig: Wer die Weisheit liebt, muß lebenslang im Training der Beherrschung der Triebe, Begierden und Lüste durch die Vernunft bleiben.

Die Vernunft, der Maßstab der Weisheit, wiederum ist, nach Jahrhunderten einschlägiger Forschung, eindrucksvoll vordefiniert. *Logos* war ursprünglich das, was sich in der Beratung als allgemeinverbindliche Struktur herausstellt, ein Sprachereignis herrschaftsfreien Dialogs, geradezu die Voraussetzung von Demokratie. In der Verbannung wurde der antike Mensch "a-logistos" (Teles, Exil. p. 21,2 Hense), das heißt: er verkommt. Hiergegen räsontiert die Philosophie (in unserem Fall eine Diatribe aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert des kynischen Gymnasiallehrers Teles). Das Ideal des hellenistischen Philosophen ist Unabhängigkeit von den Wechselfällen der Natur und der Unzuverlässigkeit der Menschen. Die geballte argumentative Kompetenz des Erben der Schulphilosophie, der Freimut im Gefolge der genialen Frechheiten des Diogenes von Sinope vermochten in der Tat dem einzelnen, im Selbstbewußtsein eines Repräsentanten der Weltvernunft, die Sicherheit zu vermitteln, deren die moderne Welt ihn bedürftig machte. Philosophie war prekäre Teilhabe am Einen, Wahren, Göttlichen.

Der vollkommene Philosoph wurde im Späthellenismus zum *theios aner*, zum göttlichen Mann, dessen weiser, guter Wille und Wunsch mit größter Selbstverständlichkeit

märchenhafte Mirakel vollbringt, von welchen berühmte neuplatonische und neupythagoreische Schulhäupter uns, ohne Anflug von Zweifel, berichten.

1. Unabhängigkeit (Kynismus)

Die Anekdoten von Antisthenes und Diogenes von Sinope, welche Diogenes Laertius, der Zeitgenosse von Tertullian und Clemens Alexandrinus, zu Anfang des 3. nachchristlichen Jahrhunderts in seinem klassischen Sammelbericht veröffentlicht hat, beleuchten die kynische Tradition. Zunächst ist zu bemerken, daß sowohl Antisthenes, der Begründer der Schule (?), wie Diogenes, sein berühmter Schüler (?), in Athen keine Vollbürger waren. Antisthenes stammte von einer thrakischen Mutter, Diogenes stammte aus Sinope, einer ionischen Kolonie am Schwarzen Meer. Als Nichtvollbürger mußte Antisthenes für seinen Unterricht an einen Sportplatz am Rande der Stadt ausweichen, der dem Halbgott Herakles, dem starken Mann, geweiht war. Antisthenes war zunächst Redner und Schriftsteller gewesen; er schrieb einen Preis auf Herakles (Diog. L. VI 16) im Sinne seines Ideals vom mannhaften Durchstehen von Plagen und Erniedrigung (11). Dieser Herakles bildet den kulturgeschichtlichen Übergang vom klassischen Heros zum nachklassischen Märtyrer, vom Athleten zum Asketen, vom Krieger zum Philosophen. Als reifer Mann hat sich Antisthenes begeistert als Schüler an Sokrates angeschlossen. Als er einmal mit einem schamlos zur Schau getragenen Loch in seinem schäbigen Mantel kam, bemerkte Sokrates: Deine Geltungssucht blitzt durch! (8) Im Unterschied zu Sokrates, dem beunruhigten Bürger, spricht aus Antisthenes die Verletztheit des nicht Akzeptierten. Er riet den Athenern, durch Volksabstimmung zu beschließen, daß Esel Pferde seien (ebd.). Sagte ihm jemand, es werde gut über ihn gesprochen, spottete er: Was habe ich denn Übles getan? (ebd.) Der Weise richtet sich in seinem Sozialverhalten nicht nach den geltenden Gesetzen, sondern nach dem Gebot der Tugend (11). Tugend allein sei auch genug, um glücklich zu sein (11). Wer unsterblich sein wolle, müsse fromm und gerecht leben (5). Üble Nachrede zu dulden, sei ein königliches Privileg (3).

Diogenes hat den alten Plato noch erlebt, – der ihn einen übergeschnappten Sokrates nannte (Diog. L. VI 53). Diogenes scheint seine Karriere als Krimineller in seiner Heimatstadt begonnen zu haben: Sein Vater war Bankier und er selbst hat Geld gefälscht (21). Die Überlieferung weiß von einem Orakel zu berichten, welches ihm Verstoß gegen das staatliche Währungsmonopol geboten habe (ebd.), womit jedoch die kynische Umwertung aller gesellschaftlichen Werte gemeint gewesen sei. Für Diogenes ist die Verachtung des Genusses der süßeste Genuß (71). "Dem Schicksal soll man Kühnheit, dem bürgerlichen

Gesetz die Natur, der Leidenschaft die Vernunft entgegensetzen" (38). Wenn man ihm vorwarf, er habe Geld gefälscht, antwortete er: "Das war, als ich noch so war, wie du jetzt bist; so wie ich jetzt bin aber, wirst du nie werden!" (56). Sprach man ihn darauf an, daß die Bürger seiner Vaterstadt ihn dazu verurteilt haben, das Land zu verlassen, antwortete er: "Und ich habe sie verurteilt, zu Hause zu bleiben!" (49). Gefragt, warum die Leute den Bettlern etwas geben, aber nichts dem armen Philosophen, antwortete er: "Weil sie für möglich halten, daß sie eines Tages auch lahm oder blind werden, aber nicht für möglich halten, daß sie eines Tages auch weise werden" (56). Als jemand über die Zahl der Votivgaben am Heiligtum von Samothrake Bewunderung äußerte, antwortete er: "Noch viel mehr Gaben wären es, wenn alle, die nicht geheilt worden sind, auch etwas aufgestellt hätten!" (59). Rechte Männer sind Götterbilder (51). Die Götter sind ihre Freunde (72). Er verlangte von sich und von jedermann lebenslange härteste "Arbeit an sich selbst" ("Askese"), was gleichermaßen Körper, Seele und Geist betraf. Das Schönste im Menschenleben war ihm das freie Wort (parrhesia) (69). Herakles verehrte er, weil dieser die Freiheit (eleutheria) über alles stellte (71).

Die Kompetenz, die hier besticht, ist eine formale. Es bleibt für den Kynismus charakteristisch, daß Antisthenes gelernter Rhetor, Schüler des "nihilistischen" Sophisten Gorgias war. Diese argumentative Kompetenz hält sich an den Wortlaut dessen, was der andere gesagt hat, und benutzt diesen, rücksichtslos dagegen, was der andere damit sagen wollte, zur Erreichung dessen, was man selber will. Diese Formalisierung der Argumentation entspricht der allgemeinen Verflachung und Entwertung der sozialen Beziehungen und dem Rückzug ins Selbstgespräch. (Nach Antisthenes besteht die Bereicherung durch die Philosophie darin, daß man sich mit sich selbst unterhalten kann, 6.) Der göttliche, wahre Logos ist der innere Logos. Paradoxerweise blitzt er im paradoxen Ausspruch durch, ist als praktische Lebensweisheit mitteilbar und lehrbar und imponiert als göttliche Philosophie. Bücherweisheit steht tief im Kurs (11). An Sigmund Freuds Warnung, Lektüre psychoanalytischer Literatur sei therapeutisch so wertvoll wie die Lektüre einer Speisekarte gegen Hunger, erinnert die Antwort des Diogenes auf eine Bitte aus dem Hörerkreis um sein Manuskript: "Du bist schon ein Hohlkopf, du wählst auf Papier gemalte Feigen statt der wirklichen Früchte; schriftliche Übungen statt des lebendigen Vollzugs!" (48). Der kynische Philosophieunterricht war denn auch als lebendiger Vollzug eindrucksvoll: Bereits Antisthenes war bekannt dafür, wie hart er seine Schüler behandelte und berief sich dafür auf das Vorbild der Ärzte (4). Diogenes bestand die Aufnahmeprüfung in seinen Schülerkreis, indem

er einen Hieb des Meisters mit dem Stock auf seinen Kopf mit der Antwort quittierte: "Schlage mich nur! Einen so harten Knüppel, daß du mich damit vertreibst, wirst du nicht finden, solange ich den Eindruck habe, daß du etwas zu sagen hast!" (21). Zu Diogenes selbst kam später jemand, um bei ihm Philosophie zu lernen. Diogenes gab ihm einen billigen Fisch in die Hand, den sollte er auf der Straße hinter ihm hertragen. Der Mann schämte sich, warf den Fisch weg und verschwand. Einige Zeit später traf Diogenes ihn wieder, lachte ihn aus und sagte: "Ein billiger Fisch hat unserer Freundschaft ein Ende gesetzt!" (36). Die Stoa respektiert den Kynismus als kürzesten Weg zur Tugend (VII 121).

2. Moralität (Stoa)

a) Der philosophische Grundriß

Der Begründer der Stoa war Zeno aus Kiton auf Zypern; auch er also in Athen ein Ausländer. Er war nicht lange nach Platons Tod geboren. Er kam jung als Schiffbrüchiger nach Athen und geriet durch einen Zufall, in einer Buchhandlung stöbernd, an den Philosophen Krates (Diog. L. VII, 2f), der seinerseits Diogenes-Schüler war. Zeno schloß sich ihm an. Krates hielt es für seine pädagogische Pflicht, das konventionelle Anstandsgefühl seines Schülers zu brechen, gab ihm eines Tages einen Topf Linsensuppe und befahl ihm, diesen Topf über den Marktplatz zu tragen. Als er sah, daß Zeno sich schämte und den Blicken auszuweichen suchte, schlug er mit seinem Philosophenstock auf den Topf, so daß dieser zerbrach und die Suppe Zeno die Beine herabfloß. Zeno wollte weglaufen, aber Krates rief: "Wozu wegrennen, kleiner Phönizier? Es ist nichts Schreckliches passiert!" (3).

War Diogenes der Typ des Bettelmönchs gewesen, so wurde Zeno der Typ des asketischen Gelehrten. Von Zeno geht, ebenso wie von Plato und Aristoteles, eine imposante Forschungsdynamik aus. An die Stelle der gewalttätigen kynischen Provokation tritt in Zeno die Macht der umfassenden Argumentation. Die kynische Selbstbeherrschung ist Gewaltherrschaft, stoische Selbstbeherrschung ist aufgeklärter Absolutismus. Der Weise hat nach Zeno keine unvernünftigen Gemütsregungen mehr; vernünftige Gemütsregungen sind Freude, Vorsicht und Wille im Gegensatz zu Genuß, Angst und Triebbegehren (116). Abgekürzt wird gesagt, der weise Mensch sei affektlos (117). (*apatheia*, dieses höchste Ziel etwa auch des Klemens von Alexandrien, ist also etwas ganz anderes als die Gleichgültigkeit, die als *akedia* im Mönchtum bekannt und als Sünde erster Ordnung gefürchtet ist!) Fehlverhalten beruht auf falschem Denken (110 f). Tugend ist deshalb lehrbar (91). Im Zentrum des Interesses steht die Naturordnung, und zwar die Einordnung der ei-

genen Natur in die Gesamtnatur (88). Da alles, was geschieht, von der göttlichen Schöpfervernunft gestaltet und geführt wird, versteht es sich von selbst, daß der Mensch, als vernunftbegabtes Wesen, nur natürlich lebt, wenn er vernünftig lebt (86). Als Ziel und Zweck des menschlichen Lebens wird deshalb angegeben: Der Natur entsprechend leben! (87) Bereits zwischen Kynismus und Stoa stößt man auf das Problem, daß die verschiedenen Denker Verschiedenes für natürlich halten. Der Stoiker bejaht Fortpflanzung, Ehe und politische Betätigung (121). Er hat kein so gebrochenes Verhältnis zum sozialen Leben wie ein Diogenes. Politisch wird eine gemischte Verfassung mit demokratischen, aristokratischen und monarchischen Elementen für das Beste gehalten (131). Unter den Kaisern Nero und Domitian wurden nicht nur Christen, sondern auch Stoiker verfolgt. Nero trieb Seneca zum Selbstmord, Domitian verbannte u. a. Epiktet von Rom. Die republikanische Opposition gegen diese Kaiser verband sich mit dem stoischen Begriff von Menschlichkeit.

Auch nach Zeno macht naturgemäßes, tugendhaftes Leben, unweigerlich glücklich (89). Es ist ein göttliches Leben. Solche Menschen haben etwas Göttliches an sich (119). Der Weise ist nicht nur frei, er ist ein König. Denn König sein heißt ja, handeln, ohne jemandes Urteil unterworfen zu sein; und dies kann nur den Weisen betreffen (132). Die Weltordnung hat den Weisen alle Vollmacht gegeben (125).

Die stoische Forschung galt ethischen, physikalisch-kosmologisch-theologischen, erkenntnistheoretischen und sprachanalytischen Fragen. Waren die erkenntnistheoretisch-logischen Versuche des Antisthenes noch eher sophistisch, so setzte Zeno die Bemühungen des Aristoteles fort, den sophistischen Fehlschlüssen den Boden durch logische, grammatische und erkenntnistheoretische Arbeit zu entziehen. Die kynische innere Genugtuung einer Identifikation mit der Herrlichkeit des Herakles in seinen zwölf Arbeiten genügte nicht. Die Stoa blieb dem gesunden Menschenverstand verbunden; die Einfügung ins Ganze war wesentlich, – sowohl in sozial-kommunikativer wie in naturkundlich-theologischer Hinsicht.

Das Ganze der gegenwärtigen Welt war ein Zusammenwirken einer väterlichen, formenden und einer mütterlichen, Form annehmenden Substanz. Der Hierarchie zwischen männlichem und weiblichem Prinzip entsprach der hierarchische Aufbau der Person: Allein der menschliche Geist darf das menschliche Leben gestalten. Der menschliche Geist ist der formende Weltgeist *in nuce*. Dieser göttliche Geist wiederum, feinste feurige Substanz, ist das Ganze *in nuce*. Regelmäßig nach Ablauf eines Weltjahres gerät das Weltganze in einen

Weltbrand und schmilzt zusammen. Für einen Augenblick ruht Gott, alles in allem, allein in sich. Nach seinem Vorbild kann der Weise sich in sich zurückziehen (Seneca, Ep. 9,16).

Die vielen einzelnen Götter sind, recht (kritisch, allegorisch) verstanden, Erscheinungsweisen und Aspekte des einen wahren Gottes.

Der Anspruch vollständiger sozialer Autonomie des vernunftbeherrschten Menschen erfordert, umgekehrt, auch die Ausarbeitung einer vernünftigen Soziabilität, einer Ethik des autonomen Menschen. In diesen Zusammenhang gehören auch etwa die seelsorgerlichen Briefe eines Seneca oder, stärker der platonischen Tradition verpflichtet, eines Plutarch. Die Stoa der römischen Kaiserzeit arbeitet am Modell des Weisen, dem sein Lebenswandel die Herrlichkeit eines Abbildes der ewigen Vernunft verleiht.

Unvernünftige Menschen sind, nach dem Maße ihrer Unvernunft, als ungeformte Materie zu betrachten. Das gleiche gilt von der eigenen Person. Die Chancen, vernünftig formend, gestaltend, prägend zu wirken, müssen realistisch eingeschätzt werden (Seneca, ebd. 7,1 ff). Soziale Unterschiede, selbst derjenige zwischen Herr und Sklave, spielen keine Rolle. Die Vernunft gebietet: Geh so mit dem Niederen um, wie du wünschst, daß der Höhere mit dir umgehe! (47,11) Wichtig ist nicht der soziale Herren-Status, sondern die Herrschaft über die eigenen Leidenschaften.

Es kann nicht fehlen, daß die Unvernunft und die Sinnlosigkeit in der Welt auch den Weisen anfigt. Gerade die Philosophie gibt dem Lebensekel Argumente an die Hand (24,25 f). Auch der Lebensekel aber ist ein Affekt und darf als solcher uns nicht übermannen. Es gibt im Einzelfall vernünftige Gründe, aus dem Leben zu gehen; Seneca selbst wird durch Selbstmord enden (65,22). Es bindet uns jedoch eine Art Fahneneid und verpflichtet uns, als zu einem Kriegsdienst, zu diesem leiblichen Leben (65,18). Nach Möglichkeit am Leben zu bleiben, ist ein Gebot der Vernunft, deren Natur es ist, aktiv gestaltend zu wirken – im Extremfall beschränkt auf innere Tätigkeit, in der Regel jedoch aktiv in der sozialen, materiellen Welt (vgl. Diog. L. VII 123). Begeisterung für alle Ordnung in der Welt und Schaffenswille in ihrem Sinne sind die auf ewigem Grund gebauten Motivationen zum Leben. Fragen wir aber: Worauf steht dieser ewige Grund? Auf nichts! Die ewige Wiederkehr des Gleichen als der Weisheit letzter Schluß ist eine Hölle, ein Tod, dem man, absurderweise, durch Selbstmord als Manifestation der Lebendigkeit der Seele, zu entfliehen versucht sein kann.

Das stoische Vernunftideal ist prekär überhöht. Seneca tritt "jener Stimmung" entgegen, "die schon viele ergriffen hat: die Wollust zu sterben. . . Es gibt einen unüberlegten Hang des Herzens zum Sterben, der oft edelgesinnte Männer von kräftigstem Charakter ergreift, oft freilich auch feige und kleinmütige . . . Viele gibt es, die es nicht für lästig halten, zu leben, aber für überflüssig" (Seneca, Ep. 24,25 f). Die Neigung zum Selbstmord scheint also verbreitet gewesen zu sein. Das Sinnlosigkeitsgefühl, das wir für so modern halten, spielt auch hier schon eine starke Rolle. Das Leben ist zerfallen in Automatismen und Zufall. Die menschlichen Lebensordnungen sind durch den Gang der Weltgeschichte allenthalben verschlissen, zerrissen und geflickt. Damit ist die Zeit als Horizont des Seins zerstört. Der ewigkeitsgierige Blick der Überlebenden bekommt die eigentümliche Struktur des menschlichen Daseins nicht mehr zu fassen. Ist den Vielen der Sinn des Lebens zerstört, so tut die Stoa ein übriges, indem sie die elementaren Kerne von Sinnerleben, die Affekte, denen eine sichere Einbindung ins Sozialgefüge fehlt, verachten lehrt. Die Beziehungen sowohl zwischen Geist und Materie wie die des Menschen zum Geist und zur Materie sind unpersönlich. Auf diese unpersönlichen Beziehungen alle Beziehungen zu reduzieren, ist jedoch die Grundstruktur des seelsorgerlichen Angebotes der Stoa. Dieses Dreieck soll sichern vor Affektüberschwemmungen. In diesem hochabstrakten Dreieck kann man die neuartige Anpassungsfähigkeit und Unabhängigkeit des Individuums aufbauen und durchhalten, die vom Bürger eines Weltreiches verlangt ist.

Es ist bemerkenswert, daß diese Philosophie, die sich so ganz an der Vernunft genügen lassen will, sich mehr und mehr in Imperativen artikuliert. Es ist schlußendlich doch der persönliche Appell, die eindrucksvolle Gestalt des Lehrers (etwa Seneca, Ep. 64,3), was diesen Glauben an die Vernunft trägt.

In jener kulturgeschichtlichen Aufbauphase hatte diese Philosophie auch ihre menschliche Evidenz. Es ist jedoch auch verständlich, daß mit der Zeit eine solche Philosophie unmenschlich und kalt wirken mußte.

b) Selbstdarstellung

Beachten wir die kurze Bemerkung des stoischen Kaisers Mark Aurel über die Christen in seinen Selbstbetrachtungen (XI, 3). Er beschreibt hier die philosophische Todesbereitschaft im Gegensatz zur christlichen, die er theatralisch und deshalb nicht überzeugend findet. Es ist gut möglich, daß er hier an die Art Christen denkt, die das Martyrium absichtlich aufsuchen (was auch von der Kirche zunehmend abgelehnt wird). Es mag mit der "Wollust zu sterben" zusammenhängen, die Seneca (Ep. 24, 25 s.o.) als allgemeinere Tendenz

verzeichnete. Abgesehen davon jedoch, ist gewiß das Schauspiel des für seine Überzeugung sterbenden Stoikers ein anderes als das christliche Martyrium. Der Tod des Stoikers will an die Vernunft appellieren, das christliche Martyrium dagegen, von Mark Aurel als tragödienhaft kritisiert, würde, nach der bekannten Lehre des Aristoteles über die Tragödie, Schauer und Jammer, also Affekte, provozieren. Und in der Tat ist die von den Christen erhoffte Bekehrungswirkung des Martyriums wohl zunächst ein Affektsturm.

Interessant ist auch die Antithese bei Mark Aurel zwischen dem Tod des Philosophen aufgrund autonomer Entscheidung und dem seiner Meinung nach heteronom, nämlich durch Widerspruchsgeist, motivierten Märtyrertod des Christen. In der Tat liegt dem christlichen Martyrium ein von beiden Seiten wahrgenommener Sozialbezug zugrunde. Euseb zitiert in seiner Kirchengeschichte (V, 1), die Heiden haben über die Standhaftigkeit der Märtyrer Herr werden wollen. Den Christen geht es nicht um Autonomie, sondern, in einem personalen Machtkampf, um den Herrschaftswchsel zwischen der Macht der Finsternis und Gott. Dem christlichen Widerspruch gilt der Gegner nicht, neutral, als in einem Irrtum befangen, sondern als williges Werkzeug des Bösen. Dies ist in den Augen des Stoikers eine Personalisierung und Dramatisierung der Probleme, die einer vernünftigen Lösung nur abträglich sein kann.

Das Problem der Theatralik ist Mark Aurel übrigens auch als eigenes bekannt. Sein stoischer Lehrer Rusticus hat ihm klar gemacht, daß er genau an dieser Stelle seinen Charakter läutern sollte (I,7). Er hatte offenbar eine Tendenz, in auffallender Weise den Asketen oder den Wohltäter zu spielen (ebd.). Rusticus trieb dem designierten Kaiser auch die Lust aus, probeweise schon einmal bei sich zu Hause im Staatsgewand herumzustoelzieren. Daß der Theater effekt umso größer ist, wenn Seine Majestät im Philosophenmäntelchen auftritt, wird nicht reflektiert. (Schon Diogenes hatte an den schönen Teppichen bei Plato Anstoß genommen – Diog.L. VI 26 ; das Photogene seines eigenen Auftretens jedoch streifte immer wieder das Komödiantenhafte.) Auch die Selbstdarstellung Senecas in seinen Briefen ist, in ihrem Medium, ausgesprochen theatralisch. – Selbstdarstellung ist ein Element menschlicher Kommunikation. Rationale Kommunikation ist immer nur ein Sektor derselben. Die Angst des Stoikers vor dem falschen Schein – worunter bei Seneca auch die bildende Kunst fällt – ist weitgehend die Angst vor der Leuchtkraft des elementar Menschlichen, – das wohl allzu oft und allzu tief enttäuscht hat.

c) **Die Ausarbeitung der Seelsorgetechnik in der jüngeren Stoa.**

Die Stoa unserer Epoche hat ihr Größtes geleistet in der seelsorgerlichen Kleinarbeit: Durch systematische Entwertung all dessen, woran das Herz hängt, und Aufwertung der großen Perspektiven in ihrer Relevanz für den Alltag hat sie den antiken Menschen umerzogen zu einer neuen bürgerlichen Moral. Wenn uns diese moralisierenden Texte oft banal vorkommen, so liegt das daran, daß ihre Lehre dem Abendländer – endgültig durch den Neustoizismus seit der frühen Neuzeit (Gerhard Östreich) – in Fleisch und Blut übergegangen ist.

(1) Der Grundriß der Seelsorge

Der Stoa ist die Ausarbeitung der klassisch abendländischen Seelsorgetechnik zu verdanken. Der Seelsorge geht es allemal um die bewußte Wahrnehmung des Göttlichen im Menschen, sowohl im Sinne der begeisternden Wahrnehmung eines Geschenks wie auch im Sinne der Wahrnehmung einer Aufgabe. In der allgemeinen Krise von Religion und Gesellschaft in den mittelmeeischen Großreichen wirkte der Anruf der Philosophie auf viele Menschen ‚wie ein Biß‘, schmerzhaft, bezwingend, heilbar nur durch totale Unterwerfung unter die Disziplin eines philosophischen Lebens (Plutarch, Mor. 46 C–47 B). Es geht nicht nur darum, ein bißchen zufriedener, ein bißchen angenehmer, ruhiger und glücklicher zu sein. Es geht um Göttlichkeit, um Rettung (ebd. 46 E) und nichts Geringeres. Die Philosophie hat die Unverschämtheit, diesen, aller Weltklugheit verrückt und krankhaft erscheinenden, tiefsten Anspruch des Menschen an das Leben, ein Liebesverlangen nach Vollkommenheit (ebd. 47 C), ernst zu nehmen, ja, ernster zu nehmen als die Weltklugheit; den Menschen in seinem Anspruch jedoch dann auch mit einem Ernst beim Wort zu nehmen, der sich konkret als seelsorgerliche Weisung und Begleitung anbietet und seine eigene Technik entwickelt. – Das Bild vom Biß der philosophischen Lehre ist, nach Paul Rabbow (Seelenführung, 264 f), nicht auf die Stoa (z.B. Mark Aurel X 34) beschränkt, sondern sehr verbreitet. Es geht auf Plato (Symp., 217 e6) zurück und ist besonders häufig bei Plutarch.

Bei wem die philosophische Berufung eine so klare Resonanz hat, der weiß nicht nur, was er hat und zu gewinnen hat, sondern auch was er zu verlieren hat. Er weiß um die Bedrohtheit seines eigentlichen, gottgewollten Lebenssinnes und seiner Selbstbestimmung durch die zentrifugalen Kräfte einer Existenz in den teils verlockenden, teils entsetzlichen Realitäten dieser Welt (Plutarch, Mor. 37 C). Er sucht sich – sorgfältig – einen "Retter" (Galen, Über Erkenntnis und Heilung der eigenen Charakterschwächen, ed. Kühn V, 9, dazu 36). Mahnung und Warnung des Meisters kann ihn verzweifeln machen (Seneca, Ep. 64,5;

100,12). Der philosophisch eklektische Arzt Galen erzählt, wie einer seiner Schüler, dem nachts deutlich wird, daß er eine törichte Gemütsbewegung sehr wohl gehabt habe, die er nicht bemerkt und deshalb abgestritten hat, nach einer schlaflosen Nacht im ersten Morgenrauen bei ihm erscheint, um seinen Rat einzuholen (ebd. 37). Ist Galen mehr Peripatektiker, so ist Plutarch mehr Platoniker; gleichwohl finden sich auch bei ihm ebenfalls stoisch anmutende Schilderungen der Nöte des philosophischen Adepten. Was der Philosoph ihn lehrt, steht in verwirrendem, ja erschütterndem Kontrast zu allem, was Mutter und Vater, Amme und Lehrer zu erstreben ihm beigebracht haben (Vgl. auch Epiktet, Diss. 122, 18 f). Zweifel, Anfechtung, Unglauben treiben ihn um; Bereuen des Entschlusses zur Philosophie und Depressionen vervollständigen das Bild; irres, fassungsloses Elend, Tag und Nacht währender Kampf, bis zum Gegenschlag, stolzer Erhebung, dem Durchbruch zu Freiheit und Licht, einer geistigen Wiedergeburt (Plutarch, Mor. 36 E und 77 D – 78 A, vgl. Rabbow, 263 ff).

Die Weisung des Seelsorgers jedoch bleibt, bei allem Mitgefühl, kompromißlos. Das kann nicht anders sein, geht es ja nicht um Fortschritte und Verbesserungen, sondern jeden Augenblick um das Ganze, um die Integrität der Persönlichkeit, darum, dem eigenen, tiefsten Anspruch zu entsprechen. Stillstand auf dem Weg, auch der kleinste, ist Rückschritt, – wie der Schiffer, der gegen den Strom fährt, wenn er die Arme sinken läßt, zurückgetrieben wird von der Strömung. Nachlassen in der Philosophie ist Verlassen. Ein kleiner Fehltritt vernichtet alles, was zuvor errungen ist (Rabbow, 264; vgl. Epiktet, Diss. IV 3,4 ff).

Der Logos ist ein einziges Ganzes; die Identität der Teilhabe an ihm wird durch eine einzige Sünde in Frage gestellt. Sünde gleich Sünde (Diog. L. VII 120). Was dem – oberflächlich betrachtet – kleinen Fehler diese Bedeutung verleiht, ist, was ihn überhaupt zum Fehler macht: daß man nicht mehr aus dem Glaubensgehorsam gegen die göttliche Vernunft gehandelt, vielmehr, sich selbst aufgebend, wissend sich einem Trug der Sinnlichkeit überlassen hat. Das ist unverantwortlich. Dafür gibt es keinen vernünftigen Grund. Wer für so etwas einen vernünftigen Grund weiß, ist aus der Stoa herausgewachsen. Hier jedoch ist die Rede von denjenigen, deren Gewissen bezeugt, daß sie zunächst einmal aus dem Sich-treiben-Lassen, aus dem Mitläufertum herauszuwachsen hätten. Die bei den Jüngern der stoischen Philosophie häufige chronische Sündenängstlichkeit (Rabbow, 264) zeigt, daß hier, im Zeichen der Totalität der göttlichen Vernunft, eine erhebliche Verunsicherung des menschlichen Subjektes Platz gegriffen hat, die dann durch den Aufbau einer monolithischen Ideologie geheilt wurde.

Der Stoiker lebt in ständiger angespannter moralischer Wachsamkeit (Rabbow, 250; bes. Epiktet). Es überrascht nicht, daß wir auch in der Stoa die Beichte empfohlen finden – literarisch in Briefform bei Seneca, *De tranquillitate animi*: I Die Beichte, II Der Zuspruch. (Der Indikativ der Rettung mit Glaubens-Imperativ erinnert an Paulus und Luther.)

Die Nähe der Stoa zum römischen Geist tritt besonders deutlich vor Augen in der Tatsache, daß der Stoiker Panaitios, als Seelenführer des Scipio Africanus, auf dem Höhepunkt der Republik die Prämeditation zu einem Artikel der römischen Adalsethik machen konnte (Rabbow, 163).

(2) Abwehrtechniken

Besonders kennzeichnend für die Stoa ist die intellektuelle Zerlegung all dessen, was die Affekte anzusprechen droht. Es wird sozusagen in kleine Stücke zerbissen; man kann dies eine materialistische Reduktion nennen. Das Ergebnis der philosophischen Analyse sind Stücke des ursprünglich sinnvoll anmutenden Phänomens, die teils ekelhaft, teils verächtlich sind (Rabbow, 42 ff).

Ein prämeditativer Akt ist ebenfalls die sogenannte Übung des Vorbehalts, die einen bestimmten Wunsch zuläßt, jedoch zugleich eine mögliche Nichtverwirklichung in das eigene Wollen aufnimmt (Rabbow, 176).

Für typische Versuchungssituationen soll man sich einen Kommentarsatz zurechtlegen und einprägen, der, wie eine Zauberformel, in der kritischen Situation gesprochen, den Bann der gefährlichen Faszination bricht (Rabbow, 194). Gegebenenfalls hilft es auch, die Gefährdung zu personalisieren und z.B. Fortuna (Seneca, Ep. 64,4) oder den Schmerz (Cicero, *Tusc.* 11 61) – mutig, kampfbereit herausfordernd, persönlich anzusprechen (Rabbow, 349 ff).

Einen Streitpunkt zwischen dem epikureischen ‚Garten‘ und der ‚Stoa‘ bildete die Prämeditation gefürchteten Übels (Rabbow passim, bes. 160 ff). Der Gedanke ist alt. Man kann ihn bei Euripides finden, der sich dafür auf einen Freund, vermutlich Anaxagoras, beruft: Ein Schrecken, auf den man innerlich vorbereitet ist, wird einen nicht so leicht aus der Bahn werfen. In der Stoa wird dies, regelmäßig im Blick auf den Tod überhaupt und besonders gefürchtete Todesarten im besonderen, zur psychohygienischen Pflichtübung. Kraft der Prämeditation soll auch der Tod seinen Schrecken verlieren und affektiv gleichgültig werden.

Es gilt, zu realisieren, daß alles Schreckliche, was andere getroffen hat und treffen kann, auch mich treffen kann.

Daß die Methode, Angst durch aktive Antizipation in den Griff zu bekommen, sich in eine regelrechte Martyriumssucht (Rabbow, 229) hinein überschlagen konnte, ist verständlich. Diese paßt auch in das Bild des Kynismus; überraschender ist sie im Neupythagoreismus, wo sie ebenfalls auftaucht (s.u.).

Man soll sich selbst wie einen listigen Feind ständig wachsam im Auge halten (Rabbow, 255; Epiktet, Enchiridion 48,3) und, da man (der eigenen Verschlagenheit wegen) nicht alles selbst bemerken kann, sich überdies einen moralisch integren Mann als Aufpasser erwählen, und auch diesen notfalls immer wieder an seine Pflicht zu mahnen, uns auf Dummheiten in unserem Reden oder Tun aufmerksam zu machen (Galen, op. cit. V 9). Philosophische Schülerschaft umfaßte automatisch, außer der Unterrichtung in Lehrvorträgen, auch Einzelseelsorge (Rabbow, 317; Epiktet, Diss. IV,6 gibt ein ausführliches Beispiel eines längeren seelsorgerlichen Gesprächs).

Die Schullehre gibt einfachste Maßstäbe an die Hand, die an alle Lebensprobleme zu legen sind, wonach ihre Bedeutung oder Bedeutungslosigkeit mit einem klaren Ja oder Nein festgestellt werden kann. Auch diese Ellen anzulegen, will eingeübt sein (etwa Epiktet, Diss. III, 3.14, bei Rabbow, 135 f). Es fängt morgens an, kaum daß wir auf die Straße treten: Eine Schönheit kreuzt unseren Weg. "Lege den Kanon an: Dem Willen zugehörig – ihm nicht zugehörig? – Nicht zugehörig. Fort damit!" usw. Gut ist allein die an der göttlichen Vernunft orientierte Willensentscheidung; deshalb wird an alles zuerst einmal die Elle angelegt: In unserer Macht – nicht in unserer Macht? Es gibt kein Unglück außer dem Verlust des Anteils am göttlichen Königtum der Vernunft.

Als Techniken des Umgangs mit durchbrechenden Affekten sind noch zu nennen: der Affektaufschub (Rabbow, 281): Man beruhigt sich in der Hoffnung auf spätere Genugtuung. ferner die Verkehrung der Affektäußerung ins Gegenteil. Seneca (De ira III, 13.1): Ist man wütend, so lächle man; allmählich wird sich das Innere nach dem Äußeren umformen. Endlich ist für den Notfall auch eine halbbewußte Verzeihung der Sachlage geraten z. B. um die Trauer um einen Toten zu überwinden (Seneca, Ep. 78,13 und Ad Marciam 19,1); oder, wenn eine bestimmte Befürchtung einen verfolgt, ein schwer greifbarer kleiner Schwindel mit der Höhe der Wahrscheinlichkeit (Ep. 13,7). An dieser Stelle wird auch, wie selbstverständlich, der Furcht die Beweislast für die Wahrscheinlichkeit des Befürchteten zugeschoben, – eines für viele Beispiele der Pseudo-Rationalität in der Stoa.

Es ist deutlich, daß die Überspanntheiten der Technik und der von ihr anerzogenen Mechanismen auf die Überspanntheit der Zielsetzung zurückzuführen sind. Die Wahrung der Göttlichkeit des Menschen kann, so sehr Selbsterziehung und gegenseitige Erziehung dazugehören, nicht Sache einer pädagogischen Bemühung um ihre Sicherung sein.

(3) Selbstgespräch und Tagebuch

Das Selbstgespräch spielt in der psychagogischen Philosophie allenthalben eine eminente Rolle. Wir begegnen dem bereits bei Antisthenes. Namentlich in der Stoa ist seine Bedeutung vielfältig belegt. Es handelt sich dabei tatsächlich um hörbares Sprechen. Als solches wird es auch empfohlen; denn was hier laut wird, ist die Stimme des Gewissens und der Vernunft. Wer sich selbst schilt, lobt oder mahnt, realisiert in seinem Tun die freie Souveränität Gottes gegenüber seiner materiell empirischen Existenz. Er realisiert seine eigene Göttlichkeit. Der berühmte Kleanthes pflegte sich oft im Hörbereich anderer zu schelten. Epiktet erzählt, wie er sich selbst belobt, wenn er Fortschritte bei sich feststellt. Von den philosophischen Parolen, die man Versuchungssituationen entgegenhält, war bereits die Rede. Auch sie werden nicht nur gedacht, sondern gesprochen (Rabbow, 189 ff).

Als Stütze der Selbsterziehung wird eine regelrechte Buchführung benutzt, ein moralisches Tagebuch, aus welchem langfristige Rückfälle und Fortschritte festgestellt werden können. (Eine Variation dieser Technik begegnet uns als Rat des Antonius bei Athanasius, Vita Ant. LV.)

(4) Rhetorik

Besonders für die Prämeditation gilt, daß das abstrakt Selbstverständliche allein für die Bewährung im Leben wertlos ist. Es bedarf der Reaffektivierung. Dies geschieht durch Mittel, die die Rhetorik thematisiert, diskutiert und klassifiziert hat. Da die antike Meditation im Selbstgespräch laut wurde, lag es nahe, im Bemühen, sich selbst durch Überzeugung zu erziehen, auf die Rhetorik, die Kunst des Überzeugens, zurückzugreifen. Es handelt sich dabei einesteils um das Schema zur vollständigen Erfassung eines Sachverhaltes (*peristasis*; Quintilian, Inst.: *negotium* III 5,17 f; *circumstantia* V 10, 103 f), das nach Hermogenes (De inventione III 5) aus Ort, Zeit, Art und Weise, Person, Ursache und Handlung besteht; im wesentlichen aber um einige Figuren, die bei Quintilian unter den *ornatus* der Rede fallen: die bereits von Aristoteles (Rhet. III 11) geforderte Anschaulichkeit; die von Gorgias methodisch eingesetzte und von Aristoteles (Rhet. III 9,1410 a 21) gewürdigte Wirksamkeit von Kontrasten und endlich die Dynamik der Steigerung (Arist., Rhet. I 9,1368 a24ff; Quint. VIII 4, 3–5; *klimax*: Demetrius, De elocutione 270).

Die Beobachtung Rabbows (72 ff), daß die abendländische Seelsorge bis hin zu den Exerzitien des Ignatius von Loyola weitgehend von der antiken Rhetorik abhängig ist, verdient einen Augenblick besonderer Beachtung. Die antike Rhetorik erwächst aus der Kultur des Rechtsstreites, sie ist zunächst und zumeist Anwaltsrhetorik (Arist., Rhet. I 1, 1354 b 25–27). Quintilian, der Verfasser des zusammenfassenden klassischen Lehrbuchs der Rhetorik aus den Tagen Domitians, macht keinen Hehl daraus, daß es darauf ankommt, mit der Rede die Affekte der Richter im Sinne des eigenen Parteistandpunktes so stark wie möglich zu beeinflussen. Gewiß, wenn man dies ungeschickt anstellt, kann man, wie der Autor immer wieder warnend bemerkt, das Gegenteil erreichen (z.B. IX 3,100 ff); um so wichtiger ist eine gekonnte Rhetorik.

Die Rhetorik ist eine Technologie. Trotz der löblichen Grundsätze über die Moralität des Redners in der Einleitung des Werkes bleiben die im folgenden bereitgestellten rhetorischen Mittel für ihren Einsatz natürlich unabhängig von der Berechtigung des jeweils vertretenen Parteistandpunktes. Rhetorik ist entscheidungsbezogen im Feld von Wahrscheinlichkeiten, also parteiisch. Sie drängt die Frage nach der unparteiischen Wahrheit, die nicht zur Entscheidung führen kann, zur Seite und schafft praktische Wahrheit. Die Indifferenz gegen die Wahrheitsfrage in der Rhetorik belastet natürlich auch die von dieser abhängige abendländische Seelsorge. Hier geht es darum, gegen die sündigen Gedanken das Vorurteil eines parteiischen Standpunktes, nämlich eine "gute" Lehrmeinung, sekundär zu verifizieren. Das Konkrete kommt erst in letzter, dritter Linie in Betracht, nämlich im Dienst der Affektmobilisierung. Dies betrifft auch die die menschliche Lebensführung betreffenden Aufstellungen der Stoa.

Der rhetorische Aufwand verrät, als wie stark diese Seelsorger die Rechtsposition dessen, was sie bekämpfen, einschätzen.

Die Eigentümlichkeit stoischer Seelsorge ist, daß hier die freie Affektivität selbst unter Anklage steht. Die Affektivität des urteilenden Hörers und Lesers soll vollständig für die Sache der den ganzen Kosmos gleichmäßig durchherrschenden Vernunft gewonnen werden.

Jedes Leiden, jeder Verlust, wird in der Phantasie, im Vertrauen auf eine ihm seine Bedeutung nehmende, ewige Vernunftwahrheit, die als Merkspruch formuliert ist, mannhaft durchgestanden.

(5) **Beschaulichkeit**

Seneca bietet viele Beispiele für die fromme Übung der Anknüpfung erbaulicher Gedanken an alles, was der Alltag einem vor Augen führt (Rabbow, 101 ff, Seneca, Epp. 53, 55, 57). Wir kennen diesen Denkstil etwas aus dem von Johann Sebastian Bach vertonten Lied von der Tabakspfeife im Notenbüchlein der Anna Magdalena Bach. (Der Witz der antipietistischen Rauchererbaulichkeit hier ist natürlich untypisch. Der seelsorgerliche Wert des Humors ist der stoischen Vernunft fast unzugänglich. Immerhin wird von Chrysipp erzählt, er habe, gefragt, warum er kein politisches Amt übernehme, geantwortet: "Wenn ich es schlecht mache, so ziehe ich den Zorn der Götter, wenn ich es gut mache, den Zorn der Menschen auf mich!", eine Antwort, die man sich nicht gut ohne ein, wenn auch etwas trauriges, Lächeln vorstellen kann.)

(6) Lektüre

Eine wichtige Rolle spielt im übrigen die Lektüre. Auch für den erbaulichen Gebrauch von Literatur steht eine breite Palette von Methoden der Auseinandersetzung mit dem Texte zur Verfügung. Bekannt ist, daß die Allegorese bei den Stoikern eine große Rolle spielte.

Wir waren in der jüdischen Apokalyptik der Allegorie begegnet. Allegorische Auslegung alter Texte ist in die biblischen Religionen aus der Stoa übernommen worden. Die stoische allegorische Auslegung ihrerseits ist jedoch schon die erstarrte Spätform einer alten griechisch-philosophischen Tradition des Umgangs mit der Religion der Väter. Sie ist eine Technik zur Vergewaltigung der alten Religion durch den Vernunftglauben.

Im übrigen ist die Verallgemeinerung der Gültigkeit von Sentenzen üblich (Rabbow, 216). Erbaulich assoziative Wortexegese ist z.B. von Mark Aurel belegt (X,34). Hier beobachten wir sozusagen Allegorese *in statu nascendi*.

Seneca pflegt sich bei der Lektüre einen Kernsatz aus dem Text herauszuholen und als Tageslosung zu benutzen. Bei allem Respekt vor den Texten der großen Dichter und Philosophen ist Widerspruch und Verbesserung ihrer Gedanken keineswegs ausgeschlossen (Rabbow, 221).

3. Die Vorfreude des Denkens (Platonismus)

a) Grundriß

a) Die zünftigen Platoniker unserer Epoche "leben üblicherweise als kleine, mönchische Gemeinden, wohl in Städten, aber fern von Gesellschaft und Politik. Sie binden sich an Speisevorschriften, unter denen der Verzicht auf Fleischgenuß an erster Stelle steht. Sie

lehnen Ehe und Geschlechtsverkehr ab und suchen mit einem Minimum von Schlaf auszukommen, um keine der vielerlei Forschungen zu vernachlässigen" (Dörrie, 26).

Dieses Bild verrät pythagoreischen Einfluß. Auf der anderen Seite finden wir etwa einen Plutarch, den vielgelesenen philosophischen Schriftsteller aus dem böotischen Chaeronea, führenden Kommunalpolitiker mit großem Einfluß auf die kaiserliche Provinzverwaltung, glücklichen Ehemann und vielfachen Vater.

Es ist schwierig, das Wesentliche an der platonischen Komponente im spätantiken Zeitgeist zu bestimmen. Einen gewissen Anhaltspunkt stellt der Timaios dar, die Platoschrift, die immer stärker ins Zentrum des Interesses rückte und nicht nur von Platonikern, sondern auch von Stoikern immer wieder kommentiert wurde. Einen anderen Anhaltspunkt bietet die Schultradition, die genauer über die mathematischen Modelle in der esoterischen Lehre der Akademie unterrichtet. Für das Selbstverständnis des Schulgründers ist ein Brief des alten Plato an die Hinterbliebenen seines ermordeten politischen Freundes Dion, der berühmte siebente Brief, erhellend. Was die Spätantike im ganzen aus Platon gezogen hat jedoch, ist wohl hauptsächlich eine wissenschaftliche Legitimation ihrer Religiosität: der orphischen Tradition vom Leib als Bewährungsort der im Jenseits beheimateten Seele und von der dort waltenden Gerechtigkeit, angereichert nicht so sehr mit platonischer Wissenschaft als mit dem Kredit platonischer Wissenschaft. Der transzendente, individualisierte Vergeltungsglaube der Orphik, im 5. vorchristlichen Jahrhundert die Religion der attischen Unterschicht, wurde, vermittelt durch Plato – den attischen Aristokraten von der Wende zum 4. Jahrhundert, der sein Denken der transzendenten Begründung der individuellen Verantwortung in der Polis gewidmet hatte –, in der Spätantike zur allgemeinen religiösen Grundüberzeugung.

b) Plato war ein verhinderter Politiker. Immer wieder, unter verschiedenen Regierungen, ja in verschiedenen Ländern, versuchte er den Einstieg in die Politik – postmortalisch in dem von Plotin im 3. nachchristlichen Jahrhundert beim Kaiser Gallienus angeregten Projekt Platonopolis (Porphyrius, Plotin, 12). Jedesmal sorgte ein Zusammenwirken innerer und äußerer Gründe dafür, daß nichts daraus wurde. Bereits Sokrates hatte im ständigen Blick auf die politischen Zustände gearbeitet. Plato war überzeugt, daß allein die Verbindung königlicher Macht mit Philosophie in einer Person die Wende bringen konnte, – zunächst in einem Land und von dort aus, kraft des überzeugenden Beispiels, das Glück der Menschheit. Platos Philosophie, seine Politologie, sein Verfassungsentwurf sind es, woran die Welt genesen soll. Wenn das Zeitalter dafür nicht bereit ist – umso schlimmer für das Zeitalter.

In der Platonischen Philosophie lebt die Vorfreude auf die Beglückung durch die volle Wahrheit. Die äußerlichen politischen Hoffnungen Platons blieben für den Platonismus nicht das Wesentliche. Wesentlich war jedoch ein von Vorfreude beseeltes Denken. Gemeinsames, asketisches Leben und viel Gespräch sind der Boden, auf dem diese Freude des Denkens von einem zum andern überspringt und eigenes Denken anregt. In seinem Schülerkreis definieren Jünglinge der Oberschicht ihre männliche Identität (*andreia*) und bereiten sich auf ihre gesellschaftliche Führungsrolle vor; ein nennenswerter Teil von ihnen wird in die praktische Politik gehen. Es geht um die Entwicklung einer auf Wissen unanfechtbar gegründeten Tugend. Deshalb geht es um das absolut Gute, das Begeisternde schlechthin. Eine Ahnung, ein schon Gewußtes, leitet das Suchen. Das Denken vermittelt das Erinnernte mit der sinnlich gegebenen Wirklichkeit. Das Erinnernte ist vielschichtig. Das Trauma der Inkarnation hat die präexistente unsterbliche Seele durcheinandergebracht. Wenn der Wachstumsprozeß abgeschlossen, der Mensch erwachsen geworden ist, kann sie jedoch wieder genesen und sich an die ewige Wahrheit erinnern, so gut es in der körperlichen Existenz eben möglich ist. Das Denken arbeitet sich in die Tiefe der Erinnerung hinein, es erarbeitet Erinnerung, diese wird dabei im Sinne der sinnlich gegebenen Realität umgearbeitet. Jede sprachliche, bildliche, begriffliche, logische, mathematische Fassung entstellt das zutiefst Erinnernte, auf das es doch ankommt. Das Denken gilt dem ur-einen Guten; das Medium des Denkens aber ist die Unterscheidung. Daraus wird jedoch gerade nicht der Schluß gezogen, daß man das Unterscheiden und Denken lassen und auf eine mystische Offenbarung warten sollte, sondern umgekehrt: Das vollständig unterscheidende Denken ist zugleich das vermittelnde Denken (hierfür bietet die Mathematik die deutlichsten Beispiele) und eben damit, in seiner (unterschiedenen) Weise, Abbild des ur-einen Guten. Daher auch der Wille zum System. Die vollkommen beglückende Einsicht kann nur dem Denken widerfahren, und richtiges Denken ist allemal auf gutem Wege dazu.

Die Mathematik bildet die Klarheit des ur-einen Guten ab. Sie ist deshalb von exemplarischer Bedeutung für diese Schule. Plato hat viele mathematische, nicht ganz einfache Modelle benutzt, um ontologische Zusammenhänge zu verdeutlichen (Konrad Gaiser). Es ist jedoch auffällig, daß er in seinen Veröffentlichungen die Mathematik so stark im Hintergrund hält. Plato hat große Hoffnungen auf die Mathematik gesetzt. Sie hatte für ihn ungeheure Bedeutung; andererseits kann Mathematik auch banalisiert werden. Ähnlich steht es mit Dialektik und Ontologie. Es handelt sich hier um Schöpfungsmodelle, um verlässliche Begründung der Realität in einem letztlich verlässlichen Guten. Solche

Begründung ist angewiesen auf einen verlässlichen sozialen Schutzraum, ja auf eine bestimmte, disziplinierte Lebensführung. Der Tonus eschatologischer Vorfreude, die das platonische Denken bewegt und ihr vitalen Sinn verleiht, bricht zusammen, wenn der Erkenntnis der Charakter der Vorläufigkeit genommen wird. Dem nur Informierten kann die platonische Erkenntnis nur Grund entweder zur Verachtung oder zur Aufgeblasenheit sein (7. Brief, 341e). Die Verachtung betrifft dabei nicht die säkularisierbaren Einzelerkenntnisse des platonischen Schulwissens, sondern die ontologische Hoffnung, mit der sie befrachtet sind. Genau diese aber ist es, die den Einzelerkenntnissen ihren philosophischen Sinn verleiht!

Die Dynamik des platonischen Denkens beruht, nach der Sokratesrede im Symposion, auf sublimierter Homoerotik. (Noch Plutarch ist von diesem Problem irritiert, Mor. 11 C–F.) Die Lehre wird dem männlichen Samen verglichen, den in den Partner zu senken die Liebe drängt. Statt mit einer Frau Kinder zu zeugen und großzuziehen, zeugt der Philosoph im Hörer Tugend, Erkenntnis und Begeisterung fürs Ideal und zieht sie mit seinem Hörer zusammen groß, – was eine Freundschaft und Partnerschaft fester als die eheliche Liebe knüpft. An dieser Ursprungssituation der platonischen Philosophie jedoch wird eine allgemeingültige Struktur entdeckt. Das philosophische Denken produziert das Dritte zwischen den Liebenden, welches diese so trennt, daß sie sich in gemeinsamer Begeisterung vereinigen können. Es geht um die Identität in Identifikation mit der Idealvorstellung von einer einzigen, völlig selbstgenügsamen, von sich aus sprudelnden Quelle alles Guten. Die allein körperliche Repräsentation dieses Ideals ist für die Gesamtperson unbefriedigend. Einsame Allmachtsgefühle sowohl wie homoerotische Zweisamkeit als solche können ebenfalls auf Dauer nicht befriedigen. Auf Dauer befriedigend ist jedoch philosophisch orientierte gemeinsame wissenschaftliche Arbeit in asketischer Disziplin. Hier werden Strukturen, Modelle von Harmonie, ja befriedigende Modelle von Disharmonie, Sozialmodelle erarbeitet, partikulare Repräsentationen des einen Guten, die sich, objektiviert, zwischen die Menschen stellen lassen und von deren Schönheit sich jedermann begeistern lassen kann. – Jedes wissenschaftliche Produkt verlangt nach neuen Vermittlungen mit der Idee. Der Prozeß der Wissenschaft ist unabschließbar. Schulbuchwissen und Gesetze sind unphilosophische Fossilien der Wissenschaft.

c) Plato empfiehlt Gesetze, die Gottlosigkeit unter Strafe stellen (Nom. 907d–910e). Namentlich ist die Existenz der Götter und ihre vollkommene Fürsorge zu lehren und zu glauben. Über dem Menschen steht eine Hierarchie höherer und höchster Mächte und

Prinzipien (Timaios): die (Gestirnen zugeordneten) alten Götter, die böse und die gute Weltseele, der Hersteller der Welt und der menschlichen Seelen, die Ideen, die beiden Urprinzipien, endlich das Gute jenseits des Seins (Pol. VI, 509b). Grundlegend ist der Glaube, daß die Welt vollkommen gerecht eingerichtet ist und alle Ungerechtigkeit des sichtbaren Weltgeschehens durch die unsichtbare Hand der jenseitigen Gerechtigkeit mit Lohn und Strafe ausgeglichen wird. Wesentlich ist, daß der Mensch sich durch den Lauf der äußeren Geschichte nicht an der Wahrheit des Tugend-Ideals irremachen läßt.

Die Theodizee ist also eine Hilfskonstruktion zur Aufrechterhaltung der Tugend. Tugend ist die Einhaltung der richtigen spannungsvollen Distanz zum Einen Guten. Kurzschlüsse machen den Mann zum Weib, ja zum Tier (Tim. 42 b,c). Die Aufrechterhaltung der Tugend geschieht am besten kraft der Begeisterung fürs Ideal. Diese bedarf jedoch bei den Begabten der Stützung durch philosophische Hilfskonstruktionen, bei den Unbegabten der Stützung durch Angst vor Strafen in diesem und in jenem Leben. Tugend als diesseitig konzipierte Lebensweisheit gibt es durchaus. Sie ist aber nicht sicher begründet und unterscheidet sich von der Tugend des Philosophen im wesentlichen durch einen Defekt: die Unklarheit der Begrifflichkeit.

Das Griechenland Platos erschreckt durch die Anzahl seiner Religionsprozesse. Platos Lehrer, Sokrates, ist einem solchen zum Opfer gefallen, Platos Schüler Aristoteles entging dem durch die Flucht. Anaxagoras und Protagoras sind weitere berühmte Beispiele. Plato hat nichts gegen Religionsprozesse als solche; im Gegenteil, seine diesbezügliche Gesetzgebung ist drakonisch und wirkt streckenweise wie eine Vorahnung des maoistischen China (Nom. 909a). Wer nicht an die beste aller denkbaren Welten glaubt, ist ein potentieller Verbrecher. Plato kann natürlich wissenschaftlich nicht einlösen, was er ethisch postuliert. Die Argumentation ist hier entweder ironisch-mythologisch oder paralogistisch, die Rhetorik besonders hohl (Nom. 905 c).

Das Vorzeichen, unter dem er sich mit dem Bösen in der Welt auseinandersetzt, ist das der bösen Weltseele (Nomoi 896e, 898c). Die Weltseele hat die Freiheit, sich an die Vernunft oder an die Unvernunft zu halten. Den vernünftigen Pol des Platonischen Weltbildes haben wir bereits kennengelernt. Der Gegenpol ist die chaotisch räumlich sich bewegende Materie (vgl. Tim. 30a).

d) Plato vergleicht die Dreiheit von idealem Urbild, realem Abbild und dem, worin das Abbild entsteht (Materie), mit der Dreiheit von Vater, Kind und Mutter. Wir kommen hier

zum zweiten Mal an eine Stelle, wo Plato sich auf dieses Dreieck bezieht. Wir haben schon verschiedentlich die Wichtigkeit der Vermittlung für das platonische Denken betont. Das einfachste mathematische Beispiel für die eigenständige Struktur der Vermittlung ist für Plato die – einmal abgesehen von den (besonders bestaunten) Sonderfällen – Inkommensurabilität der Seitenlängen eines Rechtecks mit der Seitenlänge des flächengleichen Quadrats. Es geht nicht einfach um die Mischung zweier verschiedener Substanzen, sondern um die Entstehung eines qualitativ Neuen nach dem Modell der Generierung irrationaler aus rationalen Zahlen. Plato denkt nicht monistisch-emanatistisch; er geht aus von einer echten Polarität, in der qualitativ Neues entstehen kann. Die Polarität ist jedoch eine Mischstruktur zwischen dem Verhältnis gut/böse und dem anderen: männlich/weiblich. Im Falle des philosophisch-pädagogischen Eros wird, um der Erzeugung des Besseren willen, gegebenenfalls der weibliche Partner durch einen zweiten männlichen ersetzt, im Falle der Kosmologie ist wieder das weibliche Prinzip die Quelle des Bösen. Die Welt im ganzen ist optimal wegen der Überlegenheit des männlichen Prinzips. Ohne diese Überlegenheit würde der platonische Glaube an das Gute zusammenbrechen, der allein die Tugend des Philosophen trägt. Die Philosophie ist beseelt von der Herrlichkeit schöner Männlichkeit. Das weibliche Element spielt nicht in seiner körperlichen Fülle, sondern als Hohlform eine Rolle: als die körperliche Nicht-Befriedigung der Askese. In diesem Sinne ist die Tugend das Kind des männlichen und des weiblichen Prinzips. Was nun das Männliche motiviert, in der Negativität des Weiblichen schöpferisch zu werden, ist nicht und kann nicht Liebe zu diesem sein, sondern ist überquellende männliche Selbstherrlichkeit.

e) Durch seinen Idealismus hatte Plato sich den Rahmen einer Polarität geschaffen, den die Stoa durch die letztlich doch materielle Konzeption des geistig formenden Prinzips wieder preisgab. In der Stoa entstand deshalb auch nichts qualitativ Neues als Produkt der elterlichen kosmologischen Prinzipien. Das Weibliche verschwand letztlich im (immerhin materiell vorgestellten) Männlichen. Während der Platonismus eine wesentlich erotische Philosophie ist, ist die Stoa wesentlich eine unerotische Pflichtlehre, ein Denken ohne die Spannung der Vorfreude, ein psychodynamischer Residualzustand. In der Spätantike sind Platonismus und Stoa stark ineinander verwachsen. Diogenes Laertius erzählt Anekdoten über Plato von Vermeidung naiver Größengefühle oder Wutanfälle, die typisch stoisch anmuten (Diog. LIII, 39). Im Denken die schöpferische Vorlust auf das eine wahre schöne Gute lebendig zu halten, ist auf glückliche Umstände angewiesen. Bei deren Abwesenheit

erstarrte der Platonismus in ängstlichen Dogmatismus, und die Lehren konnten zu selbstverständlichem kulturellem Besitz neutralisiert werden.

Bemerkenswert erscheint mir, daß die platonisch-stoische Komponente in der Grundlegung unserer heutigen Zivilisation eine nicht wegzudenkende Rolle spielt. Es handelt sich um zwei Aspekte der erforderlichen bürgerlichen Ideologie eines Weltreiches: souveräne Unterordnung unter die rationalen Erfordernisse einer nicht empathisch verstehbaren, artifiziellen sozialen Makrostruktur sowie hohe Befriedigung durch abstrakt symbolische Vorstellungen und Aktivitäten. Die Korrelation von Männlichkeit mit abstrakter Symbolik ist weniger hirnganisch als fortpflanzungsbiologisch bedingt. Den springenden Punkt hat das römische Recht in dem Satz fixiert: *Mater semper certa est, pater vero is est, quem nuptiae demonstrant* (Digesten 11 4,5): Vaterschaft ist keine sichere natürliche Gegebenheit; sie wird sozial konstruiert und symbolisch zugeschrieben; sie gehört psychosozial primär in die Dimension des Symbolischen, worauf Jacques Lacan immer wieder hingewiesen hat. Zum vollständigen Bild vom Mann jedoch gehört Vaterschaft. Die einer hochkomplexen, abstrakt organisierten Gesellschaft angemessene Tugend ist deshalb männlich. Vom Natürlichen her ist das steile Artefakt, auf dem die platonisch konzipierte Zivilisation beruht, bedroht; und sein Zusammenbruch bedeutet ein Chaos, ärger als der Naturzustand, aus dem man sich emporgearbeitet hat. Diese Verzerrung der Kultur in Richtung Sublimierung männlicher Selbstherrlichkeit vergewaltigt nicht nur die weibliche, sondern auch die männliche Natur. Die Tugend wird aus ihrer vielfältigen Verwurzelung im menschlichen Zusammenleben herausgerissen und verselbständigt; sie erstarrt, verliert ihre Beeinflußbarkeit, Wandelbarkeit und Weichheit. Die gewonnene Sicherheit ist bezahlt durch Verlust an beruhigender Unverwüstlichkeit, ihre Totalität durch Verlust an *common sense*.

Vom zweiten Jahrhundert an wuchs das Christentum – anscheinend seinerseits eine Religion männlicher Herrlichkeit und Tugend – mit dem stoisch beeinflussten Platonismus zusammen. Im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte entstand so in der Kirche die staatstragende Institution des Weltreichs.

Der Angriff des Platonikers Kelsos (zur Zeit Mark Aurels) auf das Christentum erhellt den Unterschied im Lichte des Platonismus: Er unterscheidet nicht zwischen katholischem und gnostischem Christentum; beide Spielarten sind dem Platoniker barbarische Kurzschlüsse abergläubischer, geltungssüchtiger Proleten. Ihm fehlt hier die platonische Kultur der Vermittlung. Das Sakrament des Glaubens solle da im Nu aus Strolchen Heilige machen, die jedem gebildeten, verdienten Ehrenmann unendlich überlegen seien.

Das Christentum baut offenbar auf einem Grunde jenseits des Nihilismus, der sich hinter der Stoa auf tut, jenseits auch des Chaos, vor welchem der platonische Höhenflug flieht. Es ist aber eine Grundlage, auf der bald große Stücke griechischer Philosophie und hellenistischer Frömmigkeit übernommen, umgearbeitet und weitergeführt werden können.

b) Seelsorgetechnische Besonderheiten in der platonischen Tradition.

Das Minderwertige in der Seele sind auch hier die Affekte. Gegen sie bedarf es der seelsorgerlichen Nothilfe.

I.) Der bedeutendste Schüler Platos war Aristoteles. Dessen Frühschrift Protreptikos war, wie der Name sagt ("Ermunterung, Ermahnung"), eine seelsorgerliche Arbeit, nach I. Dürings Rekonstruktion eine mahnende Lobrede auf das Geistesleben an Themison, König von Zypern. Sie war in der Antike noch verbreitet, ging dann aber verloren. Der reife Aristoteles war, soweit wir sehen, Erzieher und Seelsorger nur in seiner Funktion als Wissenschaftler und Lehrer. Sein Werk entfaltete große Breitenwirkung erst im Mittelalter. In dem Zeitraum, der uns in dieser Studie interessiert, spielte die Eigentümlichkeit seiner Philosophie keine besondere Rolle. Er kann hinsichtlich des Problems, auf das es uns ankommt, als Platonschüler gelten, der den platonischen Wertunterschied von Geist und Materie mäßigt.

Der Platoniker Krantor hat (in seinem berühmten, nur noch in Fragmenten erhaltenen Buche über die Trauer) im Sinne des Plato und des Aristoteles, im Gegensatz zur kynisch-stoischen Apathielehre, die Metriopathie gelehrt. Hiernach kann Ziel der Erziehung und Selbsterziehung niemals Affektlosigkeit, sondern nur Mäßigung, Zähmung des Affektlebens sein. Auf dieser Linie größerer Offenheit gegenüber den Affekten liegt auch die Seelsorge des Platonikers Plutarch. Im späten Neuplatonismus endlich, bei Iamblich und Proklos, finden wir eine religiös orientierte Affektkultur als pädagogische Forderung.

II.) Aristoteles hat das letzte Buch seiner ‚Politik‘ der Erziehung gewidmet. Die letzten Kapitel gelten dem erzieherischen Wert der Musik, das Schlußkapitel diskutiert namentlich die Wirkung von Tonarten und Rhythmen. Die dorische und lydische Tonart läßt er als erzieherisch wertvoll gelten, die phrygische hingegen (die ihre charakteristische Bedeutung in der Flötenmusik der orgiastischen Kulte hat) wird für die Erziehung abgelehnt. Interessant ist die differenzierte Begründung: Die Hauptakteure dieses rauschhaften Auslebens durch heilige Melodien aufgepeitschter Leidenschaften sind Kranke, Besessene. Sie erleben hier Heilung und Reinigung. Um sie herum gibt es jedoch den weiten Kreis der miterlebenden

Zuschauer, die, der eine mehr, der andere weniger, sich von Schauder und Jammer ergreifen lassen (Aristoteles selbst verweist in diesem Zusammenhang auf die Ausführungen zur Tragödie in seiner Poetik). Und sie alle erleben mit dem Gefühl der Freude Reinigung ("katharsis") und Erleichterung. Es folgt nun aber eine weitere Unterscheidung: Das Publikum besteht aus "Erzogenen", Gebildeten einerseits und Plebs andererseits. Diese letztere hat ein schwereres Leben, das sie seelisch arg strapaziert. Den Verzerrungen ihrer Psyche entspricht die verzerrte Musik. So haben diese Menschen hier ihr eigenartiges, paradoxes Harmoniererleben und eine, vom (menschlicher lebenden) Bürgertum schwer nachzuvollziehende Freude. Die Orgien sind also, grob gesprochen, eher etwas fürs gewöhnliche Volk. Das impliziert zweifellos eine Abwertung, dies jedoch unbeschadet dessen, daß das intensive Erleben der Leidenschaften in den dafür vorhergesehenen Kulte nicht nur unschädlich, sondern, quer durch die Schichten, für einige notwendig, für andere nützlich ist. Allerdings ist es nichts für Kinder.

Aristoteles anerkennt also einen seelsorgerlichen Wert nicht allein der Affektkontrolle, sondern auch eines bestimmten stürmischen Auslebens von Affekten.

III.) Betreffend Individuen, finden wir die gleiche Offenheit bei Plutarch. Man ist doch etwas erstaunt, aus der Feder dieses notorisch liebenswürdigen Mannes den Rat an Zornmütige zu finden, ihre unguen Affekte säuberlich auf ihre Feinde abzulenken (Mor. 91E–92D). Harmloser ist sein Rat für die Schwatzhaften, ihren Trieb lieber im Schreiben zu befriedigen (Mor. 504C). Man wolle aus diesen kleinen Zynismen nicht auf geringeren sittlichen Ernst seiner Seelsorge schließen; Freunde sollten bereit sein zu gegenseitiger Beaufsichtigung (*episkopein*) des Lebenswandels (Mor. 453A)!

Generell vertritt Plutarch die Meinung: »Die Seele kann nicht geheilt werden, wenn sie nicht zuvor immer wieder auch nach ihrem rasenden Verlangen gehandelt hat. Ein vernünftiger Pädagoge widersetzt sich deshalb nicht kompromißlos dem Begehren seiner Zöglinge, sondern gibt ihm nach und leistet dessen Befriedigung sogar manchmal Vorschub. Die Seele muß sich von den Leidenschaften befreien wie durch ein Erbrechen, sie muß ihre Begierden abgesättigt haben« (Mor. 134d,e).

Der eher peripatetisch orientierte Arzt Galen, Zeitgenosse des Plutarch, empfiehlt in seinem Buch über die Leidenschaften der Seele (V,26), immer die Türe offen zu lassen, damit jederzeit jedermann unangemeldet erscheinen und sehen kann, wie moralisch man lebt.

Von den Neuplatonikern gehören Porphyrios und sein Schüler Iamblich noch in die von uns betrachtete Epoche; Iamblich starb unter Kaiser Konstantin d. Großen. Porphyrios hatte in einer verlorengegangenen, jedoch mehrfach bezeugten Schrift vom Standpunkt seines philosophisch gereinigten Glaubens aus rationale Kritik an den gängigen heidnisch-religiösen Überzeugungen und Bräuchen seiner Zeit geübt. Iamblich, sein Schüler, verfaßte eine große Gegenschrift, *De mysteriis*. (Einem anderen, besonderen Opfer seiner Kritik, dem Christentum, hatte Porphyrios mit seinem Buch ungewollt wertvollste Schützenhilfe in dessen Kampf gegen das Heidentum geleistet.)

Bei aller Schärfe der Entgegnung Iamblichs im Sinne einer Rechtfertigung des blutvollen, (oft blutigen, leidenschaftlichen, oft zugegebenermaßen unanständigen) religiösen Lebens seiner Zeit (auf der Basis einer leidenschaftlich festgehaltenen philosophisch-transzendentalen Theologie – die bei diesem Unternehmen zwangsläufig eine dialektische Theologie wird –), ergeben sich doch bezüglich der Affektseelsorge keine wesentlichen Unterschiede gegenüber Porphyrios. Auch für Iamblich gehören die Leidenschaften nicht in den göttlichen, ewigen, sondern in den Bereich des Werdens und Vergehens (I 10, ed. Parthey: S. 36,13–16). Die Abwendung von den Göttern ist immer von Leidenschaften beherrscht und unruhig (I 13; 43,13 f). Die »geistige Freude« (I 21; 66,13) steht nur in der einen Beziehung zu den menschlichen Leidenschaften, daß sie deren Beruhigung voraussetzt. Streng genommen, sind Leidenschaften als solche unanständig. In den besonderen Unanständigkeiten, die etwa zum Demeter- und Dionysos-Kult gehören, wird die Defizienz des rein körperlich Materiellen zum Ausdruck gebracht (I 11; 39,3 f). Und hier setzt die paradox heilsame Wirkung der Obszönitäten im Kult an: Es kommt zu einer Selbsterkenntnis (ebd. Z. 7). Das Niedrige wird nicht durch Unterdrückung, sondern durch Überzeugung auf seinen Platz in der heiligen Schöpfungsordnung verwiesen (ebd. 40,2). Man muß den Leidenschaften auch Freude gönnen (ebd. 39,16); anders sind sie nicht zur Ruhe zu bringen. Unterdrückt, werden sie nur umso heftiger (ebd. Z. 15). Man muß ihnen an-"gemessenen" Spielraum lassen (ebd. Z. 16). Eben dies geschieht beim Anblick und Hören der Unanständigkeiten im Kult der leidenschaftsvollen »Dorfgesänge« und »Bocksgesänge«, Komödien und Tragödien (ebd. 40,2–6), insofern wir da die Leidenschaften mit ihren verheerenden Folgen nicht selbst ausleben, sondern nur miterleben (ebd. Z. 6 f).

In gleichem Sinne argumentiert im fünften Jahrhundert der Neuplatoniker Proklos in seinem Kommentar über Platons *Politeia* (d. V q.2, ed. Kröll I, 42,12f; 50,7f, 24–26). Der

Gesetzgeber soll kathartische Veranstaltungen wie Tragödie und Komödie vorsehen (ebd. 50,17f); für die Jugend allerdings sind dies zu starke Eindrücke, und sie ist deshalb fernzuhalten.

Endlich wird, unter Justinian, Simplikios, einer der letzten Platoniker, in wörtlichem Anschluß an Plutarch, auch für die Erziehung wieder Katharsis empfehlen (Kommentar zum Enchiridion Epiktets, ed. Schweighäuser, 300, 391).

Wir stehen vor einer spannungsvollen Toleranz gegenüber Triebbefriedigungen, die zum Vergleich mit der Polemik der Kirchenväter einlädt. Handelt es sich bei Iamblich um einen Kompromiß zwischen väterlichem und mütterlichem Weltprinzip, so denkt die alte Kirche kompromißlos darüber in Begriffen von Sünde und – allenfalls – Vergebung.

4. Göttliche Menschlichkeit (Neupythagoreismus)

a) Im 9. Jahrhundert v. Chr. soll ein Orakel des delphischen Apoll den spartanischen Gesetzgeber Lykurg als göttlich betitelt haben. Um 400 v. Chr. wurde Lysander, der spartanische Feldherr, der durch den Sieg über Athen dem dreißigjährigen Peloponnesischen Krieg ein Ende, dem attischen Seebund ein endgültiges und der Demokratie in Athen ein vorläufiges Ende gemacht hatte, von den Befreiten durch Opfer, Päane, jährliche Feste und Standbild im Tempel zu Lebzeiten göttlich verehrt. Um 300 v. Chr. ließ sich der Philosoph Epikur von seinen Freunden und Schülern (einem Freundeskreis, der allerdings auch zu gegenseitiger Beweihräucherung neigte) nicht kultisch, aber doch als göttlich verehren. Pythagoras, der Weise des 6. Jahrhunderts, erscheint in der Darstellung der Neupythagoreer als göttlicher Mann. Die breiteste Darstellung eines göttlichen Mannes aus der hellenistischen Antike ist die Darstellung des Neupythagoreers Apollonius von Tyana (1. Jahrhundert n. Chr.) durch Flavius Philostratus (Opp. ed. Kaiser, I), den um 200 n. Chr. lebenden, am Hofe der Kaiserin Julia Domna aus- und eingehenden Schriftsteller. – Von dem um 300 n. Chr. schreibenden neuplatonischen Philosophen Iamblich haben wir, zum guten Teil in Form einer Lebensbeschreibung des göttlichen Pythagoras abgefaßt, eine Schrift über die pythagoreische Lebensform.

b) Der göttliche Mann des Neupythagoreismus ist ein Mann (Philostrat I 21; S. 22) – kein »Weib«! (IV 21, S. 140) – des Friedens und der Menschenliebe; er tut keiner Kreatur etwas zuleide (vgl. III 18, S. 97). Er ist völlig bedürfnislos (im Gegensatz zu etwa Plato, wie spitzig bemerkt wird, I 35, S. 36; näher fühlt man sich – kritisch, VI 11, S. 217, – den Kynikern, IV 25, S. 143 f; VII 10ff, S. 260ff, und den jüngeren Stoikern, IV 46, S. 164f; V 19, S. 178 f);

ein vollkommener Philosoph, d.h. ein Weiser, ein Mann der Harmonie, der kosmischen Harmonie, der inneren Harmonie und der sozialen Harmonie.

Pythagoras, das Urbild, ist nach der Überlieferung der erste, der die Welt *kosmos* (das heißt: Ordnung) genannt hat; er soll auch die Sphärenharmonie haben hören können, – die der normale Mensch nur deshalb nicht hört, weil er von Geburt an von diesem Klang umfungen ist. Aus dem strikten Glauben an die kosmische Ordnung ergaben sich bei Pythagoras die Entdeckungen des nach ihm benannten geometrischen Lehrsatzes und der musikalischen Intervallbeziehungen, jedoch auch eine Fülle von ritualistischen Regeln (meist Verboten) für das Alltagsleben, die zwischen symbolischem Tiefsinn und Aberglauben schillern. Bei dem Apollonius des Philostrat spielt die Geometrie nur noch eine beiläufige Rolle. Der Ritualismus scheint sich mehr auf den kultischen Bereich zu konzentrieren (vgl. z. B. IV 20, S. 139); immerhin spielen das leinene Gewand und die ungeschnittenen Haare noch die Rolle einer religiös begründeten, provokanten Auffälligkeit (VII 20, S. 274).

Der göttliche Mann lebt so vollkommen in tiefster Harmonie mit Gott, Göttern und Natur, daß das Leben für ihn keine Brüche, Ecken und Kanten hat. Er ist ein Wundermann. Er muß Wunder nicht erst tun, sie geschehen ihm. Sie geschehen insbesondere ihm, weil er so gar nicht auf Wunder angewiesen ist. In diesem Sinn wird Apollonius auch deshalb für einen göttlichen Mann gehalten, weil er so bescheiden auftrat (VIII 15, S. 332). Dieses Erdenleben hat für ihn nicht den Charakter eines, oder gar des einzigen, unersetzlichen Gutes. Er hat, wie jeder Mensch, bereits etliche Erdenleben hinter sich (vgl. III 19 ff, S. 97 ff) und auch vor sich, – wenn er nicht nun in die überirdische, ewige Ruhe eingehen wird. Er liebt alles Gute und kann über Böses Zorn empfinden. Seine Liebe jedoch ist idealerweise jungfräulich, – daß Pythagoras Frau und Tochter hatte (Iamblich § 170), paßt nicht ganz ins neupythagoreische Bild (vgl. I 13, S. 13) – und die Äußerungen des Zorns beschränken sich in jedem Fall auf edle Formulierungen.

Ebensowenig wie zwischen dem Jünger und dem Meister gibt es zwischen dem Meister und den Göttern einen wesentlichen Trennungsstrich: Die Menschen sind den Göttern verwandt. Denken, Selbsterkenntnis, Tugend, ja sogar die körperliche Gestalt (VIII 7, S. 311) bezeugt es. Wer wollte die hunde- und affenköpfigen Götterbilder der Ägypter für angemessener halten als die griechischen! (Der historische Apollonius scheint überdies noch einen harmonischen Übergang zwischen den Göttern, denen man opfert, und dem einen, höchsten Gott, dem man kein irdisches Opfer bringen kann, gekannt zu haben.)

Es überrascht nicht, daß Apollonius in besonderer Beziehung zu dem Gott Asklepios gestanden hat (I 7 ff, S. 6 ff; IV 11, S. 131; IV 34, S. 152). Dieser ist der Gott, der eine Menschlichkeit wie diejenige des Philostratischen Apollonius vertreten hat.

c) Man könnte vermuten, daß es sich bei dieser märchenhaften Idealgestalt um ein völlig unpolitisches Phänomen handelte. Das Gegenteil ist der Fall (VIII ff, S. 254 ff). Die Biographie des Apollonius von der Hand des Höflings Philostrat gipfelt in einer breit ausgeführten Konfrontation zwischen Apollonius und dem Kaiser Domitian. Bereits unter Nero konspiriert Apollonius mit einem Statthalter, der einen Umsturzversuch plant (V 10, S. 172). Die politische Konfrontation spielt keine beherrschende, jedoch eine hervorragende Rolle. Es kann ja nicht ausbleiben, daß es zwischen dem königlichen Selbstbewußtsein des Philosophen und der politischen Macht zu Kollisionen kommt: auf der einen Seite die kaiserliche Macht, eine junge, dubiose Tradition, ein schwindelnd hoher Thron auf dem vulkanischen Gelände eines Vielvölkerstaates mit vielerlei starken nationalistischen, demokratischen und ausgerechnet in der Hauptstadt republikanischen Traditionen, – auf der anderen Seite das, nach Zerstörung seiner menschlich dimensionierten sozialen Umwelt, seine Integrität verteidigende und sichernde Individuum. Auf dem Felde der Weltanschauung ging es beiderseits um Sicherung der Einflußsphären. Nüchtern menschlich bedingte Loyalität, ohne die Sicherung durch sozial instituierte archaische Ängste (irgendeine Form von Kaiserkult), schien für die Staatssicherheit nicht zu genügen. Individuen, die beanspruchten, die Legitimität der herrschenden Machtverhältnisse zu hinterfragen, wie gewisse Philosophen, waren unter Domitian potentielle Staatsfeinde und wurden als solche behandelt. Andererseits konnten diese Menschen, die sich um ein konstruktives Ja zu Staat und Gesellschaft nach eigenem besten Wissen und Gewissen bemühten (vgl. die gute Beziehung zu Vespasian, V 27, S. 185f und Nerva, VII 8 ff, S. 258 ff), den Öffentlichkeitsanspruch ihrer Einsichten (VIII 21, S. 336 f) nur um den Preis der Selbstaufgabe verleugnen. Es wird dem Tyrannen ins Gesicht bekannt, daß auch er unter und nicht über dem Recht (V 36, S. 196), unter und nicht über dem Schicksal steht. Für die Philosophie (IV 37, S. 155) muß man sterben können wie für einen Tempel (VII 17, S. 272), sie so heilig halten wie ein Mysterium seine Weihen.

Es charakterisiert jedoch diesen Apollonius, daß er, um seine politischen Freunde (darunter den späteren Kaiser Nerva) nicht zu gefährden, sich vor Gericht gegenüber dem Kaiser mit klug konstruierten Halbwahrheiten verteidigt (VIII 7, S. 315 ff). Apollonius ist kein moralischer Perfektionist, sondern wirklich ein Weiser. Er gehört auch nicht zu denen, die

das Martyrium suchen, – die es nicht nur unter Christen gegeben hat, sondern auch unter den damaligen Philosophen (VII 16, S. 271). Er bekennt sich zu der Regel, dem Tyrannen auch ein wenig schön zu tun, – wie der Dompteur den Löwen streicheln, sich freilich damit nichts von seiner Souveränität vergeben soll. Er gebietet in einer kritischen Situation (VII 15, S. 270 f) seinem Begleiter, um unnötige Gefährdung zu vermeiden, das provozierende Philosophengewand durch ein normales Kleidungsstück zu ersetzen; er selber behält allerdings das seinige bei, – wie die Dinge liegen, würde ein Kleidungswechsel bei seiner Person keinen taktischen Gewinn mit sich bringen.

Bei Iamblich finden wir ein Beispiel für so provokantes Verhalten von Pythagoreern gegenüber dem Tyrannen, daß man an den altkynischen Freimut einerseits, an spät jüdische und frühchristliche Verherrlichung des Martyriums andererseits erinnert ist (Iamblich 193–94. Vgl. im übrigen auch etwa die Erzählung von Zeno, dem Eleaten, bei Clemens Alex., Strom. IV, VIII, 56,1). – Der Apollonius des Philostrat tut durch seinen martyriumsbereiten Freimut Bekehrungswunder (I 21, S. 21 f; IV 44, S. 162 f).

Auch sonst zeichnet sich Apollonius bei seinem Eingreifen in soziale Probleme durch Klugheit, nicht jedoch durch irgendeinen Radikalismus aus. Die Art, wie er seinen Bruder von der Trunksucht abbringt (I 13, S. 12 f), würde durch ihre psychologische Überlegenheit auch einem heutigen Sozialarbeiter alle Ehre machen. Die Art, wie er eine unter Hungersnot leidende Stadt hindert, die schuldigen Wucherer zu lynchen, und alles zum Besten wendet (I 15, S. 15), zeigt wieder das Ideal einfallsreicher Weisheit, nicht jedoch moralischen Rigorismus.

d) Zu den pythagoreischen Merksprüchen gehörte folgende Frage und Antwort: »Was, von allem, was geredet wird, ist das Wahrste? – Daß die Menschen schlecht sind!« Pythagoras soll einen Zweizeiler geschätzt haben, der besagt: »Götter, woher stammt ihr, warum seid ihr so herrlich geworden? Menschen, woher stammt ihr, warum seid ihr so schlecht geworden?« (Iamblich 82). Pythagoras selbst gehörte nach der Meinung der Pythagoreer auf die Seite der Götter, obwohl die genaue Bestimmung seiner Göttlichkeit im Unklaren blieb (30). Er war der Mann der wahren Harmonie, außerhalb deren es nur Schlechtigkeit gibt, »den damals Lebenden in Menschengestalt erschienen, um dem todgeweihten Leben aufzuhelfen, es zurecht zu bringen und um der vergänglichen Natur den heilbringenden Funken der Glückseligkeit und der Philosophie gnadenvoll zu beschenken. Nie kam und nie wird ein größeres Gut kommen!« (30). Allein seine Erscheinung hat bereits zum Besseren erhebende Wirkung auf die Menschen in seiner Umgebung (16). Um seiner Person willen wird seine

Lehre von seinen Jüngern gern befolgt (32). Nicht erst sein Reden und Handeln, sondern bereits seine Erscheinung ist Seelsorge.

Es geht hier nicht, wie bei den Stoikern, allein um Geist und Moral. Es geht um paradiesische Seligkeit und Teilhabe an dieser. Die pythagoreische volle Harmonie mit dem Weltganzen ist ein märchenhaftes Phänomen. Die Weisheit und Tugend des Pythagoras steht auf derselben Ebene wie sein goldener Schenkel, den einzelne Auserwählte zu sehen bekommen haben (92). Seine mathematischen und akustischen Entdeckungen stehen auf derselben Ebene wie sein Verbot, Bohnen zu essen oder gar darauf zu treten (193). Seine segensreiche Wirkung auf rohe Seeleute (16) steht auf gleicher Ebene wie seine segensreiche Wirkung auf Bären und Stiere (60.61). Der Rückzug in den kleinen Kreis der streng reglementierten (233) Freundschaft (69, 101f, 229 ff) oder gar in die völlige Einsamkeit (27, 253), als pythagoreische Besonderheit hinzukommend zur allgemeiner verbreiteten Askese, vervollständigt das Bild einer sektenhaften Subkultur, die später fast unverändert ins christliche Eremitentum mit einfließt.

Nach Intellektualismus und Moralismus, sucht man, vom 3. Jahrhundert an, die Wahrheit über das Leben zunehmend in der Dimension des Märchenhaften. Auch der neupythagoreische Gehorsam gegenüber den Geboten des göttlichen Mannes hat etwas seltsam Prämorales. Es gibt eine Fülle von einzelnen Lebensregeln, hinter denen symbolischer Tiefsinn vermutet wird, den man allein deshalb nicht versteht, weil man noch nicht hinreichend geläutert und erleuchtet ist. Bestimmte Speisen werden deshalb vermieden, weil sie für »die Wachheiten des Denkens und Reinheiten« (68) hinderlich sind. Die pythagoreischen Erkenntnisse sind schwer zu fassen; wer sie sich trotzdem aneignen will, muß sich durch die pythagoreische Lebensweise dazu befähigen (68f). Das bedeutet u. a. karge Nahrung, Verzicht auf Wein und wenig Schlaf (69).

Es wäre verlockend, hier die experimentelle Psychologie und Medizin zu Rate zu ziehen. Jedoch ist nicht experimentell herstellbar die Begeisterung durch ein Ideal, welche Askese als geistliches Hochleistungstraining von Entzugserscheinungen unter auferlegten Bedingungen unterscheidet. Die Begeisterung für das Ideal der Souveränität der Persönlichkeit über jeden Druck und Zug körperlicher Notwendigkeit steht am Anfang der Askese. Durch die Askese befestigt das Individuum dieses Souveränitätsgefühl, die Verfremdung des Erlebens der körperlichen Realität, und bahnt den Weg zu einer psychischen Disposition, die uns aus der klösterlichen Seelsorge wohl bekannt ist: einer Tendenz einerseits zu Gefühlslagen überirdischer Erhabenheit, andererseits zu Perioden

tobender Anfechtungen und endlich seelischer Dürre (*akedia*). Diese letzteren Erfahrungen sowie die gespenstischen Anfechtungen werden erst aus dem maßloseren christlichen Mönchtum berichtet. Die Ausrichtung auf jenen Zustand beseligenden Gelingens jedoch webt bereits in der neupythagoreischen Literatur an den (auch gern nach außen plakatierten) erbaulichen Märchen, welche die Darstellung der zur Vollkommenheit Gelangten umranken.

Das märchenhafte Lebensmodell hat uns zu Vorgriffen ins christliche Mönchtum veranlaßt, die dazu dienen sollten, die im Neupythagoreismus entwickelte Struktur allseitig zu beleuchten, obwohl deren Kehrseite in unseren Texten noch nicht sichtbar wird. Daß der hohe Preis dieses märchenhaften Lebensentwurfes hier noch nicht deutlich wird, mag damit zusammenhängen, daß dieses Mönchtum im Rahmen einer Harmonielehre entsteht, der, trotz aller Spannungen, noch nicht gesprengt wird. Das Idealbild der pythagoreischen Urgemeinde zeichnet sich durch Gütergemeinschaft aus (30); die Realität scheint nicht ganz so einfach gewesen zu sein (vgl. z. B. den vorausgesetzten Privatbesitz 89). Es scheint verschiedene Ämter und Klassen von Pythagoreern gegeben zu haben (80, 81, 87, 89). Auch der Tageslauf war fest geregelt (95 ff, 114, 165, 256; vgl. Philostrat I 16, S. 17), wobei Planung bzw. Selbstprüfung für den Morgen bzw. Abend vorgesehen war. Zum festen Programm des Tageslaufs gehörten Leibesübungen (97). Iamblich schreibt Pythagoras ausdrücklich das Ideal der Metriopathie, der Mäßigung der Affekte, nicht das stoische der Apathie, der Affektlosigkeit, zu (131). Der Musik kam grundlegende Bedeutung in der pythagoreischen Seelsorge zu, und zwar sowohl in der regulären erzieherischen Arbeit (64, 110) wie für außerordentliche therapeutische Eingriffe (112). Zurechtweisungen sollten die Älteren an den Jüngeren behutsam und nur mit guten Worten vollziehen und dabei stark die väterliche Sorge und Verbundenheit spüren lassen (231).

Befremdlich in dieser Idealwelt der Harmonie ist, daß in Iamblichs Darstellung dreimal davon die Rede ist, daß man »mit Feuer und Eisen ausrotten« müsse die Maßlosigkeit (34), das wildwachsende Gestrüpp, in dem die Affekte wohnen (78), alles was sich nicht dem rechten Maße der Besonnenheit fügt (187). An den beiden erstgenannten Stellen ist wenigstens außerdem noch von »allen möglichen anderen Vorkehrungen« (34) und insbesondere vom erzieherischen Wert wissenschaftlicher Bemühungen (78) die Rede. Der fragliche Ausdruck »mit Feuer und Schwert« ist gleichwohl auffallend hart. Der schneidend scharfe Rand der märchenhaften Abrundung des Weltbildes wird auch beleuchtet durch die Lehre, daß »Krankheiten und alle körperlichen Leiden Folgen zuchtlosen Lebenswandels« seien (218).

Die gleiche Härte zeigt sich im Verhalten des Pythagoreerkreises gegenüber als unwürdig befundenen Adepten: Man »schüttete ihnen, wie Toten, einen Grabhügel auf. Begegnete man den Ausgeschlossenen jemals wieder, so verhielt man sich wie irgendwelchen Fremden gegenüber« (73). Mit der gleichen Härte vermied man planmäßig, mit Außenstehenden Freundschaften zu entwickeln (233).

Von besonderem Interesse ist die wiederholte (101, 231) Empfehlung der Fähigkeit, in Streitfällen nachzugeben; wir müssen jedoch sogleich präzisieren, daß diese Empfehlung nur unter den Freundschaftsregeln auftaucht.

Die menschliche Existenz ist in ein hierarchisch geordnetes dynamisches System eingespannt. Am »göttlichen Mann« ist der Gipfel, das Ziel anschaulich, soweit es überhaupt der Anschauung zugänglich ist. Er steht vor der ewigen Vollendung – nach einer Reihe von Reinkarnationen. Durch dieses Ziel sind alle anderen Seinsstufen relativiert. Der Blick auf das Vorbild sowie der Gehorsam gegen die von ihm den noch Unerleuchteten gegebenen Regeln ist Teilhabe am göttlichen Ziel. Für die Relativierung der gegenwärtigen leiblichen Existenz wird an die Stelle der pythagoreischen Reinkarnationslehre dann im christlichen Mönchtum der Glaube an die Auferstehung des Fleisches treten. Mit solchen Vorstellungen ist die qualitative Überlegenheit der persönlichen Identität über die körperliche Identität im Sinne einer göttlichen Wundermacht festgeschrieben, und das ganze Leben ist in das Wunderlicht einer Märchenwelt getaucht. Seelsorge geschieht hier in Form des Erzählens vom göttlichen Mann und des treuen Überliefers der von ihm in väterlichem Wohlwollen gegebenen, geheimnisvoll verheißungsvollen Lebensregeln. Die seelsorgerliche Funktion der Darstellung des göttlichen Mannes wird formuliert in dem letzten Wort des Apollonius an seinen treuen Begleiter (VIII 28, S. 341): „Damis, wenn du für dich allein philosophierst, dann sieh auf mich!“ Damis wird kein Apollonius werden, das ist klar. Aber die Idealfigur des Apollonius vor Augen zu haben, wird ihn auf gute Gedanken bringen.

5. Aufklärung als Erlösung (Epikureismus)

Vom Epikureismus müßte in unserem Zusammenhang nicht die Rede sein, wenn er nicht doch indirekt auch im Zeitalter des aufkommenden Christentums eine für unser Problem wichtige Rolle gespielt hätte. Als selbständige Schule war er in den ersten Jahrhunderten des römischen Kaiserreichs, abgesehen von Süditalien, praktisch verschwunden; es herrschten genau der Moralismus und der Aberglaube, gegen den er gekämpft hatte. Wie er gegen die Stoa, hatte die Stoa gegen den Epikureismus gekämpft; Seneca, der berühmte Vertreter der späten Stoa, hat jedoch wichtige Züge aus der epikureischen Seelsorgetechnik übernommen.

Bei Epikur ist in der Tat erstmals von schulmäßig gepflegter Seelsorgetechnik zu sprechen. Aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. ist uns das Buch eines Epikureers, Philodem, *Peri parrhesias* (Über das offene d. h. seelsorgerliche Wort), in Herculaneum, recht beschädigt, erhalten geblieben, das (nach der Vermutung von Paul Rabbow, Seelenführung, 270) eine Vorlesungsnachschrift von einem Ausbildungskurs für Seelsorge darstellt. – Diogenes Laertius hat Epikur sein ganzes X. Buch gewidmet.

Epikurs Philosophie war eine rationale Religionskritik, die die Menschen der Angst vor den göttlichen Mächten überhob. Der Epikureismus wurde als Atheismus befehdet. Praktisch war allerdings das epikureische Leben frei von jeglicher Religion. Die Götter gelten Epikur als glücklich und selbstgenügsam und haben deshalb keinerlei Tendenz, Menschen Schaden zuzufügen oder irgend etwas von ihnen zu erwarten. Ähnlich monadisch lebt der Epikureer: Er hat gelernt, glücklich zu sein und, wenn es darauf ankommt, an sich selbst genug zu haben. Es geschieht in der epikureischen Aufklärung allerdings etwas Ähnliches wie in der französischen Aufklärung auf dem Höhepunkt der Revolution: Dort wurde der Göttin Vernunft ein Staatskult errichtet, hier wurde das Schulhaupt göttlich verehrt. Der Aufklärer, der Erlöser vom Joch der religiösen Angst, wurde seinerseits zum Gegenstand eines maßlosen Personenkultes.

Was die epikureische Aufklärung namentlich gegenüber der Stoa auszeichnet, ist ihre – bei aller persönlichen Unbescheidenheit – eindrucksvolle wissenschaftliche Bescheidenheit. Es wird nicht alles eindeutig erklärt. Vieles, was man gern verstehen möchte, da es Angst macht, könnte auf verschiedene natürliche Weise erklärt (und entmythologisiert) werden. Welches die richtige Erklärung ist, weiß man nicht. Es genügt, zu wissen, daß natürliche Erklärungen möglich sind. Das Geheimnis des Glücks besteht in der Besonnenheit, die die menschlichen Grenzen anerkennt. Sie lehrt auch, daß man nur mit Rechtschaffenheit glücklich sein kann. Das Glück umfaßt auch alle sinnlichen Genüsse, – wie das Leben nun einmal ist, jedoch meist die Erinnerung an sinnliche Genüsse. Wichtiger jedoch ist die Freundschaft, namentlich die Freude gemeinsamen Suchens und Findens im philosophischen Gespräch. Im "Garten" Epikurs versammeln sich nicht Leute, "deren Gott ihr Bauch ist"; vielmehr sind sie auch gelehrt, bereit zu sein, unter Umständen für einen Freund den Tod zu leiden. Philodem kann sagen (Über den Tod XXXVIII, 14–25): "Der Verständige hat begriffen, daß er alles zum glückseligen Leben Genügende gewinnen kann, und geht fortan dankbar, als einer, der eigentlich schon begraben ist, durchs Leben; jeder einzelne Tag, der ihm noch vergönnt ist, gilt ihm als die Ewigkeit."

Das Novum der Entwicklung einer Seelsorgetechnik macht auf eine Schwäche dieser Philosophie aufmerksam: Die Aufklärung hat offenbar Mühe, bis in den Grund des Herzens hinein zu überzeugen. Ohne sich vernünftig artikulieren zu können, sitzt tief im Menschen vermutlich doch eine schreckliche Götterwelt, – wenn nicht Quelle, so doch Nährboden der Angst.

Das erste Requisit der Seelsorge ist der Seelsorger. Er kann nach Philodem (Parr. 40) als "einziger Retter" erscheinen. (Modell ist natürlich der göttliche Meister Epikur.) Philodem empfiehlt mit warmen Worten die Beichte vor dem Seelsorger, damit dieser, um seine eigene Fehlsamkeit wissend (46), freundlich tadelnd, helfen kann (40 ff). Mit Bedenken empfiehlt er auch die Beichte der Jünger voreinander (53 f).

Kennzeichnend für diese Schule ist in erster Linie das wörtliche Memorieren der Hauptlehrsätze, der Dogmen Epikurs (Diog. L. X, 80, 83, 135). Es handelt sich dabei natürlich nicht um ein rein mechanisches, sondern um ein Lernen mit intensiver Besinnung. Der Zweck dieser Technik ist die sofortige Präsenz der das Beunruhigende entzaubernden Formeln im Angstanfall und überhaupt in jeder die philosophische Ruhe irritierenden Situation. Ferner sind die gemachten guten Erlebnisse zu memorieren; man hat sie sich wieder und wieder lebendig, leibhaftig greifbar, bildhaft deutlich vorzustellen. Auch hier wird ein Schatz sicher abrufbarer Erinnerungen gepflegt. Im Schmerz, in der Not, ja unter dem Eindruck jeglicher Unannehmlichkeit, gilt es, die Aufmerksamkeit hiervon ab und auf irgendein Stück aus dem Schatz guter Erinnerungen zu leiten. Jeder Schmerz wird nur größer durch die Bedeutung, die man ihm beimißt, und die Aufmerksamkeit, die man ihm schenkt. Die Bewahrung der philosophischen Ruhe verlangt eine ständig wachsame Lebensdisziplin. Man soll sich irgendeinen verehrten Mann vorstellen, der bei allem, was man tut, zuschaut.

Die stoische Vorausmeditation der beängstigendsten Situationen, in die das Leben einen bringen kann, wird als unnütze Selbstquälerei abgelehnt.

Epikur hat nicht nur bei seinen Freunden und Schülern Einzelseelsorge getrieben, sondern auch die Briefseelsorge erfunden und gepflegt.

Der kurze Abschiedsbrief des sterbenden Epikur an einen Freund kennzeichnet den Meister: "An diesem glückseligen letzten Tage meines Lebens schreibe ich euch folgendes: Meine unablässigen Schmerzen infolge der Harnverhaltung und Eingeweideentzündung können größer nicht mehr werden. Trotz alledem habe ich im Herzen die frohe Erinnerung an die Gespräche, die wir miteinander geführt haben. – Nimm dich der Kinder des Metrodor

an, im Sinne deiner Beziehung zu mir und zur Philosophie von Jugend an" (Diog. L. X,22). Epikur preist seinen Sterbetag als glückseligen Tag! Durch die Schmerzen, die größer nicht mehr sein können, ist er seine höchste Bewährungsprobe; er erlebt und bezeugt – auch dieser Brief ist ein seelsorgerlicher Brief! – daß die erfahrene Freundschaft ihn auch hierüber hinwegträgt. Sein qualvoller Tod ist ein entscheidender Sieg für ihn selbst und für seine Gemeinde.

Über den Tod allgemein hat er gelehrt, daß er die Auflösung der menschlichen Existenz ist, deshalb von uns nicht erlebt wird und deshalb nichts Schreckliches und Ängstigendes haben kann. Alle Hoffnung oder Ängste, die sich mit einer Vorstellung vom Fortleben nach dem Tode verbinden können, Hades, Totengericht, und höllische Strafen, sind abergläubische Phantasien; und die Erfahrung des Glücks (mit seiner inhärenten Qualität von Ewigkeit) hat ihren Ort im diesseitigen Leben bis zum letzten Augenblick.

Der Dichter Lukrez, Zeitgenosse Philodems, hat Epikurs Philosophie ein berühmtes großes Lehrgedicht gewidmet (*De rerum natura*; mit dankbarem Preis des Urhebers I 62–79). – Das Christentum hat die stoische Polemik gegen Epikur voll übernommen.

V. CHRISTLICHE SEELSORGE

A. Kampf gegen den Teufel

1. Die Situation

Die Seelsorge des frühen Christentums stand im Zeichen des Martyriums. Jesus selbst war am Kreuz gestorben. Paulus und Petrus erlitten das Martyrium. Der Jünger Johannes zwar soll als Greis eines natürlichen Todes gestorben sein; Verfolgung und gewaltsamer, qualvoller Tod jedoch gehörten zu den normalen Aussichten des christlichen Lebens, – obwohl die Wirklichkeit diesem Schema christlichen Selbstverständnisses nur ausnahmsweise entsprach.

Die Christen hatten aus dem Judentum die Martyriumsbereitschaft im Festhalten an ihrer Religion beibehalten. Wir sahen, daß überdies die zeitgenössische heidnische Philosophie in gleiche Richtung tendierte. Es erscheint zunächst seltsam, daß oft weniger die Juden als die Christen in besonderem Maße der Verfolgung durch die kaiserlichen Behörden ausgesetzt waren. Die Juden hatten von herodianischen Zeiten her im Grunde ein tragfähiges friedliches Verhältnis zum Kaisertum, trotz ihrer Intransigenz in bezug auf den Kaiserkult. Blutige Verfolgungen gegen die Juden ergaben sich jeweils nur als Reaktion des Reichs auf bewaffnete Aufstände von seiten der Juden. Den Christen lag dergleichen fern. Trotzdem

blieben sie ein Objekt des Mißtrauens, Mißtrauens sowohl und in erster Linie von seiten der übrigen Bevölkerung wie auch von seiten der Behörden. Das öffentliche Wohl war, bei aller Problematik der herrschenden Religiosität, doch, nach allgemeinem Verständnis, vom Wohlwollen der Götter abhängig; dieses wiederum war abhängig von der Verehrung dieser Gottheiten durch die Bevölkerung. Jede unbegreifliche Kette von Mißgeschicken, Dürre, Hagelschlag, Seuchen, Teuerung, konnte zu einer Konzentration der Volkswut auf die Christen führen, die – ohne den einleuchtenden Grund einer alten, verpflichtenden Volksüberlieferung und Bindung an in diesem Sinne legitime Götter – aus unbegründetem Mutwillen die erforderliche Verehrung für die guten Geister, die den Staat schützten, vermissen ließen. Die jüdische Polemik hat in der Öffentlichkeit die Christen der Legitimation beraubt, auf die sie Anspruch erhoben, nämlich das wahre Israel zu sein und dementsprechend auf ältesten Traditionen zu stehen. Die Christen standen mit ihrem Exklusivitätsanspruch besonders allein in ihrer Welt.

Mißtrauen gegen Geheimkulte war ein altes Phänomen bei den Römern. Bereits lange vor Christi Geburt gab es blutige Verfolgungen gegen Anfänge des Dionysos-Kultes in Rom. Seither waren viele weitere Mysterienkulte aufgekommen und, unter Wahrung ihrer Geheimnisse, zu öffentlicher Anerkennung gelangt. Dort aber potenzierte sich das Unheimliche wenigstens nicht durch die Ablehnung des Staatskultes, die die christlichen Mysterien in den Geruch asozialer Tendenzen brachte. Eine abenteuerlich wirkende Relativierung aller Welt- und Gesellschaftsordnung bekannten überdies die Christen allein schon durch die Verehrung eines Gekreuzigten öffentlich und freimütig. (Wieviel moralischer Unfug tatsächlich christlich begründet werden konnte, zeigt das breite Spektrum der enkratitischen und libertinistischen Ausformungen des Christentums der ersten Jahrhunderte.) Bürgerliche Sittlichkeit und Christusglaube haben von Hause aus eine konfliktgeladene, dialektische, leicht aus der Balance geratende Beziehung zueinander. Bei der Ausscheidung der Gnosis erkaufte die früh-katholische Kirche Vermeidung von Mißverständnissen durch die zweideutige Eindeutigkeit jenes Moralismus, den Nietzsche als Kleinleutemief bezeichnete. Schwärmerei und Asozialität traten zurück, statt dessen hatte man in der Folgezeit verstärkt mit Heuchelei zu tun.

Zunächst jedoch war die Bekehrung zum christlichen Glauben ein Schritt aus dieser Welt hinaus. Die Welt war voll Teufel, bereit, die Christen zu verschlingen, die Kirche wesentlich Märtyrerkirche, – wie sie später am mönchischen Ideal orientiert war. Vergleicht man die frühchristlichen Dokumente mit der zeitgenössischen Literatur der Umwelt, so springt ins

Auge, daß die christliche Gemeinde an Gott einen Lebenspartner hat, wie man dergleichen in der Umwelt nirgends (nicht einmal im Judentum) findet.

Die Kirche bestand zunächst fast ausschließlich, und jahrhundertlang vorherrschend, aus neu gewonnenen Mitgliedern. Kinder christlicher Eltern, die mit einer gewissen Selbstverständlichkeit in die Kirche hineingeboren und gewachsen waren, waren noch nicht die Regel; ebenso waren zunächst selten Situationen, wo Kirchenzugehörigkeit objektive soziale Vorteile versprach. Die Selbstausswahl derer, die unter solchen Umständen der Kirche beitraten, war selbstverständlich kein typischer Durchschnitt der Bevölkerung. Es waren Menschen mit ganz spezifischen Problemen und ganz spezifischer Sicht der Probleme des Lebens. Das Problem der Seelsorge gestaltete sich dementsprechend in einer solchen Kirche völlig anders als später in der Reichskirche.

Das Gefühl, etwas Besonderes zu sein, ergab sich durch die realen Umstände von selbst. Im Zentrum stand die Teilhabe am Schicksal Christi, der als Gottessohn gelitten hatte, gekreuzigt wurde und zur himmlischen Herrlichkeit erhöht ist, um mit göttlicher Kraft auserwählten Menschen die Teilhabe an diesem wahren Leben mit Gott zu eröffnen. Die Identifikation mit diesem Christusschicksal war natürlich ein kritisches Unterfangen. Innerlich wurde sie begünstigt durch eine fundamental brüchige Beziehung zur äußeren, insbesondere zur sozialen Realität. Äußerlich wurde sie unterstützt durch Ähnlichkeiten, an denen sich eine Nachahmung Christi festmachen ließ. Mißtrauen, Feindseligkeit, Verfolgung von seiten der Umwelt und gelegentliche Martyrien waren in diesem Sinne wirksam.

Im übrigen war der christliche Lebensstil nicht besonders auffällig. Man blieb im allgemeinen im Rahmen einer etwas engen, ordentlichen, bürgerlichen Moralität. Man vermied direkte Befriedigung elementarer Wünsche. Vorherrschend war ein Leben in gemäßigter Askese.

Gott ist ein vertrauter Identitätspartner als gelegentlich grausam strenger, jedoch im Grunde unendlich liebevoller Vater. Gott ist als Identitätspartner dem Glauben kraft des Heiligen Geistes in der Gestalt des vollkommen gehorsamen Gottessohnes offenbar. Aus dem Gehorsam zu ihm muß alles fließen, was man tut. Gefährdet ist diese zu Einzigartigkeit erhebende Identität im wesentlichen von drei Seiten: 1. durch Abfall, 2. durch Irrglauben, 3. durch Handlungen, die eindeutig aus anderen inneren Quellen als dem Gottesgehorsam motiviert sind, nämlich Triebdurchbrüche. An diesen drei Stellen setzen die Probleme der

Kirchenzucht an, die die Begrenztheit der Vergebung markieren. Im Extremfall scheinen Fälle von Wodoo-Tod vorzukommen (Apg. 5¹⁰; 1. Kor. 5⁵).

Die Infragestellung sämtlicher Welt- und Sozialbeziehungen zugunsten ihrer Begründung im Gehorsam gegen den einen Gott hatte in der Gemeinde soziale Folgen, die sie schließlich befähigten, die tragende Institution des Römischen Weltreiches zu werden. In der polydämonistischen Welt der Antike war es selbstverständlich, daß man bei jeder Lebensbewegung in Abstimmung mit einem den betroffenen Bereich regierenden numinosen Wesen handeln mußte; Gehorsam gegen göttliche Mächte war in diesem Sinne selbstverständlich. Es handelte sich dort jedoch nie um totalen Gehorsam. Es handelte sich eher um behutsame Anerkennung der nie ganz durchschaubaren Eigengesetzlichkeit des betreffenden Lebensbereiches. Die christliche Existenz unter dem Ideal des totalen Gehorsams jedoch tendierte auf die Ausbildung einer zentral durchorganisierten Persönlichkeit mit einem durchgängig vor einer Instanz persönlich verantworteten Weltbezug. Die Kirche war der Anfang der neuen Schöpfung, war die Gemeinschaft, in welcher dieser neu begründete Weltbezug eingeübt wurde; der monarchische Episkopat garantierte die Seelsorge, die die christliche Persönlichkeit formte. "Wer euch höret, der höret mich", – dieses Christuswort konnte auf Apostel, Propheten, Bischöfe und frei aufgesuchte und erwählte mönchische Seelenführer und später auch auf Ordensobere bezogen werden. Es handelt sich nicht um eine Verwechslung von Gott und Mensch, aber um eine prinzipielle Bereitschaft, die Weisungen des Repräsentanten Christi als Konkretionen der Gehorsamsforderung Gottes zu verstehen. Im einzelnen wirken die Entscheidungen, Begründungen und zu allgemeinerer Geltung gelangten Richtlinien (*kanones*) für uns Fernerstehende oft grotesk. Sie sind jedoch allein zu beurteilen nach ihrer Dienlichkeit zur Aufrechterhaltung des Gnadenstandes, der umfassenden Lebenspartnerschaft mit Gott.

Die historische Grundlegung des christlichen Glaubens geschieht als Eroberungskrieg Christi gegen den Teufel und seine unreinen Geister. Diese Grundlegung der christlichen Identität in Absonderung und Neukonstitution ist um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geleistet und wird durch die neutestamentliche Kanonbildung besiegelt.

2. Glaubensgehorsam

Die virtuell mörderische Tendenz der totalen Gehorsamsforderung für Christus übertrifft diejenige der Stoa für den göttlichen Logos und bedarf einer besonderen Besinnung. Bereits bei Paulus ist Gehorsam fast gleichbedeutend mit Glauben, steht also an zentraler Stelle.

Bereits bei Paulus gehört in den Rahmen dieses Gehorsams ein "sich selbst mit der Faust unter das Auge Schlagen" (1. Kor. 9₂₇). Die Briefe des Paulus bezeugen eine befremdliche Lust am Leiden. Diese wird meist explizit als Teilhabe am Leiden Christi erklärt. Es bedürfte jedoch besonderer Überlegung, inwieweit, umgekehrt, das Leiden Christi bei Paulus in das Licht einer Lust am Leiden gerät, die dem Leiden Jesu fremd war. Wie dem auch sei; die Briefe des Paulus vermitteln den Eindruck, daß er seine Lust am Leiden voll in seinem Dienst am Evangelium der Versöhnung untergebracht hat. Ebenso wirkt sein Gehorsam persönlich überzeugend. In diesem Apostel tritt uns nicht nur durchgängig ein anderer, sein Herr, gegenüber, sondern ebenso durchgängig ganz er selbst (Gal. 2₂₀), der Paulus von Tarsus mit den Problemen seines Charakters^[4].

Paulus ist weit und breit der einzige, von dem wir das so sagen können. Bei den meisten andern Dokumenten frühchristlichen Glaubensgehorsams ist es hauptsächlich ein anderer, etwas anderes, als der Autor, allenfalls der ideale Anteil der Persönlichkeit des Autors, was aus diesen Dokumenten zu uns spricht. Der Gehorsam hat nicht die gleiche menschliche Überzeugungskraft. Die Gehorsamsforderung klingt nicht nur angestrengt, sondern heiser; das Lob des Gehorsams gerät ein bißchen zu glatt oder schwärmerisch. Hier ist eine Tugend im Begriff, sich zu einer Ideologie mit Totalitätsanspruch aufzuschwingen. Es geschieht das Paradoxe, daß gerade der Wille zum totalen Gehorsam es ist, der sich dem in Jesus offenbarten Gotteswillen entgegenstellt: Weite Bereiche der Persönlichkeit werden von der Hoffnung auf ein Leben unter der Vergebung ausgeschlossen.

Erst in unseren Tagen läßt sich dieses Problem ohne Polemik vernünftig besprechen. Das Christentum ist im Zeichen der auf ideale Männlichkeit ausgerichteten Kultur des Abendlandes entstanden. Es ist eine monopolare Kultur. Monokausalität, allenfalls hierarchisch differenziert, ist das vorherrschende Denkmuster. Form und Materie, Geist und Fleisch, Mann und Frau sind im Schema von aktiv und passiv (statt der gebührenden Passivität allerdings oft sündige Rebellion) verstanden. Alle Aufmerksamkeit gilt der Aktivität. Die deutsche dialektische Philosophie des 19. Jahrhunderts hat unser heutiges systemtheoretisches, ökologisches Denken vorbereitet, welchem Rückwirkungen und Wechselwirkungen als gleich wichtig gelten wie die zuerst ins Auge springenden Vorgänge. Es scheint, daß nun, nach zweieinhalb Jahrtausenden, die monopolare Kultur ihrem Ende entgegengeht. Das bedeutet nicht, daß ihre Papiere entwertet wären, sondern daß diese ihren Wert in einem Gesamtgefüge haben, das neu zu studieren unsere heutige Aufgabe ist.

Im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter scheint, was die Konkretion des totalen Gehorsams betrifft, ein – Gott sei Dank – lückenhaftes System zu herrschen. Es gibt einerseits die Enthaltung von groben Sünden; davon haben wir bereits gesprochen. Es gibt andererseits die Treue zur Gemeinde in guten und in bösen Tagen. Es gibt aber auch die Konfrontation mit den Radikalisierungen der Forderung im Sinne der Bergpredigt. Und hier ist von täglichen Sünden zu sprechen. Diesen entspricht das tägliche Gebet, etwa das Vaterunser mit der Bitte um Vergebung der Sünden, außerdem die regelmäßige Teilhabe am Abendmahlsgottesdienst. Darüber hinaus gibt es Fastenübungen und Opfer für die Armen, – was beides das Gefühl, im Stande des Gehorsams, der irdischen Bedürftigkeit und der Ausrichtung allein auf Gottes Gnade zu sein, unterstützt und festigt.

Entscheidend ist die Gemeindezugehörigkeit. Die Gemeinde als solche ist heilig. Sie steht als Zeuge des heiligenden Gotteswillens in der Welt. Sie läßt ihr Licht leuchten und gewinnt mehr und mehr Mitbürger für ihren religiösen und sozialen Neuansatz. Darüber hinaus bewährt sie die Totalität ihres Gehorsams durch die Treue ihres Zeugnisses gegenüber allen Drohungen und Schlägen der die Welt durchherrschenden Mächte der Finsternis.

Die Interpretation des Lebens Christi vom Begriff des Gehorsams aus ist geeignet, die Gnade, die er tatsächlich gebracht hat, total zu verzeichnen. Leiden im Zuge der Vergebung Gottes fällt gerade nicht als Gehorsam auf, weil es Empfangen und Weitergeben von schöpferischer Gnade ist. Kategorien wie Herrschaft, Knechtschaft, Gehorsam drängen sich von dem Augenblick an auf, wo das Geschehen göttlicher Vergebung verfehlt ist. Wo es sich um göttliche Vergebung handelt, sind Begriffe wie Herrschaft, Knechtschaft und Gehorsam nur noch umfunktioniert, in Anführungsstrichen zu benutzen. Im nachapostolischen Zeitalter jedoch fallen die Anführungsstriche oft dahin. Was der Herr eigentlich will, tritt hinter dem zurück, daß er will und daß wir zu gehorchen haben. Dies aber widerspricht der einzigartigen Offenbarung seines Willens in Jesus Christus. Die Lehre vom idealen Gehorsam führt einerseits zur Lehre von Christus als der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit, andererseits zur Lehre von Maria der gehorsamen Magd, die zur Gottesgebälerin wird. Die Linie setzt sich endlich fort in der Mystik. Der reine Gottesgehorsam ist selbst göttlich, wenn nicht gar Gottesgebälerin. Handelt es sich um die List der Vernunft oder um die sog. weibliche List, wie dem auch sei: Das zur völligen Bedeutungslosigkeit abgewertete weibliche Prinzip erscheint in seiner reinsten Form plötzlich wieder als Gottes Mutter! Gehört sie aber nicht wirklich eigentlich in den Himmel! War sie jemals wirklich irdisch? In derjenigen christlichen Kultur, in welcher die Einzelseelsorge im Zeichen des Gehorsams entstehen

wird, nämlich im Mönchtum, wird diese ambivalente Extremform eines Idealbildes christlichen Gehorsams eine bedeutende Rollen spielen.

Um unser Christusverständnis (also auch unser Verständnis von christlicher Seelsorge) zum altkirchlichen Begriff des Glaubensgehorsams (und der dazu gehörigen antiken Seelsorge mit ihrem hohen Maß von Persönlichkeitseinschränkung) in Beziehung zu setzen, können wir das Problemfeld folgendermaßen auffächern: Es geht erstens um Liebe als personale Interaktion. Es geht zweitens um Artikulation des Lebensraums der Liebe, um das schöpferische Wortgeschehen, welches uns allererst Welt konstituiert. Dieses ist als Liebesgeschehen wesentlich interpersonales Geschehen. (Auch die gegenständliche Welt artikuliert sich allererst im Lichte der Liebe.) Das schöpferische Wortgeschehen entwickelt sich antithetisch. Es geht deshalb, drittens, um das innerweltlich limitierende, platzanweisende, verweisende Wort, Wort als Verweis, als Gesetz, auch als religiöses Gesetz der Kirche. Viertens geht es um die Osterbotschaft, das Evangelium von Jesus Christus, als Verweis auf die schöpferische Liebe. Sie ist die hermeneutische Anweisung, das Gesetz selbstverantwortlich als Liebesgeschehen zu verstehen, zu interpretieren und zu gebrauchen.

Das "Gebot" des Evangeliums lautet: "Halte dich an die in Jesus Christus konkret gewordene Vergebung Gottes!" In dieser Konkretheit legt sich das Gebot Gottes in jedem Gewissen selbst aus. Dieses "Gebot" ist das Angebot der Liebe Gottes angesichts der Sinnlosigkeit und Widersinnigkeit unseres konkreten Lebens. Es will Chaos in einen Raum der Freiheit verwandeln. Es bietet Rückendeckung für eine menschliche Entwicklung des Menschen an. Es fordert die Selbstdemütigung im Bekenntnis zu unserem Ort in der Geschichte.

Dieses Angebot legt sich in den verschiedenen Gewissen nicht beliebig, jedoch zeit- und ortstypisch verschieden aus. Eine fundamentale Entmündigung des Menschen in seinen grenzenlosen Wünschen und Ansprüchen, eine Bevormundung durch die Geschichte bleibt Voraussetzung. Glaubensgehorsam bedeutet Bekenntnis zu den eigenen geschichtlichen Voraussetzungen. Geschichtliche Voraussetzungen sind auch soziale Voraussetzungen. Die grundsätzliche Bevormundung von Gott durch geschichtliche und soziale Voraussetzungen ist der Grund, auf dem die Autorität der Kirche, ihrer Lehre, ihrer Lehrer, Hirten und ihrer Tradition beruht. Diese Bevormundung verlangt als "Gehorsam" freie kritische eigene Verantwortung und Antwort auf die den einzelnen unüberholbar bevormundende Geschichte im Sinne der Grundorientierung durch die Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus. Das ist irdischer Gottesgehorsam.

Die zeitgeschichtlichen, sozialen und auch zufälligen individuellen Determinanten haben bald zur Bildung einer christlichen Subkultur geführt, die sich in profundem gegenseitigem Mißtrauen von der übrigen Welt abtrennt. Die soziale und kulturelle Stabilisierung der Identität jener, die in Christus das Fundament des Lebens gefunden hatten, bedingte engen Zusammenschluß und strikte, hierarchisch organisierte Gruppendisziplin. In ihren Rahmen zeichnet sich die altchristliche Seelsorge ein. Es handelt sich um eine Form von Gehorsam, deren Preis an Persönlichkeitseinschränkung uns, ihren Erben, rückblickend bedenklich hoch erscheint. Wenn man jedoch den Unterschied der Zeiten in Rechnung stellt, wenn man im übrigen in Rechnung stellt, daß jede Kultur durch (jeweils spezifische) Preisgabe und Vernichtung menschlichen Potentials bezahlt ist, so kann sich das Gefühl von Überlegenheit beim heutigen Betrachter in Verunsicherung und in Respekt verwandeln. Zum Mindesten der erstaunliche Missionserfolg dieser Kirche, trotz der für uns so abschreckenden Züge, in ihrer Zeit, sollte zu besonnenem Urteil mahnen.

3. Die Begrenztheit der Vergebung

Die Vergebung Gottes, wie die Kirche sie ausbreitet, ist begrenzt. Das Angebot hat die relativ festen Konturen der Botschaft vom erhöhten Jesus von Nazareth, die Verwirklichung hat die relativ festen Konturen des Glaubens. In erster Linie handelt es sich um eine einmalige biographische Wendung: ab vom Leben in der Verirrung – hin zu einem neuen Leben in Glauben und Hoffnung in der Gemeinschaft der Heiligen. Das Leben in der Gemeinde ist ein geistliches Wachsen; außerdem wächst die Gemeinde als ganze zahlenmäßig. Die Macht der Vergebung greift also um sich. Das schließt jedoch nicht aus, sondern ein, daß sie jeweils begrenzt ist.

Es liegt in der Natur der Sache, daß alle Aussagen über die Begrenztheit der göttlichen Vergebung problematisch sind. Die Vergebung Gottes ist wesentlich keine Angelegenheit für Feststellungen, sondern eine Angelegenheit des Dankes, der Hoffnung, der Bitte und eine Aufgabe der Mitarbeit.

a) Berühmt ist das rätselhafte Wort von der unvergebbaren Sünde wider den Heiligen Geist (Mark. 3₂₉ parr.). Konkret sind hierunter im Laufe der Kirchengeschichte sehr verschiedene Dinge verstanden worden.

Fast ausnahmslos hat dagegen in der Kirche für selbstverständlich gegolten, daß, wer nicht an Jesus Christus glaubt, der Verdammnis verfallen ist und, was als gleichbedeutend empfunden wurde, daß Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft Verdammnis bedeutet. Daß jedoch, umgekehrt, Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft das Heil für den Einzelnen noch

nicht verbürgt, zeigt etwa Matth. 13₂₄₋₃₀, das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen. Falsche Brüder, falsche Propheten, falsche Apostel sind ein Problem, das sich bis zur Figur des Judas Ischariot zurückverfolgen läßt.

Die Kirche war Vergebungsgemeinschaft. Das galt nicht begrenzt auf die Sünden vor der Taufe, sondern hauptsächlich für das gegenwärtige Zusammenleben (Matth. 18₁₂₋₃₅). Wovon diese über die Taufe hinausreichende Vergebung lebt, das zeigt z.B. Paulus I.Kor. 6₁₋₁₁. Paulus beschönigt nicht, im Gegenteil, er prangert an, was an unheiligem Treiben in der Gemeinde zu Korinth ihm bekanntgeworden ist. Er stellt für Derartiges den Verlust der ewigen Rettung in Aussicht. Er wirft die Korinther, wie sie jetzt, nach der Taufe, sind, in einen Topf mit Dieben, Säufnern, Lästerzungen und Räubern (v. 10). Und dann setzt er fort: "Und solche Leute seid ihr gewesen. Aber ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerechtfertigt worden durch den Namen des Herrn, Jesu Christi, und im Geist unseres Gottes!" (V. 11). Was sich hier in der jungen korinthischen Gemeinde tut, ist sündiges, weltliches Treiben übelster Sorte. Aber es gehört der Vergangenheit an. Die Zukunft gehört dem Leben aus der Vergebung Jesu Christi. Das ist chronologisch ein Gewaltstreich, aber das ist Evangelium. Paulus macht uns hier vor, wie die Vergebung in der Gemeinde arbeitet. Hier hat Paulus die Kraft zu solch einem Gewaltstreich der Vergebung, zu solch einem ungeschmälten Angebot an Vertrauen und Hoffnung auf die Gewalt des Gekreuzigten über sie. Es ist aber deutlich, daß auch für Paulus die Vergebung jeweils ihre Grenzen hat. Gerade bei ihm, dem Prediger im Dienst der Versöhnung, wird dem Hörer und dem Leser deutlich, daß die Vergebung, von der hier die Rede ist, kein Prinzip, sondern geschichtliches Ereignis ist, das sich ereignen, das aber auch ausbleiben kann.

b) Ebenfalls ein gewaltiger Prediger der Versöhnung ist der Verfasser des Hebräerbriefs. Er kämpft gegen ein Nachlassen der geistlichen Kampfmoral in der Gemeinde, welche weder die eschatologische Bedrohtheit des Menschen mitsamt seiner Welt noch auch die Überwindung dieser Bedrohtheit durch Christus, an welche man durch die Taufe Anschluß genommen hat, noch entscheidend ernstnimmt. Man ist versucht, sich freiwillig der Sünde zu überlassen (10₂₆). Man läßt sich fallen, trotz der erfahrenen geistlichen Stärkung durch Gottes Wort (6_{5f}). Der Prediger weist darauf hin, daß Christus ein für allemal gekreuzigt, daß, über das bei der Taufe von ihm Empfangene hinaus, keine Handhabe zum Neuanfang eines Lebens im Frieden mit Gott zu erwarten sei und eine zweite Buße nur in Verzweiflung enden könne (6₆ und 10₂₇). Wesentlich ist zum Verständnis dieser Lehre, daß derselbe Brief unseren Retter aus dem Gericht Gottes über die Welt, den Sohn Gottes, der hoch über allen

Engeln ist, so pointiert als unsern Mitmenschen in Versuchungen und Leiden darstellt, wie es nicht einmal die synoptischen Evangelien tun (2₁₈; 4₁₅–5₁₀). Der Hebräerbrief fordert nicht nur beständiges Leben aus der Kraft Christi, sondern er vermittelt diese Kraft auch durch seine Predigt. Wir müssen in unserem Zusammenhang jedoch auch klar sagen, daß die Wirksamkeit dieser Predigt begrenzt ist. Der Prediger ist sich dieser Begrenztheit bewußt. Die Grundstruktur seines Verständnisses vom Heil durch Christus ist dieselbe wie bei Paulus. Die Durchführung aber wird mühsam. Die wiederholte, nachdrückliche Ablehnung einer zweiten Buße zeigt, daß man sich in bedenkliche Fragestellungen verirrt hat. Das Bonmot des sterbenden Voltaire: „Gott wird mir vergeben, das ist sein Beruf“, taucht am Horizont auf. Der Hebräerbrief setzt Himmel und Hölle in Bewegung, um die schreckliche Einfachheit des Problems der Sünde und ihrer eigenen Zukunftsaussichten, um das es im Grunde geht, in Erinnerung zu rufen. Predigtinhalt und Lehre einerseits und Erfahrung andererseits drohen auseinanderzutreten. Die Begrenztheit der Vergebung, die eine zweite Buße verbietet, beruht darauf, daß die Sünde und Gerichtsangst, der die Vergebung gilt, nicht primär Lehrinhalt, sondern Erfahrung ist und also auch die Vergebung geschichtliche, persönliche, deshalb wesentlich einmalige Tat, keineswegs aber für baldige Wiederholung unverbindlich zur Verfügung stehendes Verfahren ist. Der Hebräerbrief ist aufs höchste beunruhigt durch die spürbar nahe Grenze der geschichtlichen Tragfähigkeit des Christuserignisses. Die negativen Formulierungen bekommen bei ihm ein relatives Gewicht, das sie bei Paulus noch nicht gehabt haben. Auch der schriftgelehrte Apparat nimmt neben dem eigenen Wort des Epistolars einen Raum ein, wie er ihn bei Paulus noch nicht gehabt hat. Die kirchengeschichtliche Situation drängt auf eine theologische Umstrukturierung; die Zeit eines Paulus war vorbei; die Starre des Konservatismus eines Hebräerbriefes hielt dem Druck der geschichtlichen Wandlungen nicht stand, sein Nein zur zweiten Buße wurde überrollt.

c) Unbekümmert um gute oder schlechte Theologie, brach sich die menschliche Wirklichkeit in der Kirche breitere Bahn in der Prophetie des Hermas, der Ausrufung einer zweiten Buße für die Getauften angesichts des "nun" bevorstehenden Weltendes im Rom der Jahre um 140 n. Chr. (Wir beziehen uns im Folgenden, ungeachtet der literarkritischen Schichtungshypothesen, auf die kirchengeschichtlich wirksam gewordene Endredaktion des Werkes.) Hat man ein einliniges Modell von der Kirchengeschichte, so muß man von theologischem Rückfall sprechen. Man muß aber stets gegenwärtig haben, daß die historischen Auswirkungen Jesu von Anfang an sehr vielfältig und breitgestreut gewesen

sein müssen und von Anfang an die verschiedensten Verbindungen mit Umweltströmungen eingegangen sind. Was die verschiedenen Menschen an Jesus interessiert hat, liegt oft weit ab von der Luftlinie Jesus – Paulus – Luther. Hermas, dessen Prophetie, in der alten Kirche noch längere Zeit als kanonisch angesehen, eine so widerpaulinische Tradition stiftete, steht bereits seinerseits in starken unpaulinischen und auch unchristlichen, teils jüdischen teils hellenistisch-philosophischen Traditionen. Er versteht sich als unbedingt kirchlich denkenden Propheten. Die Kirche, nicht nur in Rom, hat dies auch einwandfrei anerkannt. Um so instruktiver sind seine Schriften für das Verständnis dessen, was Kirche ist – unabhängig davon, was Kirche sein sollte. Es gibt auch in der Kirche neben der durch Christus gebrachten Vergebung noch andere Lebensquellen, deren Zusammenhang mit dieser ein anderer ist, als was die nominelle Verknüpfung, im Sinne des jeweils gepredigten Ideals von Kirche, konstruiert.

Für Hermas ist Christus der Grund, auf dem die Kirche steht; durch sein Leiden hat er sie anfänglich von Sünden gereinigt und geheiligt. Dieses Heil durch Christus jedoch ist nun vertan. Man steht wieder dort, wo auch die Synagoge steht. Durch vielfache Vermittlung (Brief, Ekklesia, *Angelus interpretis*, Vision) wird der Prophet vom "Herrn" (Gott?, Christus?) bevollmächtigt, einen Brief zu schreiben, den er selbst erst vierzehn Tage lang nicht versteht, usw., in welchem letzte Gelegenheit zur Buße vor dem Weltende angeboten wird. Diesmal liegt die Strafe für die Sünden auf den Christen selbst. Die Gnade besteht darin, daß die Sünden durch Strafleiden überhaupt abgegolten werden können. Dem Ungenügen der Taufgnade entspricht Christi Unerreichbarkeit im geistlichen Kommunikationsprozeß. Der Prophet hat nicht mehr mit Christus, sondern, an seiner Statt, mit der Ekklesia zu tun. Neben und nach der Ekklesia tritt die Hirtengestalt des ‚Engels der Buße‘ als Offenbarer auf. Kirche und Hirte ergänzen notdürftig, was Christus an Präsenz zu wünschen übrig läßt.

Gleich zu Anfang der Erzählung hilft die ‚Kirche‘ Hermas aus einer skrupulantenhaften Gewissensnot heraus, um ihn auf andere Übelstände zu verweisen, die Gott wirklich wichtig sind. Hermas hatte sich von einer schönen Frau in die Falle sexueller Wünsche gelockt gefunden, die Gott verboten hat. Diese Skrupel gemahnt stark an das heidnische Apathie-Ideal und die Skrupel der Stoiker. Die ‚Kirche‘ verweist von diesen psychologischen weg auf soziale Probleme hin, Mißstände, die das Zusammenleben in Gemeinde und Familie belasten. Die Kirche ist das Volk der Auserwählten, das auserwählte Volk, das Israel der Nicht-Juden. Die Kirche ist vor aller Welt geschaffen, alle Welt ist um ihrer willen geschaffen (vis. 11,4,1). Ähnliches weiß das Rabbinat über die Thora und Israel zu sagen.

Was die ‚Kirche‘ und der ‚Hirte‘, als Ersatz für den gegenwärtigen Christus, zu sagen haben, ist weitgehend Weisheit und Ethik aus heidnischen und jüdischen Quellen. Die Kirche (bis hin zur präexistenten Ekklesia) ist ein weltliches Komplement Christi im Heilsgeschehen. Die Beziehung zwischen Kirche und Christus ist hier als strikteste Unterordnung dargestellt. Bei genauerer Betrachtung jedoch zeigt sich, daß diese nominelle Unterordnung Ergänzung und weitgehend Ersetzung ist. Wir wagen zu behaupten, notwendige Ergänzung und Ersetzung! In der moralischen Verirrung und Angst des Anfangs des Hermas-Buches, wo dem sexuell angeregten Mann die verführerische Schönheit in einer Angstvision als Anklägerin vor "dem Herrn" erscheint, der Angst, bevor die Ekklesia auftritt, kann und soll man nicht verweilen. Steht kein *Usus theologicus legis* gegen Matth. 5₂₈ zur Verfügung, so muß es, in Gottes Namen, ausreichen, wenn die Kirche einfach belehrend sagt: "Deshalb zürnt dir Gott nicht!" (vis. 1,3,1).

Um den Differenzierungen, die hier artikuliert werden, gerecht zu werden, ist es nützlich, das Gegenbeispiel der montanistischen Prophetie danebenzuhalten. Dort spricht es aus dem Propheten unvermittelt in der Ich-Form als Heiliger Geist, als Jesus, als Gott; dort wird eine Präsenz Christi behauptet, die das menschliche Ich ersetzt und die Offenbarung der Liebe und Vergebung des Schöpfers in Christus fast ebensowenig kennt wie die markionitische Kirche mit ihrer Verurteilung des Schöpfergottes im Namen Christi. Die, bei allem Rigorismus, vorsichtige und bescheidene Lehre des Hermas wird der Versöhnung als Kern des Christentums besser gerecht, – wenn man auch sofort feststellen muß, daß, seinen moralistischen Verkürzungen gegenüber, die schöpferfeindlichen, "teuflischen" (Polykarp gegenüber Markion) Exzesse, die die hier entstehende katholische Kirche bedrohen, unverzichtbare Erinnerungszeichen für eine verlorene Dimension des Urchristentums darstellen.

Hermas hat weder mit Gott noch Teufel zu tun, sondern mit einem göttlichen Weltplan, der in der Realisierung der Menschheit gipfelt, wie sie sein soll, der Kirche, wie sie, dank der mancherlei göttlichen Hilfen, sein kann. Die eschatologische Naherwartung ist hier nicht mehr Ausdruck des Fundamentalproblems der Existenz, sondern eine pädagogische Hilfsvorstellung. In der Dimension der Zeit entspricht die drängende Eile dem autoritären Druck in der moralischen Struktur. Der Ton, in welchem die verschiedenen Offenbarerfiguren mit dem "Helden" der Erzählung umgehen, ist derjenige einer überarbeiteten, unbegabten Kindergärtnerin. (Die Selbstdarstellung des Hermas, muß man hinzufügen, fügt sich diesen Erzieherfiguren ideal.) Verboten ist, was Spaß macht. Die ideale Einigkeit unter den Menschen wird erreicht durch allseitigen emsigen Gehorsam. Das

Gehorsamsverständnis wird, durch Systematisierung der moralischen Landschaft, auf eine pädagogisch ausmeßbare Ebene fixiert.

Auf dem Gebiet des Willens zum moralischen Gehorsam ist die Hoffnung lebendig. Es ist hoffnungsvolle Bußzeit. Hermas fühlte sich bevollmächtigt, mit Zeiten fruchtloser Bemühungen hoffnungsloser Buße zu drohen; jetzt aber sind Bußleiden mit göttlicher Heilung gesegnet. Die Stimmung in dem ganzen Werk jedoch (so lang es ist), ist eindeutig: So kann es nicht mehr lange weitergehen! Die ungehalten ungeduldige, unerschöpfliche Repetition moralischer Banalitäten, in welche die einzelnen Strukturierungsversuche eingebettet sind, machen bereits die Lektüre dieses Werkes zu einer Bußübung. Die systematischen Belehrungen werden in der Regel in Form von Allegorien erteilt, die breit ausgebaut und ausgepinselt werden, – einer Mitteilungsform, die, trotz der ständigen Dialoge mit den Zwischenmächten, eine verdinglichte, distanzierte, depersonalisierte Gottesbeziehung artikuliert. Die Verkündigung des Hermas dient der Bemühung Gottes, die durch seinen Sohn ergangene Berufung der Menschen zum Heil zu "retten" (sim. VIII, 11, 1). (Man ist an die Augustinische Apostrophierung des manichäischen *Salvator salvandus* erinnert.) Wenn Paulus die Apostel Mitarbeiter Gottes nannte, so war das anders strukturiert als die hier vorliegende Beziehung zwischen Christus und Kirche. Was dort ein Miteinander war, ist hier ein Nebeneinander und Nacheinander. Der Anspruch der kirchlichen Lehre will die Wirkung des Rufs, mit dem Christus uns anspricht, retten. Der Heilige Geist, der in Christus in Knechtsgestalt erschienen ist, der selbst der Gottessohn ist, hat zu Anfang der Hermas-Offenbarungen in der Gestalt der Kirche zu Hermas gesprochen (sim. IX, 1, 1). Der durch den Heiligen Geist zur Vollendung geführte Schöpfungsplan bildet den geschlossenen Horizont der Welt des Hermas. Strukturell ist es der alte jüdische apokalyptische Bezugsrahmen. Die Angst, die aufbricht, wenn solch ein Rahmen rissig wird, ist Hermas unbekannt. Zeugnisse und Zeugen solcher Risse kann er ungerührt diabolisieren. – Die Botschaft vom Gekreuzigten jedoch war in erster Linie eine Botschaft an die in solcher Weise und in solcher Tiefe Angefochtenen gewesen.

Auch, daß für Buße nur noch dieses eine Mal heilende Wirkung zugesagt ist, hat weniger eschatologische, als pädagogische Bedeutung: Gälte, im Sinne Luthers, der Christenstand als BÜßerstand, unsere ganze Lebenszeit als gesegnete Bußzeit, so wäre, nach Hermas, ein Absacken der christlichen Moral, rettungslose Verlorenheit des Rufes Christi bei den meisten Menschen die Folge. – Auf der gleichen Linie wird Tertullian erwägen, die Möglichkeit einer zweiten Buße vor den Neugetauften geheim zu halten (De poenit. 7).

Das Erschreckende, worauf das Evangelium vom Gekreuzigten und Auferstandenen Bezug nimmt, die Gefahr des Zerfalls der Realität, spielt in dieser Kirchlichkeit die Rolle des Exkommunizierten. Es ist präsent im Skandal der Kirchenspaltung. Es ist lokalisiert bei den Ketzern, – die sich sogar noch, in der Bahn Tertullians, der Absurdität ihres Wahnsinns rühmen mögen (vgl. *De carne Christi*, 5). Die allseits reklamierte Einheit der Kirchen, die auf dem einen Felsen Jesus Christus beruht, ist ein teuflisches Problem, das an die Desorientierung innerhalb des auserwählten Volkes des Alten Bundes gemahnt, in welcher das Evangelium von Christus als Lösungsansatz aufgekommen war, – sie ist also ein Problem, das an die Dimension, den Verständnishorizont für Jesus Christus überhaupt gemahnt. Derartige Probleme sind bei Hermas jedoch als – in Jesus Christus, aber auch das ist nicht so wichtig – gelöst und erledigt vorausgesetzt. Christus ist der Fels, auf dem der Bau der Kirche errichtet wird. Der Engel der Buße resozialisiert die Gestrauchelten durch seine Erziehung – unter anderem durch die Seelsorge des Hermas – zu gebildeten Vollbürgern des Gottesreiches (sim. VI, 3,6). Wann wurden die Fundamentalprobleme des menschlichen Lebens je für so erledigt gehalten wie hier; wo wurde mit solcher Naivität an einem Großversuch mitgearbeitet, die Schöpfung zu krönen und zu vollenden? Die Frage nach den Grundlagen, nach Christus, mußte wieder aufbrechen und brach wieder auf. Dieses Verständnis des Werkes Christi konnte auf die Dauer nicht befriedigen. Der im Bau befindliche Thurm, in dessen Bild hier immer wieder die Kirche dargestellt wird, erinnert fatal an den Turm zu Babel, diese Kirche an ein Zuchthaus, an Luthers Formulierung von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche. Die Gewalt der fundamentalen Probleme, um die es im Christentum geht, wird mit einem gewaltigen, kollektiv organisierten moralischen Zwangsapparat unter Kontrolle gehalten, dessen Gewalt von der Kraft der aufgerührten und wieder unterdrückten Probleme, Hoffnungen und Ängste gespeist ist. Umgekehrt wirft die armselige Landschaft dieses kirchlichen Kosmos den Einzelnen ständig zurück auf die elementarsten Hoffnungen und Ängste und verstärkt diese dadurch. Das Ganze ist ein Apparat weniger zur Lösung als zur Konservierung archaischer Probleme.

B. Kultur als Heilsgabe

1. Klemens, der um 200 n.Chr. tätige Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, tritt als erster christlicher Autor mit der christlichen Botschaft bewußt in die Welt der großen Literatur ein. Er schreibt für Christen über das Wesen des Christentums wie ein Autor der spätantiken hohen Profanliteratur. Vorauf ging eine eigenartige, heute würde man sagen: "graue", christliche Urliteratur, von der der wichtigste Teil im Neuen Testament kanonisiert

ist; es folgten apologetische Selbstdarstellungen gegenüber den Heiden sowie polemische gegenüber Ketzern, – Schriften also, die die Grenzen der Kirche überschreiten sollten und deshalb den christlichen Glauben notgedrungen in die allgemeingültigen literarischen Formen zu bringen begannen.

Klemens kann seine Transformation der christlichen Verkündigung riskieren gestützt auf den Kanon heiliger Schriften der Kirche, aus dem er, wo immer möglich, wörtlich zitiert. Im übrigen läßt er im Hauptstück seiner Darlegungen, den *Stromateis*, eine an Platos exoterischen Schriften geschulte Vorsicht walten.

Klemens hat sich mit einer Ablehnung griechischer Philosophie in der Gemeinde auseinandersetzen, die sich als Angst vor den Verführungskünsten des Teufels artikulierte, die aber für ihn ebenso eine aufgeblasene Glaubensschwäche war wie die markionitische Ablehnung des Alten Testaments im Namen des Evangeliums. Im Alten Testament sowohl wie in der griechischen Philosophie geht es um eine Artikulation der Bestimmung des Menschen in der Schöpfung; durch diese Artikulationen hat der Offenbarer selbst der Menschheit eine Vorerziehung für die Offenbarung in Christus angedeihen lassen. So wahr selbst ein Christ wie der Apostel Paulus das Heil nicht ergriffen, fest in der Hand oder gar in der Tasche hat, bleibt für jeden Christen das Alte Testament und die griechische Philosophie von erzieherischem, bildendem, kultivierendem Wert, ohne daß er deshalb in Heidentum oder Judentum zurückfallen müßte. Dem mosaischen Gesetz war bereits durch Paulus (allerdings in einem spezifisch Paulinischen, Klemens fernliegenden Sinne) im Galaterbrief (3₂₄) propädeutischer Wert zugesprochen worden. Die Wertschätzung der griechischen philosophischen Tradition auf gleicher Ebene wie des Alten Testaments dagegen war neu. Die alten apologetischen Argumentationen einer Nachäffung der biblischen, wahren Religion durch die Dämonen im Heidentum oder der Abhängigkeit Platos von Moses, waren für Klemens im Grunde überflüssig. Für ihn strömten zwei Flüsse der Wahrheit im Christentum zusammen.

Einige Jahrzehnte vor Klemens hatte Kelsos das Christentum einer ausführlichen philosophischen Kritik unterzogen. Das um sich greifende Christentum war immer unabweisbarer zu einem rechtspolitischen Problem geworden. Der Philosoph erstellte sozusagen ein unbestelltes Gutachten über die kulturelle, soziale und staatsbürgerliche Qualität des Christentums zuhanden der Legislative. Hier wurden zum ersten Mal die von den angeklagten Christen in ihren Verteidigungsschriften für ihre Religion geltend gemachten Ansprüche einer – wie auch immer mißlungenen – ausführlichen Antwort

gewürdigt. Es war nun Zeit, die Diskussion aus der Hitze der gegenseitigen Anklagen im Vorfeld der Kriminaljustiz heraus- und, im Zeichen der von beiden Seiten so hoch gepriesenen Besonnenheit, weiterzuführen. Klemens hatte das Zeug dazu, den Anfang zu machen.

2. Die Einstellung des Klemens zum hellenistischen Heidentum ist kritische Würdigung. Da diese Kultur keineswegs eine widerspruchslose Einheit bildet, kann er sich für seine Kritik weitgehend auf Elemente dieser Kultur selbst berufen. Z.B. gehören die despektierliche Einstellung von Stoikern wie Musonius oder Seneca zur bildenden Kunst, die Vorbehalte Platos gegenüber der Poesie, des Aristoteles gegenüber der phrygischen Musik, des Xenophanes gegen Homer, selbst zu dieser Kultur. Nach heute herrschendem Urteil wird man wohl die Verbreitung der jüngeren Stoa, den Ausbau des Kaiserreichs und den Aufbau der Kirche als die bahnbrechenden Kulturleistungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte beurteilen. Stoa und frühes Christentum sind sich in der Verurteilung des größten Teils des Kulturbetriebes als im Grunde unkultivierten Protzes und Schundes einig. (Unsere heutige Beurteilung der kulturellen Produktionen jener Zeit stimmt mit diesem Urteil weitgehend überein.) Die wahre Kultur dieser Zeit war asketisch. Die charakteristischen Leistungen lagen nicht auf künstlerischem, sondern auf ethischem und sozialen Gebiet. In diesem normativen Sinne von Kultur ist es gemeint, wenn wir unser Kapitel über Klemens überschreiben: Kultur als Heilsgabe. Kunst ist nicht prinzipiell ausgeschlossen; der Schreibstil des Klemens ist ausgesprochen kunstvoll. Maßstab der Kultur jedoch ist Menschlichkeit von der Art der bahnbrechenden interkulturellen Integrationsarbeit, wie sie Klemens selbst leistet: Erkenntnis, die sich in der Liebe vollendet.

3. Die Liebe ist nach Klemens kein Begehren, sondern eine freundliche Vertrautheit, die den wahren Gnostiker in die "Glaubenseinheit" (Eph. 4₁₃) hineinbringt (Strom. VI, IX, 73,3). Wer in der Liebe ist, begehrt nicht mehr, weil er das Begehrenswerte als Möglichkeit bereits hat (ebd. VI, IV). Er hat auf diese Weise teil an der göttlichen, unzerstörbaren, unumstößlichen, ewig unerschütterlichen allein des vollen Vertrauens würdigen, freundlichen Vertrautheit mit sich selbst und allen Dingen; Affekte, wie sie in niederen Stufen des Erziehungsprozesses nötig und nützlich sein mögen, wie Eifer im Nacheifern der Vorbilder, sind nicht nötig (ebd. VI, V). Er braucht keinen Wagemut mehr, da er vor nichts mehr Angst haben muß; überzeugt, daß alles weise gefügt ist, kennt er keine Trauer mehr und muß nichts mehr begehren; seine Liebe zu Gott befreit ihn von allem Haß gegen irgend etwas Geschaffenes, so daß er keinen Zorn haben kann; ja nicht einmal Freundschaft im üblichen

Sinne empfindet er; statt dessen liebt er den Schöpfer um der Geschöpfe willen (ebd. 71,4f). In der Liebe hat er bereits Gemeinschaft mit dem Geliebten (ebd. 72,1). Wahre Gnostiker waren nach Klemens die Apostel nach der Auferstehung des Herrn kraft ihrer asketischen Haltung (ebd. 71,3). Sie hatten damit teil an der göttlichen Leidenschaftslosigkeit. Der Heiland selbst jedoch verkörperte diese kraft seiner göttlichen Persönlichkeit. Er litt keinen Hunger und keinen Durst und dergleichen. Er aß nur, damit man sehe, daß er ein wirklicher Mensch ist (ebd. 71,2).

Es ist deutlich, daß hier biblische und philosophische Tradition, wie Kette und Schuß, zu einem Teppich verwoben sind, angesichts dessen das Urteil schwankt, welche der beiden Komponenten dominiert. Das stoische „Apathie“-Ideal wird im christlichen, strikten Sinne zum Gottesprädikat. Hier wiederum wird es mit dem christlichen Liebesideal amalgamiert; der wahre Gnostiker des Klemens zeichnet sich gegenüber dem Stoiker unverkennbar durch eine Herzlichkeit und Wärme aus, die der christlichen Tradition entstammt.

4. Die Seelsorge des Klemens unterdrückt und bekämpft weniger als sie erhebt – durch Wellen, sozusagen, auf einem Ozean von Traditionen der Humanität. Die Zahl der verschiedenen Autoren und Zitate aus Heidentum, Judentum und Christentum, die hier verarbeitet werden, ist – auch wenn man Benutzung von Florilegien annimmt – stupend. Ihre Betrachtung und Analyse geschieht im Geiste einer sehr nüchternen Erbaulichkeit. Das Studium dieser Schriften ist ein Praktikum der Erhebung, der Sublimierung der Interessen im Umgang mit wertvollem Kulturgut. Die Atmosphäre ist die eines zugleich ernsthaften und heiteren Spielens.

In der Schriftauslegung spielt die Allegorese eine große Rolle. Auch sie ist zwar von Heidentum (insbesondere Stoa) und Judentum (insbesondere Philo) übernommen; während sie dort jedoch primär eine Notlösung des Problems überzeugender Auslegung normativer Texte darstellte, steht sie im Christentum im Zeichen des Paulinischen Satzes: Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig. Hier ist Allegorese geistliches Vergnügen, Leben in Gott; die Notallegorese wird Lustallegorese.

Basis für die Betätigung von Lust und Liebe auf diesem Felde ist die Betätigung des kämpferischen Potentials im Menschen in der Disziplin einer, ständigen Energieaufwand erfordernden Askese. – Die von Paulus thematisierte Ruhmsucht wird hinaufgehoben und verwandelt in die Teilhabe an der allumfassenden Liebe.

5. Auch im Geistigen findet der Kampfesmut ein reiches Betätigungsfeld: Nicht nur gehört zur Konstruktion neuer Auslegungsmöglichkeiten, wie Klemens sie vorführt, Kühnheit und Wagemut. Viel massiver hören wir Klemens im Kampf gegenüber den Häresien. Gerade als Bundesgenossen gegen diese braucht Klemens die griechisch-philosophische Tradition. Diese sichert der Natur und dem göttlichen Handwerker, der sie gemacht hat, ihre Würde - wie das Alte Testament der Schöpfung und dem Schöpfer. Sie versteht die Natur als vernünftige Ordnung; der Natur in diesem Sinne zu folgen, ist Gottesdienst. Askese ist nicht mehr und nicht weniger als "Übung" dieses Dienstes. Den Nachwirkungen des Aufruhrs im jüdischen Gottesverständnis infolge der Kreuzigung Christi, die in den von Klemens bekämpften Ketzereien weiterbrodeln, wird bei ihm durch den stoisch-philosophischen Einfluß ein Dämpfer aufgesetzt. Katholizität im Unterschied zu Ketzerei heißt hier: dankbare Anerkennung der weltlichen Vernunft. Die Ketzerbestreitung des Klemens dient gleichzeitig der Selbstdarstellung der wahren Kirche in einer Öffentlichkeit, für welche – wie z.B. für Kelsos – alles, was sich christlich nannte, ein abenteuerliches Gebräu aus Halbbildung und Aberglauben war. (Anerkennung der weltlichen Vernunft kann nicht kritiklose Anerkennung bedeuten; schon deshalb nicht, weil weltliche Vernunft, wo immer sie sich konkreten menschlichen Fragen zuwendet, sich als besonnene, kritische Diskussion realisiert.) So ist es im Sinne des Klemens sachgemäß, wenn die innerchristliche Diskussion im selben Werk geschieht wie die Definition des einen, wahren, christlichen, katholischen Glaubens gegenüber dem Heidentum.

6. Den heutigen Leser erstaunt es, daß Klemens sich den christlichen Doketen und Gnostikern gegenüber mit dem heidnischen Philosophen auf derselben Seite findet, – er, bei dem selbst doch die Anerkennung der menschlichen Natur Jesu, nach unseren Begriffen, sich auf ein Minimum beschränkt. Man muß sich aber die kulturgeschichtliche Situation vor Augen führen. Es waren gerade die Philosophen, die die Natur entleiblicht hatten, zur Abrundung ihres Kosmos immer mehr "Jenseitiges" konstruierten. Es war offenbar eine Zeit, in welcher das weltliche Getriebe den Einzelnen eher verwirrte, als ihm Wahrheit zu erschließen. Man suchte das Bleibende, worauf man seine Identität gründen konnte, im Geistigen. Dies verbindet heidnische Philosophen, christliche Gnostiker und katholische Christen von der Art des Klemens. Wenn Klemens nun, mit der katholischen Kirche, die Fleischwerdung des Gottessohnes als unverzichtbares Evangelium empfindet, so liegt das daran, daß für ihn Jesus Christus den Weg zurück zur Leiblichkeit gebahnt hat.

Im Zeichen seines Lebens, Sterbens und Auferstehens ist leibliches Leben in der Wahrheit möglich; im Lichte Christi wird die Schöpfung wieder sichtbar als Geschenk, das den Menschen mit Dankbarkeit erfüllt. Nicht die Leiblichkeit ist minderwertig, sondern der sündige Gebrauch, den man davon gemacht hatte. Als zum Vergehen bestimmte Wohnstatt des Geistes, Ort geistlichen Lebens im Gehorsam Christi, ist unser Fleisch Ort der Dankbarkeit und des Gotteslobes (Strom. IV, VII, 45,3 f).

Es ist freilich charakteristisch, daß der Gesichtspunkt der Dankbarkeit gegen den Schöpfer in der Ketzerpolemik nur in bezug auf Markion (wo der Haß gegen die leibliche Realität besonders kraß ist) und auch hier nur an zwei extremen Punkten zum Ausdruck gebracht wird: dem Martyrium und der Kinderzeugung. Sehr am Rande, kann einmal Dankbarkeit für die Blumen, die Gott geschaffen hat, verlangt werden, typischerweise jedoch wegen ihrer pharmazeutischen Nützlichkeit (Paed. 11, VIII, 72,4). Etwa Kränze daraus zu winden, gehört in den Zusammenhang von Siegerehrungen und Götterfesten; die Verführung, das Geschöpf über den Schöpfer zu lieben, ist groß. Die Dankbarkeit für leibliche Gaben steht bei Klemens strikt unter dem Vorzeichen des Kreuzes Christi.

Leiblichkeit und Zeitlichkeit sind gute Gaben im Zusammenhang des "jetzt" offenbarten Christusmysteriums (Strom. V, X, 60–62). Allen Klagen der griechischen Antike über dieses leibliche Leben, in das man hineingeboren worden ist, allen Schrecken der Foltern, die heidnische und christliche Bekenner aus Treue zu ihren Überzeugungen zu erdulden hatten, gegenüber, weist Klemens deshalb immer nur auf das Kreuz Christi hin als alleinige Pforte zum wahren Leben. Es klingt vermessen, aber Klemens ist nicht anders zu verstehen: Die Leiblichkeit ist in erster Linie deshalb Gegenstand der Dankbarkeit gegen den Schöpfer, weil sie der Ort des Kreuzes Christi ist. Seid dankbar für euren Leib, in welchem ihr Souveränität und Unerschütterlichkeit ernten könnt, nach dem Vorbild der antiken Gerechten! (Strom. IV, VII, 55,4, vgl. ebd. VIII, 66,4).

Wir sehen hier die vitale Dynamik des Apathiebegriffs. All diese Gedanken des Klemens fielen in sich zusammen, wenn nicht vorausgesetzt wäre: Die Herrlichkeit der Apathie versteht sich erst aus der Spannung gegenüber dem leiblichen Leiden. Die Dankbarkeit für die leibliche Existenz ist Dankbarkeit für die Möglichkeit des Aufbaus jenes Spannungsfeldes, in welchem wir Menschenwürde entwickeln können, – eine Aktivität, deren Lust die einzige ist, für die wir dem Schöpfer danken sollen, der sie uns schenkt, Inbegriff aller gottwohlgefälligen Lust! Ein von Christologie, Soteriologie und Ethik abgekoppelter Glaube an die Güte der Schöpfung ist Klemens nicht möglich. Seine

Möglichkeit, sich mit seiner Leiblichkeit zu identifizieren, ist an den Vorgang Christi, des fleischgewordenen, gekreuzigten Weisheitswortes gebunden. Es ist jedoch auch, anders herum gesagt, ernst gemeint, daß unter diesem Vorzeichen die Leiblichkeit in ihrer vollen Breite als Schöpfung Gottes dankbar akzeptiert werden kann. Gegen Markion wird argumentiert: Enthaltbarkeit gegenüber Schlechtem kann nicht Enthaltbarkeit heißen (Strom. III, IV, 25,1)! (Diesem durch ein geistliches *punctum mathematicum* vermittelten Bezug zur leiblichen Realität entspricht exakt die Allegorese als geistliche Auslegungsmethode.)

Der wahre Gnostiker lebt in der Liebe Gottes zur Schöpfung, des mitfühlenden Gottes (Paed. III, 1,2,3), der sein Schöpferwerk (Strom. IV, VIII, 66,4) vollendet, indem er selbst unser Fleisch annimmt und es mit Unsterblichkeit umkleidet (Paed. III, I, 22,3), – und damit übrigens die alte philosophische Behauptung von der Wesensgleichheit des wahren Gottes mit dem wahren Menschen zur Erfüllung bringt (ebd. 2,1). Die "Apathie" des mitleidenden Gottes bedeutet, daß die göttliche Liebe nicht gefährdet ist. Entsprechend wahrt der wahre Gnostiker seine Seele unbeschädigt, trotz seines Mitleidens mit dem Körper, trotz seines Erbarmens mit den Menschen in der Verirrung (Strom. VII, XI, 62). Kraft seines Glaubens an den fleischgewordenen Gott verwirklicht sich in ihm das neupythagoreische Ideal des göttlichen Mannes.

7. Eigentümlich ist, wie die Einheit des Leibes verstanden wird, in welchem der Friede Christi herrscht, zu welchem wir (nach Kol. 3₁₅) berufen sind. Wir kommen damit zur Klementinischen Ekklesiologie, in welcher die verschiedensten Fäden in überraschender und doch natürlicher Weise, kompliziert und doch wohlgeordnet, zusammenlaufen. Im Zentrum steht Christus, der Herr, der die fleischliche Knechtsgestalt angenommen hat und damit das Fleisch von der Knechtschaft erlöst hat (Paed. III, 1,2). Wie Christus, sollen auch wir, laut Kolosserbrief, einander gnädig sein, – wofür die leidende, schwache, verführbare, fleischliche Existenz der Bewährungsort ist. Wie für Christus die Annahme des Fleisches die volle Entfaltung seiner Gottheit war, welcher Lob und Dank der Christenheit gilt, so ist auch für uns die gemeinsame Existenz im Fleische, als Ort der Entfaltung der geistlichen Kraft, Grund zur Dankbarkeit.

Die Kirche ist in diesem Sinne eine Mehrzahl einzelner, die unsere Leiblichkeit in der Nachfolge Christi akzeptieren. Und als diese Mehrzahl ist sie dem einzelnen Hilfe in der Christusbefolgung. Man lese hierzu den überraschenden Schlußabschnitt des fünften Kapitels aus dem I. Buch des Pädagogen (21–23): Gott hat durch das Jesajabuch versprochen: „Ich

will euch trösten wie einen seine Mutter tröstet.“ Die Mutter ist die Kirche. Wir selbst werden im Neuen Testament immer wieder als Kinder angesprochen, denn Väter und Mütter haben Tier- und Menschenkinder besonders gern.

Weitere Aspekte ergeben sich (ebd.) aus der allegorischen Lektüre der dubiosen Geschichte von Isaak, Rebekka und Abimelech (Gen. 26) nach Anregungen Philos, des jüdisch-philosophischen Allegorikers aus dem Alexandrien des 1. Jahrhunderts n. Chr. (De plantis 169 f). Der Name Isaak bedeutet Gelächter, Isaak scherzt mit seiner Frau und, nach Gen. 2₁₈: Gehilfin, Rebekka. Der Name Rebekka bedeutet Geduld, Abimelech, der König, steht für Weisheit. Isaak selbst steht – durch die Etymologie nahegelegt – für das Kind, als welches der Christ angesprochen ist. Geduld ist ein wesentlicher Aspekt der christlichen Vollkommenheit und Tugend. Der allegorische Sinn des alten Schwanks ist demnach: Die Weisheit erkennt die Tugend als für den Christen Grund zu Freude, Jubel und Gotteslob. Damit ist der individuelle Aspekt des christlichen Lebens beleuchtet. Es folgt eine zweite Allegorese desselben Textes, nach welcher Rebekka die Kirche bedeutet, die jungfräuliche Gehilfin des Christen zu seiner Rettung. Mit ihr freut sich der Christ über seine Befreiung aus dem Bann des Todes nach dem Bild des Isaak, der (Gen. 22) dem Tod entronnen ist. Die Kirche sind wir, die Glieder Christi. Die uns widerfahrende Hilfe ist die Gemeinschaft der geduldigen Dulder und dankbaren Zeugen. Es überrascht, daß die bräutliche Gehilfin hier nicht Christus, sondern uns, den Kindern zugeordnet ist: Christus tritt in dieser Allegorese ins Bild als der König, dessen Haupt im Fenster über Rebekka erscheint. Worin erscheint Christus? Hier wird sogar die allegorische Bedeutung des Fensters wichtig: Christus erscheint im Fleisch! So erscheint er als das Haupt der Kirche, entsprechend Epheser- und Kolosserbrief. – Eine dritte Allegorese Isaaks folgt. Hier ist nun Isaak Vorabbildung Christi. Hier wird ausdrücklich auf Gen. 22, den Opfergang Isaaks, Bezug genommen; von Rebekka aber oder der Kirche ist hier nicht mehr die Rede.

Die logische Struktur solcher Texte erinnert an die Struktur des Traums. Das Bildmaterial verhält sich zur Artikulation des Inhalts wie eine lebendige Sprache zu anderen: hinüber und herüber hat jedes Wort lexikalisch mehrere Bedeutungen. Eindeutigkeit ergibt sich erst durch den Textzusammenhang.

Es ist gerade bei der Vielfalt der Auslegungen auffällig, daß die nächstliegende Verbindung, nämlich die zwischen Christus und der Kirche einerseits und der Liebesbeziehung zwischen Isaak und Rebekka andererseits nicht gezogen wird. Liebesfreude herrscht zwischen dem einzelnen Christen und seiner Tugend, zwischen ihm als Glied am

Leibe Christi und den anderen wahren Christen, deren körperliche Realität ihm zum Heile hilft. Dem theologischen Duktus des Klemens entspricht es jedoch, daß es keine selbstgenügsame himmlische Syzygie, keine Paargemeinschaft zwischen Christus und der Kirche gibt. Die Einheit in Vollkommenheit ist und bleibt, auch als himmlische, eine irdische, leibliche Einheit.

Solche Anerkennung der Kirche als Gehilfin zu unserem Heil schließt die Möglichkeit nicht aus, daß die faktisch versammelte Gemeinde oder die Kirche als Institution größtenteils eine Anfechtung ist. Die Erlösung durch Christus überhebt uns nicht der täglichen leiblichen Bewährung, sondern führt uns gerade in sie hinein. Das bedingt die Bescheidenheit, die den katholischen Christen gegenüber den Ketzern auszeichnet; und es bedingt, daß jüdische und heidnische Texte – bei aller Freiheit des Urteils darüber, was hier nun gut oder schlecht sei – in überraschendem Umfang, bis sozusagen in die Intimsphäre des christlichen Denkens hinein, unter bescheidener, rüchhaltloser Anerkennung dankbar zitiert werden können. Im Zeichen Christi ist Kultur eine Heilsgabe, in welcher sich der göttliche Erzieher des Menschengeschlechts ausspricht und zu seiner Nachfolge im Fleische einlädt.

8. Der Weg der Vervollkommnung zur göttlichen Apathie führt über die Metriopathie (Strom. VI, XIII, 105,1), hier eine Mäßigung der Affekte, die durch Furcht vor Strafe erreicht wird (Strom. 11, VIII, 39,4). Die Glaubenserkenntnis veranlaßt zur Übung, die Übung bringt den Menschen in eine neue Verfassung und aus dieser erwächst die Apathie, nicht mehr nur Metriopathie. Die Apathie, diese göttliche Sicherheit, ist die Frucht vollständiger Ausrottung der Begierde (Strom. VI, IX, 74,1). Mit solchen Formulierungen ist der Bruch mit seiner eigenen Leiblichkeit markiert, den Klemens aus der Kultur seiner Zeit mitbekommen hatte. Auf seinem Hintergrund wird deutlich, inwiefern Christus für ihn der einzige Weg zum wahren Leben war. Sosehr er dem stoischen Ideal und seiner Problematik verhaftet blieb – und das ist, was uns in die Augen springt –, ist deutlich, daß die Pointe seiner eigenen, christlichen Verkündigung die Integration der Leiblichkeit nach dem Vorgange des Gottessohnes ist, der aus Liebe unser Fleisch angenommen hat, des Erziehers, dessen Treue und Liebe in der Bibel der Kirche ein für allemal artikuliert ist.

9. Blicken wir zurück auf das Problem der schriftlichen Mitteilbarkeit dessen, was Klemens die Hauptsache ist, so sehen wir jetzt klarer, daß in der Tat dieses bereits aus dem Platonismus und Pythagoreismus bekannte Problem bei ihm aus noch tieferen Gründen heraus neu aufbrechen mußte. Die dem wahren Gnostiker zugewiesene Position ist der Punkt des labilen Gleichgewichts zwischen Schöpfung und Erlösung. Dieses Spannungsfeld

wiederum ist umfaßt von der Fleischwerdung des Gottessohnes. Allein sein Wirken hält uns in jenem Gleichgewicht. Vollendet sich aber sein Wirken in der Leiblichkeit, so muß leiblicher Umgang miteinander auch die Normalbedingung sein, unter welcher christliche Lehre seelsorgerlich gelingen kann. Worauf es ankommt, ist ein Lebensstil, eine Lebensweise, eine Weise, leiblich zu sein, deren schriftlich fixierte Umriss als solche dazu verführen können, die Hauptsache bereits wieder zu verfehlen und alles zu pervertieren. Zeitlichkeit und Leiblichkeit werden in gefährlicher Weise als verfügbar vorgestellt, wo sie in Nachschriften gesprochenen Wortes gepredigt werden. Es war trotzdem konsequent, daß Klemens im Vertrauen auf die Wahrheit Christi diese Gefährdung riskierte und sich dabei durch den besonderen Lehrstil der Stromateis in jenem labilen Gleichgewicht zwischen dem wesentlich Reproduzierbaren und dem wesentlich Einmaligen zu halten suchte, welches dem Wort seine menschliche Qualität verleiht. Die Lektüre der Stromateis hat die Zeitlichkeit leiblicher Schulgespräche mit ihren realen Unterbrechungen, Abbrüchen und Themenwechseln.

C. Am Rande des Irrsinns

1. Von Antonius, dem einflußreichen Anachoreten aus der Anfangszeit des christlichen Mönchtums in den Wüsten am Westrand des ägyptischen Kulturlandes um die Zeit der Konstantinischen Wende, wird (Apophtegmata patrum, Antonius 25) der Ausspruch überliefert: „Es kommt eine Zeit, wo ein allgemeiner Irrsinn herrscht; und wenn die Leute einen sehen, der nicht verrückt ist, werden sie sich ihm widersetzen und sagen: Du bist verrückt!, weil er aus dem Rahmen fällt.“ Die Eremiten sahen die Gesellschaft, aus der sie emigriert waren, drauf und dran, manifest verrückt zu werden. Umgekehrt war die Gesellschaft schnell bei der Hand, die Eremiten verrückt zu nennen (ebd. Ammonas 9). Ja, es konnte sogar von den Brüdern ein bedeutender Mönch wegen seiner seltsamen Rückzugstendenz für besessen gehalten werden (Sisoës 37). Das Problem des Irrsinns war präsent, die Dämonen waren aktiv, in den Mönchszellen in der Wüste und in der Gesellschaft des Kulturlandes. Binnen weniger Jahrzehnte strömten Ungezählte hinaus zu den Gottesmännern in der Einöde, um sich geistlichen Rat zu holen, und Tausende blieben draußen, siedelten sich in der Nähe ihres erwählten Meisters an und eiferten seinem Vorbild, gemäß seiner Weisung, nach. Unübersehbare Mönchskolonien entstanden. Die großen Meister wichen des öfteren aus, weiter hinaus in die Einsamkeit. Diese Massenbewegung ist nicht aus kirchengeschichtlichen Determinanten allein zu verstehen. Sie beruht auf wirtschafts-, sozial- und kulturgeschichtlichen Bewegungen in der Osthälfte des Römischen

Reiches jener Zeit. Deshalb breitete sich die Bewegung mit gewissen Modifikationen schnell von Ägypten nach Palästina und, autochthon, in Kleinasien aus. Wir beschränken uns in diesem Kapitel jedoch auf die älteste, die ägyptische Einsiedlerkultur.

Wir hatten öfter Anlaß gehabt, von den Erschütterungen der sozialen Normenwelt und der daraus sich ergebenden Verunsicherung des Einzelnen in den spätantiken Weltreichen zu sprechen. Diese kulturgeschichtliche Situation stellte den Hintergrund für das Aufkommen des Christentums dar. Zunächst eng verwachsen mit der Gnosis, gestaltete sich die Kirche dann, im Abwehrkampf gegen diese, immer direkter als ein Volk; als eine Polis, als die neue Heimat der in ihrer natürlichen Heimat sich heimatlos Fühlenden, nach dem Ende des abgefallenen Israel das wahre, neue Volk Israel; ein Volk, das auf seine Moral stolz war, ein eigenes Recht entwickelt hatte und weiterentwickelte. Das Christentum hatte sich so gut in der Realität eingerichtet, daß es qualifiziert war, Staatsreligion zu werden. Bei alledem aber brach innerhalb der Kirche die Frage neu auf, deren Aufbrechen in der Gesellschaft die Kirche ihre Entstehung verdankte: die Konstitution von Realität überhaupt – und infolgedessen die Frage nach Sinn und Inhalt des christlichen Einzigkeitsanspruches.

Die Menschen, die hinaus in die Wüste pilgerten, um einen jener „Greise“ zu fragen: "Was soll ich tun, wenn ich mich nicht selbst verloren geben will?" sind, in ihrer Sorge um sich selbst, nicht durch ihre Zugehörigkeit zum Volke Gottes, durch ihren normalen Wandel in demselben, beruhigt. Der Glaube der Väter, daß Christus die Gemeinde der Sünder ein für allemal geheiligt habe; Kirche als beglückende Gemeinschaft der glücklich Geretteten, – Derartiges ist, gerade von sensiblen Gewissen, jetzt kaum noch nachzuvollziehen. Gewiß, das Problem des Unkrauts unter dem Weizen, das Problem der falschen Brüder, ist alt. Neu aber ist die Irrelevanz der Kirche für Massen solcher, die Angst haben, in Sünde zu bleiben. Von der Kirche relevant geblieben ist ihnen die gottesdienstliche Feier des Opfers des Leibes und Blutes Christi für uns. Kirche als differenziert organisch gegliederter Sozialkörper aber wird ersetzt durch die Beziehung zum Meister einerseits und das eigentümliche Milieu der Anachoretenkolonie andererseits.

Wie die erste christliche Antwort auf die Grundfrage der Zeit aus einer überwältigten alten Kultur am Rande des Weltreichs stammte, so auch diese zweite Antwort: Der Weltmann sieht diese Mönche als Bauertölpel aus der koptischen Provinz (Arsenius 5, 6). Die Eremitenkultur ist koptisch, mit einer starken internationalen Beimischung. Die Namen sind ägyptisch, hebräisch, griechisch, lateinisch, aber z.B. Poimen ist, trotz seines griechischen Namens, des Griechischen kaum mächtig (183). Kameltreiber und Hirten, auch ehemalige

Räuber (Moses) gibt die Überlieferung zu erkennen, andererseits ist Arsenios, als persönlicher Vertrauensmann des Kaisers Theodosius, einer der Großen bei Hofe gewesen.

Unsere Hauptquelle, die Apophthegmata patrum haben eine lange, mündliche und schriftliche Überlieferungsgeschichte hinter sich, die erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts zum Abschluß gekommen ist. Gleichwohl sind immer noch Unterschiede und sogar Widersprüche zwischen den einzelnen Vätern darin zu erkennen. Der beherrschende Eindruck jedoch ist der einer starken, einfachen, neuen Grundgestalt des Christentums, die hier in die Geschichte eintritt. Gelegentlich ist deutlich der ungeschickte Pinselstrich eines ängstlich pietätvollen Tradenten zu bemerken, der die allgemeine Tendenz erkennen läßt, die gesamte Überlieferung zu uniformieren und stereotypieren.

2. Die Standardfrage, mit der man zu den geistlichen Vätern kam, war: "Was soll ich tun?" Die Standardantworten waren paradox. Praktisch stellen sie gerade das Tun in Frage. In erster Linie wird geraten, sich in die Zelle zurückzuziehen, – nicht um dort dies oder das zu tun, sondern um dort zu sein.

Die Zelle dient dazu, die ruhelosen eigenen Gedanken unter Kontrolle zu bringen. Das Leben in der Zelle entspricht, nach heutigen Begriffen, einer Einzelhaft unter verschärften Bedingungen. Der Unterschied besteht darin, daß man selbst auch Richter und Vollzugsbeamter ist. Die hier immer wieder auftauchende Vokabel *phylake* bedeutet sowohl Kontrolle wie Gefängnis (Agathon 8). Die Sicht seiner selbst als inhaftierten Verbrechers findet sich explizit (Ammonas 1). Die Nahrung ist minimal, ebenso der Schlaf. Seit Antonius gibt es als Hafterleichterung mechanische einfache Arbeit. Das Gebet gehört zu den gewöhnlichen Verrichtungen in der Zelle. Vereinzelt wird jedoch ausdrücklich zum Rückzug in die Zelle ohne Gebet geraten (Paphnutios 5). Die Bitte um eine geistliche Weisung kann abgeschlagen werden mit der geistlichen Weisung: "Geh, setz dich in deine Zelle und deine Zelle wird dich alles lehren" (Mose 6). Was lehrt die Zelle? Alle sinnvolle äußere, körperliche Aktivität ist blockiert. (Die Handarbeit soll geistesabwesend getan werden können.) Die einzige Aktivität, die bleibt, ist Phantasietätigkeit.

An erster Stelle sind hier nun die Dämonen zu nennen, die häufig erscheinen und sich um und an den Heiligen zu schaffen machen; jedoch auch dann und wann einmal Engel. Was es mit den Dämonen auf sich hat, hat Poimen erkannt (67): Abraham, der Schüler des Abbas Agathon, fragte Poimen: "Warum führen die Dämonen Krieg wider mich?" Und Abbas Poimen antwortete ihm: "Die Dämonen führen Krieg wider dich? Solange wir unseren

eigenen Willensregungen folgen, fechten uns keine Dämonen an. Dämonen sind nämlich aus unseren Willensregungen entstanden; und diese sind es, die uns plagen, damit wir sie befriedigen. Willst du wissen, wen die Dämonen anfechten? Moses und seinesgleichen!"

Der eigene Wille ist der Anfang aller Sünde, denn er ist Verselbständigung gegenüber Gott. Erstaunlich unproblematisch, wird als Lösung dieses Problems bedingungsloser Gehorsam gegenüber einem geistlichen Vater empfunden. Der gelegentlich groteske Extremismus dieses Gehorsams (man denke an Bravourleistungen wie Sisoës 10, wo einer sich auf Geheiß des Greises anschickt, seinen Sohn im Nil zu ertränken) ist nur aus der besonderen psychischen Notsituation heraus zu verstehen. All diese äußerlichen Sensationen jedoch sind lediglich Begleiterscheinungen zur zentralen Bemühung, die einer Rückkehr in den Moment der eigenen Schöpfung, der Entstehung des eigenen Selbst, durch Verurteilung aller eigenen Aktivität, ja aller Eigenständigkeit, gilt. Nichts von dem, wie man sich entwickelt hat, nichts von dem, was man getan hat, entspricht den Erwartungen des Ursprungs. Durch alles Tun und Sein, das den Ursprung überwachsen hat, hindurch muß man sich quälen, zurück zum göttlich hoffnungsvollen Anfang, und von dorthin ein neues Leben anfangen.

3. Wie ein Leben, das dem Anfang aus Gott entspricht, aussieht, das tritt einem entgegen im Vorbild des heiligen Greises, dem man nacheifert. Dieser wiederum ist ein Abbild der Herrlichkeit des himmlischen Herrn. Das Zentrum des Geheimnisses ist nun, daß dieser sich darin offenbart hat, daß er sich für uns geopfert hat. Opfer ist auch die Bezeichnung für die gottesdienstliche Eucharistiefeyer, an welcher regelmäßig wöchentlich teilzunehmen man gehalten ist. Poimen sagt (30): „Es steht geschrieben: Wie die Hinde sich nach frischen Wasserquellen sehnt, so sehnt sich meine Seele, Gott, zu dir! Die Hinde fressen in der Wüste viele Kriechtiere; das Gift davon brennt sie, deshalb streben sie zum Wasser und kühlen sich durch Trinken von dem Schlangengift. Ebenso brennt es die Mönche, die in der Wüste sitzen, vom Gift der bösen Geister, und sie sehnen sich nach dem Sabbat und dem Sonntag, um zu den frischen Wasserquellen zu kommen, nämlich zum Leib und Blut des Herrn, um von der Bitterkeit des Bösen gereinigt zu werden.“ Gott ist in sich selbst, unabhängig vom Empfänger, unseren Bedürfnissen immer schon voraus, uns antizipierend, sich selbst gebende, sich opfernde, unbegrenzte, unendliche Autonomie. Er hat sich in unseren Leib und in unserem Leib gegeben, er ist auferstanden und hat einen geistlichen Leib. In ihm hat unser Leib göttliche Ruhe. An ihm bekommt der Mönch teil im eucharistischen Gottesdienst. Sie strahlt aber auch hinaus in die Atmosphäre der

Eremitensiedlung im ganzen, die den Einzelnen trägt. Gelegentlich wird uns, verallgemeinernd, mitgeteilt, es sei das besondere Anliegen der Mönche in der sketischen Wüste gewesen, den Angefochtenen Mut zu machen und es sich etwas kosten zu lassen, einander für das Gute zu gewinnen (Johannes Kolobos 18). Wie dies konkret aussieht, dafür sind uns zwei Beispiele von Poimen überliefert. Ein Bruder kam zu Abbas Poimen und sagte zu ihm: "Ich bestelle meinen Acker und gebe davon Almosen:' Der Greis antwortete: "Du tust wohl daran:' Jener ging fröhlich davon und gab noch mehr Almosen. Abbas Anub aber (der ältere Bruder Poimens) hörte von seiner Antwort und sprach zu Abbas Poimen: "Fürchtest du nicht Gott, daß du so zu dem Bruder gesprochen hast?" Dieser schwieg und schickte nach zwei Tagen nach jenem Bruder und sagte, so, daß Abbas Anub es hören konnte, zu ihm: "Was sagtest du mir neulich? Ich war in Gedanken woanders:' Der Bruder sagte es ihm noch einmal, und Abbas Poimen antwortete ihm: "Ich hatte gedacht, du sprächest über deinen weltlichen Bruder. Wenn du aber selbst es warst, so muß du wissen, daß diese Arbeit für einen Mönch unmöglich ist:' Als der das hörte, wurde er traurig und antwortete: "Ich verstehe mich auf keine andere Arbeit als auf diese. Ich kann meinen Acker nicht unbestellt lassen:' Als er nun gegangen war, warf sich Anub Poimen zu Füßen und sagte: "Verzeih mir!" Und Poimen.antwortete: "Ich hatte es schon gewußt, daß Ackerbau keine Mönchsarbeit ist. Aber ich habe entsprechend seinem Verstand gesprochen, um ihm Mut zu machen zum Fortschritt in den Liebeswerken. So aber ist er betrübt davon gegangen, um doch wieder die gleiche Arbeit zu tun" (22). Unmittelbar anschließend wird berichtet: Abbas Poimen sagte: Wenn einer gesündigt hat und es abstreitet, rechte nicht mit ihm, sonst nimmst du ihm die Zuversicht. Wenn du ihm aber sagst: "Bleib guten Mutes Bruder, aber du muß auf dich acht haben!" dann erweckst du seine Seele zur Reue (23). Die Maxime der Ermutigung steht also über den Mönchsregeln und auch über der Frage nach den Tatsachen.

Die Ausscheidung der Tendenz zum Richten aus der Seelsorge ist nicht eine separat erlernbare Methode, sondern, immer wieder neu, eine geistliche Tat des Seelsorgers. Eindrücklich veranschaulicht ist dies in der Erzählung vom Abbas Lot (2), der einem in schwere Sünde gefallenen Bruder anbietet, an seiner Sünde mitzutragen, – was sich so gestaltet, daß sie beide zur Buße nur jeden zweiten Tag einmal etwas essen. Das Nicht-Richten wird zu einem rigiden ethischen Prinzip, es entspringt jedoch aus jener Grunderfahrung am Ursprung des Selbst: In jeder Verirrung eines anderen Menschen erkennt der Mönch seine eigene Situation wieder: im Nichts Stehen zwischen dem Ohne-Ansehender-Person-Geben und dem rücksichtslosen Nehmen, in der Wüste zwischen Gott und den

Teufeln, dem Reich, das mit sich selbst uneins ist, das in sich selbst nicht bestehen kann, dessen Wesen Begehren und Raub ist. Die Schwäche, Ausgeliefertheit, Angewiesenheit des eigenen Ich zwischen himmlischen und höllischen Mächten ist eine den Einsiedler immer wieder ereilende Erfahrung. Es ist eine vereinsamende Erfahrung, in welcher kaum ein Mensch einem anderen helfen kann. Wie das eigene, so wird, von wenigen Ausnahmen abgesehen, auch das Ich des Mitmenschen klein. Von Abbas Sisoës wurde erzählt, er habe einst in Betrachtung versunken gesessen und plötzlich laut gebrüllt: "Oh Elend!" Sein Schüler habe ihn gefragt: "Was ist dir Vater?" Der Greis habe darauf erklärt: "Ich suche einen Menschen, mit ihm zu reden, und finde keinen!" (Sisoës 47).

Was vom normalen Mitmenschen zu erwarten ist, ist Anspruch auf uneingeschränkte Opferbereitschaft meinerseits. Denn der normale Mitmensch hat sich nicht von seinen dämonischen Ansprüchen distanziert. Er hat sie, mehr oder weniger modifiziert, sich angeeignet und bei sich integriert. Er selbst weiß gar nicht viel von einer Dämonie seiner Ansprüche. Es ist der Anachoret, der die latente Dämonie erkennt. Er übt sich, nach Jesu Vorbild, den räuberischen Totalanspruch in der Bereitschaft zum Selbstopfer zu antizipieren, – nicht nur zu erfüllen, sondern zu überholen. Für die konkreten Ansprüche des Nächsten sollte der Mönch schon gestorben, ein Leichnam sein. Weder Schmeicheleien noch Beleidigungen haben ihm Neues zu sagen. Kommt man heim und findet einen Räuber die Mönchszelle ausräumen, so hilft man ihm, sein Kamel zu beladen. Man hat Eigentum, aber ist bereit, es wegzugeben. Der Nächste, ebenso wie die eigene Natur, sind eine ständig lauende Gefährdung, drohend, dem Mönch die Ruhe in dem einen, das nottut, zu rauben. Deshalb waltet auch äußerste Vorsicht voreinander in der mönchischen Gemeinschaft. Beherrschung der Zunge ist eine der am ernstest genommenen Pflichten jedes Mönchs. Der große Sisoës klagt, daß er seit dreißig Jahren täglich den Herrn bittet, ihn vor Verfehlungen der Zunge zu bewahren, er gleichwohl seiner Schwäche an dieser Stelle täglich wieder erliegt (5).

4. Das auffallendste Produkt der Phantasietätigkeit des Mönchs sind seine Erlebnisse mit den Dämonen. Diese sind jedoch nur Nebenprodukte seiner Bemühung um Rückkehr zu seinem reinen Ursprung aus Gott. All sein Wissen über die Realität wird suspendiert; es ist zu sehr mit dem sündigen Selbst verwoben. Es gilt, den Mächten der Sünde restlos abzusagen, um noch einmal aus Gott neu anfangen zu können. Wir finden im Mönchtum unvermittelt nebeneinander das Modell des lebenslangen geistlichen Wachsens und Reifens und das Modell des immer wieder neu Anfangens. Das zweite beschreibt sozusagen die

Seele des ersten. Das empirische Ich ist immer wieder eine Enttäuschung der göttlichen Erwartung. Bestenfalls ist es sich dessen bewußt, dementsprechend zutiefst demütig und trägt die Mühsal der Buße. Tränen der Reue spielen eine große Rolle. Dem bewunderten Arsenios waren vom vielen Weinen die Wimpern ausgefallen (42f); Poimen (144) beehrte, zu weinen wie die Gottesgebälerin Maria unter dem Kreuz. Die Tränen verkörpern etwas Gefährliches, das schnell aus uns hinaus muß: »Weinet Brüder! Unsere Augen sollen Tränen vergießen, bevor wir dahin hinabfahren, wo unsere Tränen unseren Leib verbrennen werden!" (Makarios 34). Buße ist ein ständiges Sich-des-Bösen-Entledigen. Die bitteren, heißen Tränen schwemmen das Böse hinaus in den mütterlichen Schoß des allbarmherzigen Gottes. Die Trauer wirkt nach Poimen (39) doppelt: Sie arbeitet (sie bringt das stolze Selbstbild zum Schmelzen in der Glut der beschämenden Selbsterfahrung) und sie bewahrt (vor stolzer Aktivität). Der Büßer sucht Ruhe in Gott in der Hoffnung auf einen Neuanfang aus Gott. Meint einer jedoch, die Ruhe in Gott gefunden zu haben, so wird ihm geraten, um Anfechtung zu beten (Johannes Kolobos 13). Solange wir im Fleische wandeln, ist uns von Gott die Auseinandersetzung mit dem Bösen verordnet. Anfechtungen sollen wir erwarten bis zum letzten Atemzug (Antonius 4). Die Buße gilt nicht unbedingt vergangenen Sünden. Antonius soll einmal geradezu geraten haben, sich Vergangenes nicht mehr gereuen zu lassen (6). Im wesentlichen gilt die Buße der augenblicklichen Verfassung und der Verführbarkeit des Büßers (welche gewiß einzelne Fromme lebenslang veranschaulicht in einer bestimmten Erinnerung am schrecklichsten quälen kann). Faktisch ist die Grundmöglichkeit, den Erwartungen Gottes zu entsprechen, Bußtrauer. Wer nicht in dieser Grundhaltung steht, kann nur ein Verführer sein, der im Begriff steht, seinem Mitmenschen den Gottesfrieden zu rauben. Die wahre Buße jedoch ist ihrerseits nur ein punktuell erreichbares Ideal. Sisoës bekennt auf dem Sterbebett, noch nicht einmal den Anfang gemacht zu haben mit der Buße. Die Erzählung setzt fort: "Da erkannten alle, daß er vollkommen sei" (14), denn dies war offenkundig Ausdruck genuiner Bußtrauer. Wie die eigene Person, so stellt auch der Nächste, der außerdem mit dem evangelischen Anspruch ausgestattet ist (Antonius 9), ein überwältigendes Problem dar.

Das Menschenbild ist der Zerstörung verfallen. Es zerfällt in drei Komponenten: das göttliche Ideal, raubmörderische Mächte und eine sinnentleerte Leiblichkeit. Mit dem Menschenbild zerfällt auch die Gleichheit unter den Menschen: Ich bin von meinem Nächsten durch extreme Rechtsungleichheit getrennt: Ich habe gegen ihn gar keine Rechte, er hat gegen mich alles Recht für sich (unter Beibehaltung der egozentrierten Struktur eine

einfache Verkehrung des naiven Egoismus ins Gegenteil!). Die menschliche Realität ist überblendet durch ein Amalgam der beiden großen Ansprüche: die jede menschliche Entwicklung raubmörderisch behandelnde göttliche Forderung, – welche auch jeden beliebigen Nächsten, dem Ich gegenüber, als ihren Repräsentanten einsetzt.

5. Die stumme Forderung Gottes läßt den Menschen schlechthin ratlos. So kommt er zum alterfahrenen Büsser, der überzeugend unter Gottes gnädiger Verurteilung lebt, hinaus in die Wüste und bittet um einen Spruch, eine Anweisung, eine Antwort auf die Frage: "Was soll ich tun?" Zweifellos steht dahinter auch die Tradition der Einholung von Orakeln im Heidentum (wie ja auch im Alten Testament). Zum Beispiel soll unter anderem der Kaiser Theodosius I. von dem Mönch Johannes von Lykopolis Weisungen und Weissagungen für sein politisches Handeln eingeholt haben (Suso Frank, 144). Es ist jedoch deutlich, daß die Ratlosigkeit, in welcher man sich jetzt an den Mönch als geistlichen Führer wendet, total und die mönchische Seelsorge, dem alten Orakel gegenüber, etwas qualitativ Neues ist. Die mönchische Weisung hat zwar mirakelhaften Charakter. Es ist dem geistlichen Vater nicht immer gegeben, eine geistliche Weisung zu erteilen (Pambo 2,9). Es geht jedoch in diesem Mirakel um ein anderes Problem als in den alten Orakeln. Es geht nicht um das Verhalten innerhalb einer soliden Realität, sondern allererst um die Konstitution einer tragfähigen irdischen Realität für das Subjekt. Die geistliche Weisung mißt dem Ratsuchenden strukturierten Lebensraum zu.

Aufs Ganze gesehen, enttäuschen die überlieferten Weisungen durch ihre Stereotypie. Die Alternativen, auf die die Hauptmasse verteilt ist, sind dürftig. In der Regel handelt es sich um ein bis drei kurze Verhaltensvorschriften fürs asketische Leben, die, mit uninteressanten Abwandlungen, ständig wiederbegegnen. Bereits Abbas Poimen bemerkt seufzend, daß seelsorgerliches Feingefühl bei den Vätern wunderselten sei (106). In der Tat ist die (ungewöhnlich reiche) Überlieferung über ihn selbst in der Apophthegmensammlung in dieser Hinsicht besonders erfreulich. So gibt er für die Wahl des Seelsorgers den Rat: "Vertraue dich keinem an, zu dem du nicht uneingeschränktes Vertrauen hast" (80).

Dieses sich Anvertrauen mag auch Beichte miteinbegreifen; gedacht ist hier aber an die Seelenführung, in deren Zentrum nicht das Bekenntnis, sondern die Weisung steht. Das Bekenntnis von Verfehlungen zeichnet sich in diese Seelsorge nicht anders ein als in die hellenistisch-philosophische Seelsorge. Die Besonderheit der christlichen Individualseelsorge, wie sie bei unseren Eremiten fester Brauch wird, liegt demgegenüber im Mirakelcharakter der Weisung. Diese ist nicht nur weiser Rat, sondern von Gott, dem

Heiligen Geist, offener Heilsweg für den Ratsuchenden. Im Fall einer Beichte impliziert sie in der Regel sinngemäß die Verheißung der Vergebung; aber explizite Absolution kommt nicht vor. Es ist bezeichnend, daß der einzige Bericht über den Empfang einer Vergabungsgewißheit durch einen Beichtvater verabsäumt, die Mitteilung an den betroffenen Sünder zu berichten (Lot 2). In der hier praktizierten Theologie hat eine individuell zugesprochene Absolution keinen Ort. Absolution geschieht im Gottesdienst beim Empfang des Sakraments. Im übrigen steht das menschliche Leben Sekunde für Sekunde unter Verurteilung und Verheißung Gottes. Große und kleine Sünden sowie große und kleine Bußleistungen machen keinen wesentlichen Unterschied. Im Sinne dieses Mönchtums bedürften wir nicht dann und wann, sondern Sekunde für Sekunde neu einer Absolution, die uns Gottes Vergebung versichert. Statt dessen haben diese Mönche zur Versicherung des Heils einerseits das Sakrament, andererseits die konkrete Verhaltensweisung, an welche sich zu halten dem einzelnen Sicherheit vermittelt.

Der Seelsorger ist, überspitzt gesagt, ein christlich-philosophischer Orakelpriester. All diese drei Komponenten, "philosophische" Charakterschulung, positive Offenbarung an den einzelnen, Glaube an Jesus Christus, sind für den Ursprung der christlichen Einzelseelsorge gleich wichtig. Die Verbindung von Philosophie und Offenbarungsglauben war zeittypisch. Sie wurde auch außerhalb des Christentums und mit polemischer Abgrenzung gegen das Christentum, besonders im Neuplatonismus, vertreten. Das in der Spätantike als Jenseitsbedürftigkeit des Individuums sich manifestierende Problem konnte jedoch im Zeichen der Vergebung Christi vertieft erlebt werden. Es ging nicht nur um Abwertung der Realität zugunsten eines wahren, schöneren, besseren Seins. Es ging um eine Destruktion der Realität, der keine menschliche Konstruktion gewachsen war. Die Besonderheit der christlichen Einzelseelsorge ist deshalb die paradoxe Konstruktion, daß sie nicht vorwärts, zum Aufbau von irgend etwas ruft, sondern zur Umkehr; daß sie Anleitung zum Leben als einer einzigen Buße ist. Das Ich fühlt sich nicht mehr selbstverständlich dem Guten zugehörig und durch Sehnsucht ihm verbunden. Es fühlt sich auf Messers Schneide zwischen dem Guten und dem Bösen; bedroht, nicht durch Amputation des Minderwertigen, sondern in Gefahr, mit Haut und Haar in die ewige Qual abzustürzen. Die Hoffnung, andererseits, endlich ganz in der Liebe des Schöpfers geborgen zu werden, setzt als (notwendige, jedoch nicht hinreichende) Bedingung voraus die rückhaltlose Anerkennung dessen, daß die Erfüllung dieser Hoffnung nie und nimmer das natürliche Ergebnis meines Lebens, sondern nur ein Gnadenwunder sein kann.

Das Mönchtum fand sich der zeitgenössischen Philosophie und Kirche gegenüber in einer Hinsicht im selben Widerspruch: Die Weltordnung des Mehr oder Weniger, mit dem man sich in der Realität häuslich einrichten konnte, bedeutete ihm nichts. Die Kirchen hatten ein Gewohnheitsrecht entwickelt, nach welchem Sünden entsprechend ihrer Schwere, gegebenenfalls durch längeren Ausschluß aus der Heilsgemeinschaft und harte Bußleistungen, zu bestrafen waren. So etwas verstand sich im Sinne des natürlichen Rechtsdenkens von selbst. Aber eben der natürliche Realitätsbezug war bei den Mönchen nicht mehr selbstverständlich.

Eine Gemeinde, die einen Anachoreten zum Bischof wählte, riskierte, daß die bischöfliche Jurisdiktion nicht mehr ordentlich gehandhabt wurde, weil der Bischof sich, nach Matth. 7,5, durch den berühmten Splitter im eigenen Auge, gehindert sah, den Erwartungen seiner Gemeinde zu entsprechen (vgl. Ammonas 8). Bezeichnend auch der Zwischenfall in der Kirche, wo ein Priester einen in Sünde gefallenen Bruder aus der Kirche weist und Abbas Bessarion aufsteht und mit ihm hinausgeht mit dem Kommentar: Auch ich bin ein Sünder (Bessarion 7). Wenn gegenüber den in der Kirche üblichen Bußzeiten (drei Jahre, ein Jahr, ein halbes Jahr, vierzig Tage) von Sisoos (20) und Poimen (12) eine Frist von drei Tagen genannt wird, so hat Hermann Dörries gewiß recht, wenn er versteht, daß damit die Idee der einer Sünde angemessenen Bußzeit überhaupt als unangemessen zugunsten der Frage nach der wahren Reue beiseite geschoben ist. Wahre Reue soll das ganze menschliche Leben zeichnen; und es ist eher bedenklich, wenn sie sich an einer einzelnen Tat allzusehr festmacht.

Die Reue für eine einzelne Tat beansprucht Zeit. Und sie drückt sich in verschärfter Askese und sozialer Zurückhaltung aus. (Sisoos spricht sich ausdrücklich dagegen aus, daß jemand, der in eine besondere Sünde gefallen ist, gleich danach an einer Agapefeier teilnimmt [ebd.]; das hieße, so tun, als wäre nichts geschehen, und damit wäre das, worauf es den Mönchen ankommt, von der anderen Seite her – und erst recht – verfehlt). Eine symbolische Zeit von drei Tagen (die an die "drei Tage" zwischen Karfreitag und Ostern erinnert), wird als angemessener Ausdruck der Reue empfohlen.

In einer sehr eigenartigen Geschichte vom rechten Gebrauch der Exkommunikation bittet der ungeschickte Seelsorger den großen Makarios abschließend um Auferlegung einer Buße, und dieser befiehlt: "Wohlan, faste drei Wochen, indem du wöchentlich nur einmal issest!", – es war nämlich die Übung des großen Makarios selbst, wochenlang zu fasten (Makarios

21). Das überraschend hohe Strafmaß ist hier zugleich ein Symbol der brüderlichen Verbundenheit zwischen Seelsorger und Büsser.

Mit diesem Verständnis von Seelsorge läßt sich kein Gottesvolk verwalten; denn es ist exklusiv: Hier wird die Konzentration aller Kraft auf die rechte Grundlegung des individuellen und sozialen Lebens gefordert. Diese Seelsorge läßt sich nicht einfach kirchlich einbauen; sie müßte die Kirche sprengen. So etwas wie Kirchenrecht hat neben ihr kein Recht. Gewiß, solche Konsequenzen wurden nur am Rande gezogen. Auch in dieser Frage hielten sich die Wüstenväter strikt an das Gebot des Nichtrichtens.^[5]

Es handelt sich um Einzelseelsorge im prägnanten Sinn. Nicht nur ist dem einzelnen seine Gleichheit mit dem Mitmenschen zutiefst fraglich. Der einzelne ist, darüber hinaus, in sich selbst dialektisch in zwei Existenzweisen zerfallen, die nur im bußfertigen Gehorsam gegen eine die Gegensätze amalgamierende, persönlich zugesprochene Weisung eines vorbildlichen Mannes zusammengehalten werden können. Das individualisierende Element liegt nicht wesentlich im Inhalt der Weisung, sondern in der Beziehung zwischen Individuum und Individuum, zwischen Seelsorger und Seelsorgeempfänger, welche in dem Ausspruch zum Ausdruck gebracht ist, den der Seelsorger aus Eingebung des göttlichen Geistes dem Ratsuchenden mitgibt. Die Anerkennung der Wichtigkeit dieser Dualbeziehung für das grundlegende geistliche Wortgeschehen hat gewiß die Entwicklung des ‚Feingefühls‘ (Poimen 106) für die individuelle Eigenart begünstigt. Es ist überdies vorauszusetzen, daß der Rückzug in die Wüste für die meisten der Wüstenväter Folge einer hohen spezifischen Sensibilität und der Erkenntnis war, daß ihre eigene Individualität unter einem anderen Gesetz steht als die der meisten Zeitgenossen, unter denen man lebt.

Um die gleichwohl hohe Stereotypie unter den seelsorgerlichen Antworten richtig zu sehen, müssen wir die noch höhere Stereotypie der Fragen an den Seelsorger, die uns überliefert sind, im Auge behalten. Der Ratsuchende bringt sein Problem vor den Seelsorger. Dieser antwortet mit seiner Weisung. Die Dualbeziehung, die das väterliche Wort vermittelt, vervollständigt die konfliktive Dualbeziehung des Ratsuchenden mit seinem Problem zur Dreiecksituation. Dem starken persönlichen Problem ist nur ein starkes individuell zugeeignetes Wort gewachsen, – wie auch immer durch Klischees verstellt das eigene Problem sein mag.

6. Im ganzen ist das Leben des Mönchs ein kompromißloser erbitterter Kampf zwischen Versuchung und Gehorsam. Bis zum letzten Atemzug muß der Mensch auf der Hut sein, um

nicht alles zu verlieren. Versöhnte Ruhe hienieden ist gefährlich. Ruhe ist uns erst für das Leben nach dem Tode verheißen. Man muß sich fragen, wo die durch Christus gebrachte Versöhnung sich auswirkt; worin also das eigentümlich Christliche bei diesem kirchengeschichtlichen Neuansatz besteht. Gewiß, die Problemstellung der Mönche ist von urchristlicher Radikalität. Wie aber steht es um den Charakter der Antwort? Die Antwort kann keine Allgemeingültigkeit beanspruchen; sie ist eine Antwort für Menschen am Rande des Irrsinns. Gewiß, hier ist bloßgelegt, in welcher Tiefe das Evangelium den Menschen betrifft, nämlich, in der Tat, an seiner Grenze zum Irrsinn! Es bleiben aber die beiden Fragen: Welche theologische Qualität hat die Antwort der Eremiten für Menschen, die offenkundig am Rande des Irrsinns leben? Und: Was bedeutet diese Antwort für Menschen, deren psychotische Möglichkeit normal verwachsen ist?

Auf die erste Frage ist zu antworten: Den Menschen, denen die Realität bedeutungslos geworden war und die Phantasiewelt sich spaltete in engelgleiche Idealität einerseits und unheimliche Bedrohungen andererseits, wurde ein harter, aber persönlich überzeugender Rahmen gegeben, der die Spaltprodukte zusammenklammerte im Zeichen Christi, im Zeichen Gottes, der aus Liebe zu uns den Tod auf sich genommen hat. Die seelsorgerliche Weisung ist eine harte Tat der Versöhnung des Ratsuchenden mit den harten Folgen seiner inneren Destruktivität, getragen vom psychischen und physischen Mitleiden des Seelsorgers nach dem Vorbild des vergebend leidenden Schöpfers.

Was bedeutet nun diese spezifisch mönchische Randkultur für die kirchliche Gesamtkultur? Ein herausragendes Beispiel für diese Rückwirkung ist die Vita Antonii des Athanasius: Der große Eremit ist Vorkämpfer gegen das Böse und als solcher Vorbild für alle Christen. Allgemein beeindruckt das Eremitentum gerade durch die Exklusivität, durch die Konzentration aller Lebenskräfte auf das alles infrage stellende Problem des schlechten Gewissens gegen Gott, das offenbar die meisten kannten, dem sie aber – mit schlechtem Gewissen – auszuweichen pflegten. Die Mönche waren in der Tat Vorkämpfer: Sie betrieben Grundlagenforschung an einem brennenden Problem der Zeitkultur. Ungezählte, die dieses Problem bedrängte, kamen zu ihnen hinaus, um kompetenten Rat einzuholen. Die Kultur war umgetrieben vom "Biß" des philosophischen Ideals des wahren Weisen und des christlichen Ideals des Gekreuzigten.

Der Rat, den die Mönche an die Weltleute gaben, war keineswegs automatisch: Mönch zu werden. Eine der höchst geschätzten Geistesgaben war die Unterscheidungsgabe, – die zunächst, nach 1. Kor. 12₁₀, die Unterscheidung der Aktivität guter und böser Geister

betrifft, jedoch dann auch überhaupt die Unterscheidung von verschiedenen Falltypen. Die Erzählung von Poimens Bereitschaft, in einem besonderen Fall auch Ackerbau als Arbeit eines Mönchs gutzuheißen, haben wir schon gehört, – die Geschichte, in welcher, in einem zweiten Schritt, Ackerbau für Weltleute, nicht aber für Mönche, gutgeheißen wird. In welche Richtung im allgemeinen die Vorstellungen der Eremiten vom gottwohlgefälligen Leben in der Welt gingen, zeigt jedoch die schaurig-schöne Geschichte von "Eucharistos, dem Weltmann", der von sich und seiner Frau sagen kann: „Die Schafe da haben wir von unseren Eltern. Wenn es uns Gott gutgehen läßt, so daß wir einen Gewinn von ihnen haben, dann machen wir drei Teile: einen für die Armen, einen für die Gastfreundschaft, den dritten für unseren Bedarf. Seit ich mein Weib genommen habe, haben wir nicht verkehrt, ich nicht und sie nicht; sie ist Jungfrau. Jedes von uns schläft für sich gesondert. Die Nacht über tragen wir Sackhemden, am Tage unsere Kleider. Bis jetzt weiß es niemand von den Leuten.“ Mehr dem maßvollen Stil des Antonius entsprechend, wird diesem einmal offenbart: "In der Stadt ist einer, der dir ähnlich ist, seines Zeichens ein Arzt. Seinen Überfluß gibt er den Armen, und den ganzen Tag über singt er mit den Engeln das Trishagion" (24). Der Tendenz nach, bekommen Weltleute und Mönche also allerdings dieselbe Auskunft.

7. Beiden gegenüber lassen die verschiedenen Wüstenväter ihre verschieden stark entwickelte Unterscheidungsgabe walten. Abbas Ares zum Beispiel befiehlt einem Bruder besonders harte jahrelange Askese und erklärt einem verwunderten Gast dazu: „Die anderen gehen wie sie kommen. Dieser aber kommt wirklich, um Gottes Weisung zu hören. Er arbeitet mit Ernst. Was ich ihm auferlege, befolgt er von ganzem Herzen. Ihm sage ich deshalb Gottes Wort.“ Man muß sich auch fragen, inwieweit der Rat des Antonius (6), sich keines Dinges gereuen zu lassen, das vorbei ist, generell gemeint ist, und ob er nicht vielmehr einen Rat an die besondere Persönlichkeit eines bestimmten Fragers darstellt. Es könnte einer sein wie der berühmte Wüstenvater, der jedesmal vor Reue zu weinen anfing, wenn ihm eine bestimmte lächerliche Bagatelle aus Kindertagen wieder einfiel, – wohinter offenkundig ein ständiges persönliches Problem steht, das nur zur Vermeidung einer noch schweren Beschämung an jener Szene festgemacht ist.

Man darf sich die Seelsorgetechnik auch nicht als beschränkt auf die Beantwortung einer Frage vorstellen. Das ausführlichste Beispiel für das Aktivwerden des Seelsorgers bietet die Erzählung, wie der große Makarios dem Teufel ein Opfer entwindet (3). Makarios unternimmt einen weiten Weg, um einem jungen Mönch zu helfen, von dem Geist der

Unzucht freizukommen, der ihn plagt. Dieser versucht jedoch, auch vor Makarios seine Anfechtung zu verheimlichen. Da sprach der Greis zu ihm: „Siehe, so viele Jahre führe ich ein asketisches Leben und werde von allen geachtet, und doch bedrängt mich – den Greis! – der Geist der Unzucht.“ – Da antwortete Theopemptos (der Angefochtene): "Glaube mir, auch mich!" Das Gespräch schließt mit dem Rat des Makarios: „Faste täglich bis zum Abend und überwinde dich! Und betrachte in deinem Herzen die Worte des Evangeliums und die anderen Schriften. Und wenn dich ein Gedanke quält, dann schaue nicht nach unten, sondern ganz und gar nach oben. Auf der Stelle wird dir der Herr helfen.“ Ausdrückliche Einladung zur Überwindung einer offenkundigen Beichthemmung begegnet jedoch auch sonst. Pöimen (93) z.B. leitet auf diese Weise die Heilung von einem Gotteslästerungszwang ein, die in seinem Rat gipfelt: „Mach dir keine Sorge, Kind! Sondern wenn der Gedanke kommt, dann denke: Ich habe nichts damit zu schaffen; deine Lästerung komme über dich, Satan! Denn diese Sache will meine Seele nicht. Und jede Sache, die die Seele nicht will, ist nur von kurzer Dauer.“

Singulär ist die Antwort Nisteroos des Großen (2), den einer fragte: "Welches gute Werk soll ich tun?" Er antwortete: "Sind nicht alle Tätigkeiten gleich? Abraham war gastfreundlich und Gott war mit ihm. Elias liebte die Herzensruhe und Gott war mit ihm. David war demütig und Gott war mit ihm. Wovon du siehst, daß es deine Seele in Einklang mit Gott will, das tu!"

Komisch, und dadurch wahrscheinlich wirksam gewesen, ist die Antwort desselben auf die Anfrage: "Was soll ich mit meiner Zunge anfangen – ich kann sie nicht beherrschen?" Der Greis fragte zurück: "Wenn du nun redest, entlastet dich das?" Jener antwortete: "Nein". Darauf der Greis: "Wenn du keine Entlastung davon hast, warum redest du dann? Sei lieber still, und in Gesprächen höre viel zu!" (3).

D. Die Einzigkeit und ihr Fluch

Der Fluch der Einzigkeit ist der Tod, ihr Segen der Tod des Todes. Der Tod ist das Zentralproblem in der Theologie des großen Vorkämpfers der katholischen Orthodoxie der alten Kirche, ‚Athanasius‘, des Erzbischofs von Alexandrien. Sein Name (wörtlich: der

Unsterbliche) mag bei der Determination seines Kernthemas mitgespielt haben.

Charakteristisch für ihn jedoch ist weniger dieses Thema als die Art seiner Bearbeitung im Zusammenhang mit dem von Arius ins Zentrum gerückten Einzigkeitsproblem. Wie charakteristisch die Kategorie der Einzigkeit für die Biographie des Athanasius ist, davon hat die Kirchengeschichte viel zu erzählen. Die Kategorie der Einzigkeit ist jedoch auch für seine Theologie charakteristisch.

Einzigkeit ist bei ihm das zentrale Gottesprädikat. Nichts ist ihm wichtiger als die scharfe Unterscheidung zwischen Schöpfer (dem einzigen Gott) und Geschöpf. Man kann umdrehen und sagen: Göttlichkeit ist ein Prädikat der Einzigkeit.

Schöpfung kann deshalb nichts anderes sein als der Spiegel seiner Herrlichkeit. Die Dialektik des Spiegels ist es denn auch, die das Geschehen zwischen Gott und Mensch verständlich macht. Athanasius alteriert das friedliche Schema (des Platonismus und der Gnosis) von Abbildern abnehmender Seinsintensität von einem Ur-Guten. Bei ihm geht es um Stufen der Auseinandersetzung zwischen idealer Spiegelung und fluchwürdiger Beschmutzung des Gottesbildes. Im apokalyptischen Licht dieser Alternative sind wir, die adamitische Menschheit, dem Fluch der endlosen Zerreißung verfallen bis auf das göttliche *Punctum mathematicum* in uns: die Frage nach Gott (Contra gentiles 33).

Anerkennung findet diese Grundsituation des Menschen in der katholischen Kirche, die den Kanon der Heiligen Schriften anerkennt. Hier spiegelt sich das Einzigkeitsproblem, die Einzigkeit und ihr Fluch, im Medium unserer menschlichen Realität. Diese menschliche Realität ist gespalten: außerhalb der Kirche herrscht der Fluch des Todes, auf der Kirche ruht die Verheißung der Vergottung (z.B. Contra Arianos I 39, 11 70, III 52 f). Auch hier jedoch wird wieder scharf geschieden: das alleinige Heilshandeln des einzigen Gottes einerseits und demgegenüber (nun nicht mehr der Fluch, sondern die "Vermittlung":) der Kampf der zur Vergottung Berufenen gegen die (aus dem Fluche Gottes lebenden) dämonischen Mächte andererseits.

Gottes Fluch hatte als Drohung über der gottgleich freien Entscheidung Adams gelegen. Durch die Verletzung der Einzigkeit Gottes, das Abweichen seines Ebenbildes von seinem Willen, wurde Fluch realisiert. In Jesus hat Gott den Fluch des Todes wieder in sich zurückgenommen, in seiner Auferstehung die Mächte des Fluchs ein für allemal vernichtet und die Einzigkeit seiner Macht herrlich wieder hergestellt. Das Problem des Fluchs der Einzigkeit ist damit nicht behoben; die Welt außerhalb der kämpfenden Kirche bleibt unter

dem Fluch. Nicht die Materie an sich, wohl aber die den freien menschlichen Willen zur Alterierung der herrlichen Einzigkeit des Gottesbildes bewegende Materie steht unter dem Fluch. Vergänglichkeit und Tod, wie sie sich dem natürlichen Blick bieten, sind deshalb gerade keine natürlichen Ereignisse, sondern Folgen des Fluchs Gottes. Allein der Glaube im Licht der Auferstehung Jesu sieht auch sie im Ganzen der neuen Schöpfung, also teils als vernichtet, teils als vernichtende Folge des Fluchs der Einzigkeit Gottes.

Dieses Grundschema legt Athanasius, als denotwendige Konsequenz aus der Gottheit Gottes, an das Traditionsmaterial an wie an ein Rechenexempel (*Contra Gentiles* und *De Incarnatione Verbi*). In der Starre dieser Einzigkeitstheologie artikuliert sich, im Unterschied zum Platonismus, die Not einer entsetzlichen Gespaltenheit und Einsamkeit eines Individuums. Es ist zunächst die Not eines Mannes; es ist aber die Not, in der sich ein Zeitalter wiederkannt hat. Wo ist die Menschlichkeit, in der man damit leben kann?

Hoffnungsvoll lebbar ist diese Not nach Athanasius einzig in der Annahme des biblischen Angebots (wie in einer Nußschale enthalten im Psalter, *Ep. ad Marcellinum* 2–9), in welchem diese Not sowohl gespiegelt wie auch menschlich aufgehoben ist. Die Bibel ist einerseits von Gott, dem Heiligen Geist, inspiriert. Für die weltliche Vernunft sind deshalb selbstverständlich Schrift und Bekenntnis voller Dunkelheiten. Hier haben wir es mit der Unerforschlichkeit Gottes zu tun (4. *Ep. ad Serapion*. 4, nach Röm. 11₃₄). – So kann Athanasius auch seine argumentative Schwäche gegenüber dem Spott der Pneumatomachen (ebd. 2) ertragen. – Der biblische Wortlaut hat miraculöse Eigenschaften (*ad Marc.* 30f, 33). Andererseits ist die Bibel von sündigen Menschen geschrieben, die Gott angenommen hat. Insbesondere der Psalter bietet sich uns zur Identifikation an (ebd. 10–13). Die Bibel hat also teil an der ontologischen Zweischichtigkeit, die auch Jesus Christus und die Kirche charakterisiert. Gerade diese Zweischichtigkeit aber läßt einen eigenen Freiraum für kämpfende Menschlichkeit: Wir sollen nicht Christus, dem vergotteten Menschen aus der Jungfrau Maria, nachfolgen wollen; uns ist zugemessen, uns mit den Psalmisten zu identifizieren und den Aposteln nachzueifern, die ihrerseits Christus nachgefolgt sind. Hier ist der Gespaltene und Einsame in einer verheißungsvollen Gemeinschaft von Leidens- und Kampfgenossen aufgehoben.

Die funktionale Trinität des Athanasius könnte man mit den Stichworten Gott – Fluch – Bibel bezeichnen. Die dialektische Beziehung des Fluchs zur Einzigkeit Gottes läßt Raum für beliebig viele weitere Spiegelrelationen innerhalb Gottes. Athanasius ist die längste Zeit sehr gut mit einer göttlichen Zweiheit ausgekommen; es hat ihn dann aber auch (mit gutem

Grund) sinnvoll dünken können, die volle Gottheit des Heiligen Geistes zu lehren. Die Menschheit Jesu ist uns durch ihre Aufnahme in die Gottheit wieder entzogen; die greifbare Heilsgabe im Raum unseres Lebenskampfes, die diesen Raum zu einem Raum der Hoffnung macht, ist die Heilige Schrift.

Athanasius behauptet einen qualitativen Unterschied zwischen der Heiligen Schrift einerseits und allem Auslegungs- und Ausführungsgeschehen andererseits. Der großartige kalte Rationalismus der Theologie des Athanasius einerseits und der magisch getönte Positivismus (ad Marc.33) seines Glaubens an die kanonischen Schriften der Kirche andererseits sind in ihrer Extremität gleichermaßen befremdlich, gehören aber wieder, dialektisch, zusammen. Die Heilige Schrift ist nicht primär personales Wort, sondern magischer Text. Gerade in seinen Ausführungen zum Psalter in dem soeben zitierten Brief tritt das deutlich hervor: Diese, als Anrede, persönlichsten Texte der Heiligen Schrift, die Athanasius besonders ans Herz gewachsen sind, sind für ihn einerseits göttlich wirkende Identifikationsangebote an uns, andererseits identifizieren sich der Heilige Geist und die heiligen Psalmisten im Himmel mit ihrem eigenen Wort, – weshalb dieses Wort auch in der Richtung von uns auf Gott besonders wirksam ist. Es handelt sich um zwei aneinandergehängte Identifikationen. Das Besondere an diesen Texten, ihre Personalität, liebt Athanasius, und empfindet sie als besonders evidentes Nahekommen Gottes, er steht aber vor diesem seinen eigenen Erleben wie vor einem Mirakel. Die qualitative Besonderheit der Heiligen Schrift, daß sie nämlich das Einzigkeitsproblem in einem personalen Kontext artikuliert, ist mit seinen Kategorien nicht zu fassen. Wie wahr es ist, daß die Bibel die Menschwerdung des einzigen wahren Gottes bezeugt, kann Athanasius nur empfinden und bekennen, aber nicht verstehen.

Die Bibel hat nach Athanasius dieselbe Bedeutung für uns wie ein guter Vormund für einen Unmündigen. Gehorsams- und Schuldprobleme spielen eine überraschend geringe Rolle. Es handelt sich weniger um das Gegenüber zweier Willen als um ein von beiden Seiten gewolltes Lebenlernen des Zöglings im Sinne von zaubern lernen. Im Sinne von: die bösen Geister bannen lernen, die uns kampfbereit umlauern. Das unverstandene Mirakel der Bibel spricht uns in unserer Leiblichkeit die Zeit zu, als Unmündige und Unvollkommene den guten Kampf des Glaubens an die Rettung allein durch Christus zu kämpfen, ohne vom Fluch Gottes erschlagen zu werden. Über dem Kämpfenden steht die Verheißung Gottes, daß er sein Wunderwerk herrlich, göttlich hinausführen wird.

Als Ideal des christlichen Kämpfers hat Athanasius Antonius den Einsiedler biographisch dargestellt. Das spezifisch Mönchische an dieser Figur ist ihm dabei weniger wichtig. Athanasius war zwar selbst überzeugter Asket, er hatte aber für die Besonderheit des Mönchtums kein Verständnis. Sein Christentum war zu weltlich, seine Weltlichkeit zu biblisch, als daß der Rückzug in die Einsamkeit im Stile des Antonius, oder auch kollektive Isolierung im Stile des koinobitischen Mönchtums, ihm als Dauerlösung für das Problem der christlichen Lebensführung hätte einleuchten können. Ihm selbst galt es, Gott möglichst viele Knechte zuzuführen und in treuen Diensten zu bewahren (Ep. ad Dracontium 7). Die Leute um Dracontius waren beunruhigt, ob sie nicht, bei aller äußerlichen Tüchtigkeit für andere, als Bischöfe eher selber schlechter werden würden (ebd. 8 ff). Dort beherrschte ängstliche Introspektion das Bewußtsein. Ihm jedoch ging es bewußt nur um schriftgemäße weltliche Aktivität.

Von der Einzelseelsorge und Privatbeichte, wie sie im Mönchtum aufgeblüht waren, findet sich bei Athanasius kaum eine Spur. Sein Antonius treibt Seelsorge in erster Linie durch Reden an das Volk, das zu ihm geströmt kommt. Sogar die Anachorese seines Antonius ist kein privates, sondern ein verborgen öffentliches Tun: Während der historische Antonius als Büsser vor den Versuchungen des gesellschaftlichen Lebens sich in die Wüste zurückzog, ist der Antonius des Athanasius Frontkämpfer auf vorgeschobenem Posten in der Wüste, wo die Dämonen hausen. Dies ist exemplarisches Tun für den Kampf gegen das Böse, der jedem Christen an seinem Platz verordnet ist.

E. Apotheose des Gehorsams

1. Basilius, seit 370 Bischof von (Neo-)Caesarea in Kappadozien, der Vater der Dauerform des ostkirchlichen Mönchtums, ist zugleich – zusammen mit seinem Bruder Gregor, Bischof von Nyssa, und seinem Freund Gregor, Bischof von Nazianz – Autor der klassischen christlichen Trinitätslehre, wie sie kurz nach seinem Tod, auf dem zweiten ökumenischen Konzil, in Konstantinopel, im Jahre 381 festgeschrieben worden ist. Er ist überdies der Verfasser der meisten, Moral und Recht in der Kirche regulierenden Episteln, die auf dem sog. Concilium quinisextum, dem 2. Trullanum, in Can. 11, 692 kanonisiert wurden. Auf allen drei Gebieten ist er kein einsamer Neuerer, aber ein schöpferischer Vermittler.

In erster Linie geht es ihm um den radikalen Gehorsam gegen Gottes Willen, wie das verehrte Vorbild seiner jüngeren Jahre, Eustathius, der streng asketische Bischof von Sebaste und bahnbrechende Förderer der christlichen Diakonie, ihn so eindrucksvoll vorgelebt hat.

Gerade an der eustathianischen Bewegung jedoch war erschreckend abzulesen, wie die Bemühung um radikalen Christusgehorsam ausgerechnet mit dem Liebesgebot in Konflikt geraten konnte. Der Meister selbst, Eustathius, scheint ein wirklich bescheidener Mensch gewesen zu sein; die Eustathianer jedoch wurden, als unerträglich hochmütig, auf der Synode zu Gangra um 340 unter dem Vorsitz Eusebs von Nikomedien exkommuniziert. Für Basilius bestand das Problem in der Verbindung von kompromißlosem Gottesgehorsam nach dem Vorbild Christi einerseits und überzeugender Nächstenliebe im Raum der sozialen Realitäten von Kirche und Gesellschaft andererseits. Es ging also um die Rückführung zweier augenscheinlich konfliktiver Gehorsamsforderungen (Kompromißlosigkeit versus Kompromißbereitschaft) auf den einen, wahren, in Christus offenbarten Gotteswillen. Basilius sah sich persönlich mitten zwischen diese beiden theoretisch nicht vereinbarten Forderungen gestellt. Er hatte die Lösung nicht so sehr zu finden wie zu sein. Man ist versucht, zu sagen, daß er sich in der Nachahmung Christi totgemacht hat. Er starb, Sproß einer der vornehmsten und reichsten Familien des Landes, zeitlebens von kränklicher Konstitution, nach einem Leben unter ständigen harten asketischen Entbehungen, einem trotz meditativen Rückzugs gerade durch seine Arbeitsleistung imponierenden Leben, im Alter von 49 Jahren. Schon zu seinen Lebzeiten wurde er der Große genannt.

Unter den Schriften des Basilius gehören zu den berühmtesten die "kurzen" und die "ausführlichen" von der Tradition (im Gegensatz zur eigenen Intention des Basilius) sogenannten "Mönchsregeln". Basilius selbst sah so wenig die Schaffung eines Mönchtums vor, wie Luther die Schaffung einer lutherischen Kirche. Die Entstehung des sich auf ihn berufenden Mönchtums besiegelt das Scheitern seiner Konzeption. Er selbst hat als Regeln (*horoi*) betrachtet allein, was als "Moralia" (*ethika*) überliefert ist: eine Sammlung von ca. 640 Stellen (1500 Versen) aus dem Neuen Testament, die, als Belegstellen gruppiert unter von Basilius formulierten Summarien, das christliche Leben authentisch regulieren sollen.

Während diese Artikulation des christlichen Lebens als Gehorsams sich nicht gesamtkirchlich, sondern nur innerhalb einer Mönchskultur durchgesetzt hat, ist die Trinitätslehre, die ihren vollen Sinn allein in diesem Lebensentwurf hat, reichskirchlich kanonisiert worden. Ebenso gespalten ist der Erfolg seiner kanonistischen Arbeit. Sie ist einerseits noch drei Jahrhunderte später in den Status geltenden Reichsrechts erhoben worden; andererseits darf man mit Eduard Schwartz fragen, in welchem Umfang die von Basilius zusammengestellten alten Kanones dann auch praktisch angewandt worden sind. Es handelte sich um einen Rückgriff auf Regelungen der vorreichskirchlichen, guten alten Zeit,

genauer: der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, wo, im Sinne pädagogischer Gedanken des Origenes (Contra Celsum 3,51), die Kirche als privater, elitistischer Verein diejenigen, die auf Mitgliedschaft Wert legten, gegebenenfalls in härteste, jedoch immer freiwillig übernommene, Zucht nahm, um die Realität ihres Ideals einer Gemeinschaft der Heiligen zu gewährleisten. Von dem Moment an jedoch, wo, kraft Reichsrechtes, Kirchengenossenschaft zur Voraussetzung einer beruflichen Karriere, ja einer gesicherten bürgerlichen Existenz geworden ist, werden die Kirchenstrafen aus Symbolen subkultureller und individueller innerer Vorgänge zu, aller Rechtskultur hohnsprechenden, drakonischen Eingriffen in die Realität der bürgerlichen Existenz. Für Basilius zeichnet sich dieses kirchliche Kriminalrecht in die Idealität seiner Regeln ein. Während seiner Amtszeit war die Situation zusätzlich verwirrt durch die Spaltung der Reichskirche infolge der trinitarischen Streitigkeiten, innerhalb welcher er selbst zur illegalen orthodoxen Minorität gehörte. Es war noch nicht ausgemacht, wie dieser Knoten der Geschichte sich lösen würde. Abgesehen von seinen lebensmüden Zuständen, mochte er, bestärkt von der inneren Evidenz seiner Vision, in der Hoffnung auf eine Kirche arbeiten, deren Inneres von seinen Regeln und deren Rand von seinen Kanones als Bruderschaft des ungeschmähten Gottesgehorsams bestimmt ist.

Basilius hat sein Frühwerk, die christlichen Lebensregeln, gegen Ende seines Lebens eingebaut in ein Schriftencorpus, das er bescheiden Hypotypose (etwa zu übersetzen: Grundriß, Skizze) genannt hat. Es besteht aus einem Begleitschreiben an seine Mönche als Vorwort, einem Proömium über das Gericht Gottes, einem Traktat über das, was zu glauben nötig ist, darauf folgend den Regeln („Moralia“), und, daran angehängt, einer Sammlung von 55 ausführlich und 313 kurz beantworteten Fragen zur christlichen Lebensführung: den sogenannten "großen" und "kleinen" ("kurzen") "Mönchsregeln".

Wie die Regeln mit einem Stück über die Buße beginnen, so ist der Hypotypose ein Traktat über das Gericht Gottes vorangestellt. Daß den Moralia eine Darlegung des "gesunden Glaubens" (De fide 6) vorangestellt ist, beruht auf den Erfahrungen aus dem Streit um die Trinitätslehre. Er "bittet und fleht die Brüder an, sich überflüssiger dogmatischer Streitigkeiten zu enthalten" (ebd. 5). So gerne und ausführlich Basilius sich zu Fragen der Lebensführung äußert, so ungern und kurz formuliert er, unter Appell an den guten Willen des Lesers (ebd. 3), sein Verständnis des Glaubensmysteriums.

Überraschenderweise ist weder diese Darlegung des Glaubens auf die folgende ethische Anweisung bezogen, noch auch diese auf jene rückbezogen. Glaube und Leben stehen wie zwei Gehorsamsforderungen nebeneinander. Genau so stellt sich das Problem auch im

Proömium dar: Harmonie beruht auf allgemeinem Gehorsam gegen einen Führer, wie im Bienenstaat, wie in der menschlichen Gesellschaft, so auch in der Kirche (2). Spaltungen, namentlich dogmatische (1), beruhen auf Ungehorsam. Ungehorsam aber ist das Sinnen des Fleisches. Aus ihm resultieren deshalb nicht nur Fehler im Glauben, sondern auch die im Lebenswandel, die den Frieden in der Kirche stören (3). Das Urbild des Gehorsams ist der Sohn Gottes selbst. Der Heilige Geist seinerseits beschränkt sich darauf, zu wiederholen, was er von diesem gehört hat; um wieviel mehr muß die Kirche die Einheit im Gehorsam wahren (4)! Im Unterschied zu Athanasius, stellt Basilius immer wieder das Vorbild Christi den Christen zur direkten Nachahmung vor Augen.

Basilius gibt sich, besonders in der Hypotypose, als strikter Biblizist. Glaubensgehorsam wird für die Bibel und nur für die Bibel verlangt. Das Vorbild Christi, der nicht den Willen seines Fleisches, sondern den Willen seines Vaters vollbracht hat in Gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz, gibt dem Bibelverständnis seine Eindeutigkeit: Gehorsam heißt Selbstopfer. Während Christus sich für uns geopfert hat jedoch, ist unser Dasein für Andere nach Basilius nur ein Teil des christlichen Lebens und Sterbens: Ein anderer Teil ist Bußgeschehen und ein weiterer Teil dient der eigentliche Sinn der Askese: der Herrschaft des Geistes über das eigene Fleisch. All dies aber, und darunter der Gehorsam gegen alle biblischen Regeln, steht unter dem Vorzeichen des Selbstopfers als Inhalt der Forderung Gottes. Dazu fügt sich, daß es für Basilius keine läßlichen Sünden gibt, sondern nur uneingeschränkten Gehorsam einerseits und Übertretungen, von denen jede einzelne als solche Verdammung bedeutet, andererseits.

So kann es nicht überraschen, daß die Lebensregeln mit den Bestimmungen über die Buße einsetzen. Mit bitteren Tränen (1,3) der Reue hat das christliche Leben zu beginnen; und es ist dafür gesorgt, daß man nie aufhören wird, zu beginnen. Bußzeit ist jetzt (1,1). Inhaltlich bilden die Regeln ein Gesamtbild vom Leben des einzelnen in vollkommener Harmonie mit dem Nächsten und mit Gott, – dank dessen, daß der wirkliche einzelne, kraft der Buße, mit Christus gestorben und begraben in den Tod und ersetzt ist durch seine Neudefinition als Inbegriff von Gottes- und Nächstenliebe. Am wirklichen Menschen erfüllt sich damit der Schöpferwille, insofern sein sonst sinnloser Tod durch dieses Selbstopfer einen göttlichen, schöpferischen Sinn bekommt.

Wie, konkret, ein Leben in der Buße aussieht, die dieses Harmonieideal zwangsläufig zur Folge hat, darein geben die angehängten Gesprächsstücke, die sogenannten Mönchsregeln, Einblick. Der soziale Ort dieser Gespräche war das Milieu der kleinasiatischen Asketen, wie

es von Eustathius geprägt und Aerius, dem separatistischen Radikalen, kompromittiert war. Sie kennen keine Regel, sie leben zu zweit oder dritt ohne Hirten. Reinhard M. Hübner hat Basilius' Wirken unter ihnen anschaulich beschrieben (339f): „Von seinem Bischof zum Presbyter bestellt, reist er in den Städten und Dörfern umher und unterrichtet die Gemeinden. In den Stunden der Nacht, die nach dem mitternächtlichen Psalmengesang noch bleiben, scharen sich die glühenden Christen, die Asketen, um die schwache, durch Fasten und Nachtwache ausgezehnte Gestalt mit dem blassen, bärtigen Gesicht und der leisen Stimme, stellen ihre Fragen. . . und Basilius gibt seine Antwort...“ 341: „Unter den zu Individualismus und Separatismus neigenden Spirituellen setzt ein Umwandlungsprozeß ein. Er verstärkt sich, als Basilius, bei den häufigen Abwesenheiten des Eustathius, die Sorge für die Asketenbruderschaften allein trägt; und am Ende ist das Werk der Einigung gelungen, ist die Spaltung zwischen den Christen und Asketen beseitigt, sind die Bruderschaften – nicht etwa als eine rechtlich abgegrenzte Institution der Vollkommenen, sondern eine Kernzelle – dem Organismus der Kirche eingefügt.“ Gesprächsnotizen wurden gesammelt und von Basilius selbst mehrfach überarbeitet. Eine frühe redaktionelle Fassung gelangte in lateinischer Übersetzung in die Hände Benedikts von Nursia und hat auf diese Weise das abendländische Mönchtum von Anfang an mitbestimmt. Für die Geschichte der Seelsorge im Abendland jedoch wurde Basilius hauptsächlich auf dem Umweg über die iro-schottische Mönchskirche wichtig, die einerseits auf ostkirchliche Mission zurückging, andererseits im frühen Mittelalter auf dem westeuropäischen Kontinent selbst Mission trieb.

Basilius, der in den "Mönchsregeln" die Asketen kirchlich belehrt, ist von Hause aus einer der ihren. Als 28jähriger, nach Abschluß seiner Studien, zog er den groben Mantel, dazu den Gürtel und die Sandalen aus unbearbeitetem Leder an und trat damit, unbekümmert um die theologischen Verdächtigungen und disziplinären Verurteilungen, der Eustathianischen Gegenkultur bei. Fünf Jahre lang hat er selbst in der Nähe von Caesarea nach ihrer Weise in seiner Einsiedelei gelebt. Diese ist allerdings besonders schön gelegen; er beeilt sich aber, zu betonen, daß er keine Muße habe, die von ihm selbst beschriebene Schönheit – "die erste in der Tiefe empfundene Schilderung einer Landschaft, die die abendländische Welt kennt" (Campenhausen, 90) – zu genießen (Ep.14). Von hier hat Bischof Euseb von Neo-Caesarea ihn geholt und 364, 34jährig, zum Priester geweiht. Trotz seiner außerordentlichen Tüchtigkeit im Kirchenregiment blieb Basilius im Herzen ein der Natureinsamkeit zugetaner Asket, welcher unter der Tendenz des städtischen Lebens, den Menschen sich selbst zu entfremden, schwer litt. Hierzu muß man sich erinnern, daß die Sehnsucht hinaus in die

Einsamkeit der Natur ein spezifisches Produkt städtischer Kultur ist und Basilius hier in einer spätantik urbanen Tradition steht. Vermutlich seit der neolithischen Erfindung des Marktfleckens hat der bald städtische und endlich urbane Mensch zunehmend zu seufzen unter den Zwängen der Selbstorganisation des sozialen Systems, das ihm über den Kopf wächst, sich seiner, der dafür nicht geschaffen ist, bemächtigt und ihn sich selbst entfremdet.

2. Basilius hat ein glasklares Konzept davon, wie christliches Leben im Grunde zu sein hat. Wie aber unter diesem Ideal christliches Leben – zwangsläufig ein Büberleben – konkret aussehen kann, war ihm lebenslang eine unabgeschlossene Frage, die den einzelnen zu gemeinsamem Suchen, zum täglichen brüderlichen Gespräch anhielt. Frage und Antwort 227 der kurzen Regeln verrät eine abgrundtiefe Verunsicherung. Die fröhliche Sicherheit, im Glauben zu denken, was Gott wohlgefällt, wird infrage gestellt. (Paulus würde sie im Sinne von Röm.8 im Glauben an den Gekreuzigten finden und damit weniger infrage stellen, denn als eigenste Gabe des Heiligen Geistes rühmen.) Bei Basilius ist hier nicht von Christus die Rede. Basilius hört Gottes Drohung aus dem Wort Jesajas: "Wehe denen, die sich selbst für klug halten und in ihren eigenen Augen weise sind!" Man kann nie sicher sein, ob man nicht irregeht; und man soll nicht die Bestärkung geringschätzen, die wir aus einem brüderlichen Einverständnis beziehen. Der prophetischen Drohung über Mißachtung göttlicher Offenbarung können wir nicht entgehen durch einsame Besinnung auf dieselbe. Statt dessen wird der Gruppenprozeß unter den Brüdern zum Offenbarungsgeschehen, zum Urteil über den Wert der Gedanken des einzelnen. Der einzelne als einzelner, selbst – ja gerade – der in fröhlicher Gewißheit seines Gehorsams lebende einzelne, ist zutiefst fragwürdig. Allein die geistliche Kommunikation kann die geistliche Sicherheit verleihen.

In diesen Rahmen zeichnet sich die von Basilius ins Christentum eingeführte Beichtpflicht ein. Wenn ich schon die eigenen guten Gedanken Brüdern unterbreiten muß, um auf dem rechten Weg zu bleiben, um wieviel mehr die schlechten Gedanken oder gar die schlechten Taten! Beide Male gilt selbstverständlich die Näherbestimmung, daß es sich um urteilsfähige, bewährte Brüder handeln muß, – vertraut man doch auch körperliche Krankheiten nicht jedem beliebigen, sondern nur erfahrenen Ärzten zur Behandlung an (ebd. 229). Je nachdem, um was es sich handelt, wirkt sich dieser Gesichtspunkt bei der Auswahl der Brüder zum Anhören der Beichte mehr oder weniger restriktiv aus. Ein flüchtiger, verbotener Gedanke, ein unziemliches Wort, Zerstreutheit beim Gebet, Vernachlässigung des Psalmgebets, Verlangen nach dem weltlichen Leben, sollen beim abendlichen letzten Zusammensein der Gemeinschaft kundgetan werden, so daß das betreffende Leiden durchs

gemeinsame Gebet geheilt werden kann (Sermo asceticus I, Schluß). Je mehr die Asketen sich zu größeren Lebensgemeinschaften zusammenschlossen, wurde eine differenzierte Sozialordnung nötig; so hat denn jede Gemeinschaft einen, dem aufgegeben ist, hilfsbereit und einfühlsam sich um die Schwachen zu kümmern (Große Regeln 26). Es handelt sich hier vermutlich um denselben, auf den (Kleine Regeln 288) der paulinische Ausdruck (1.Kor.4₁) angewandt wird: "derjenige, dem die Verwaltung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist". Derselbe Ausdruck kehrt wieder für denjenigen, dem auch das Ermahnen und Zurechtweisen obliegt (ebd. 184). Seelsorge ist umfassende Verantwortung für den Anbefohlenen (ebd.).

Hier manifestiert sich eine tiefe Verschiedenheit zwischen den ägyptischen Anachoreten und Basilius. In seinem Verständnis wäre es geradezu sadistisch, die Warnung des Evangeliums vor dem Richten so zu praktizieren, daß man sich verboten sein läßt, den Irrenden zurechtzuweisen. Das unheimliche Problem, das die ägyptischen Anachoreten an dieser Stelle sahen, nimmt er relativ leicht auf die moralische Schulter (Moralia 51). Zunächst sich selbst von allen Fehlern zu reinigen, scheint ihm soweit machbar, daß man anschließend – gewiß in Büßerhaltung – daran gehen kann, einen anderen zu tadeln. Die ägyptischen Anachoreten sehen deutlicher den Preis, den solch ein Seelsorger zahlt: Es droht die Gefahr des Sich-selbst-für-klug-Haltens. Man entgeht der Verunsicherung vor Gott, die in Segen zu verwandeln nicht Sache eines Gruppenkonsens, sondern allein des Evangeliums sein kann.

Das radikale Nichtrichten der ägyptischen Eremiten ermöglicht, wie ein psychoanalytisches Arrangement, aus allem Unerfreulichen, was einem widerfährt, die in solchem Erleben enthaltene Information über die eigene Person herauszuholen (siehe Symeon der Euchit, in: Hermann Dörries, Wort und Stunde 1,249, Z. 69–81, ein Stück, das wegen seiner Geistesverwandtschaft in einem Aufsatz über die ägyptischen Anachoreten mitgeteilt wird). Unsere Sünden (so wird hier gesagt) sind uns allerdings größtenteils unbekannt. Die Gnade Gottes aber fügt es so, daß uns immer wieder ausgesprochen passende Mißgeschicke passieren! Wenn man diese geduldig trägt, so heilen uns diese Mißgeschicke, und aus der Strukturgleichheit des Mißgeschicks kann man seine verborgene Sünde erkennen. Wer jedoch das Mißgeschick nicht auf sich nimmt, geht leer aus. Rege dich deshalb nicht über deinen Nächsten auf, auch wenn du dazu Grund hast, sondern bleibe gleichmütig bei allem, was geschieht. Denn wie es schädlich für einen Fiebernden ist, mit Öl gesalbt zu werden, so schadet es einem Sünder, der Unrecht leidet, sein Recht zu suchen. – Nachträglich sei in diesem Zusammenhang die peinliche Geschichte aus den Apophthegmata

(Poimen 114) erzählt, wo ein Eremit abends im Halbdunkel einen Bruder mit einer Frau zusammen in Liebeslust am Boden liegen sieht, diesen erfolglos beschimpft, endlich mit dem Fuße tritt und nun merkt, daß er zwei Getreidegarben für ein allzu glückliches Paar gehalten hat. Auch bevor die Psychoanalyse das Wort Projektion in Umlauf setzte, verstand jeder die Information über den armen Eremiten, die in diesem seinem Erlebnis enthalten ist. Hätte er das Unglück gehabt, daß tatsächlich hier ein Bruder sündigte und er mit seiner Intervention Recht gehabt hätte, so wäre die innere Information seines Erlebnisses verdeckt geblieben! Das gegenteilige Verhalten legt Abbas Paphnutios (1) an den Tag, der zweie homosexuell verkehren sieht und sich erschreckt abwendet, um für seine eigenen Sünden um Vergebung zu bitten. – Am größten jedoch wird der persönliche Gewinn für denjenigen sein, der, nach Symeons Rat, einigermaßen gleichmütig sein kann (man erinnert sich an Freuds "gleichschwebende Aufmerksamkeit"). So wie eine normale Alltagsbeziehung mögliche psychoanalytische Erkenntnisgewinne aus einer Beziehung überblendet, so bezahlt der Seelsorger basilianischen Typs mit einem Verzicht auf tiefere Einsichten der Art, wie der Anachoret ägyptischen Typs sie gewinnt.

Bei aller Rückbesinnung auf das Vorbild Christi und Sehnsucht nach einer Regeneration des Gottesvolkes aus diesem Grunde seiner Existenz, bleibt Basilius nicht nur praktisch – das versteht sich von selbst – sondern theologisch hinter dem Neuansatz der Anachoreten zurück. Das Erbe der ägyptischen Eremiten theologisch aufzugreifen, blieb einem 1200 Jahre später lebenden Augustinereremiten vorbehalten. Die Theologie des Basilius ist Folge seiner Sozialethik; die Theologie der ägyptischen Mönche blieb sozialetisch in einer Aporie stecken; Luthers Sozialethik ist Konsequenz seiner Theologie.

Interessant ist, wie Basilius seinen Asketen seine koinobitische Gehorsamsforderung erklärt: Zunächst kommt es darauf an, ob der Befehl inhaltlich Gottes Gesetz gleich oder mit diesem doch wenigstens vereinbar ist (Kleine Regeln 114). Ist diese Voraussetzung gegeben, so gilt unterschiedslos gegenseitige Gehorsamspflicht gegen den Willen des Bruders (ebd. 115). Wie entsteht auf solcher Basis Hierarchie? Durch die Verschiedenheit der Kompetenzen (ebd. 303)! Namentlich Führungsqualitäten werden, nach langer Prüfung (?), formell bestätigt (ebd.). Im Sinne der mancherlei Mahnungen des Apostels zur Ordnung, werden die anderen darauf verzichten, damit in Konkurrenz zu treten (ebd.). Breit wird abschließend betont, daß diese Gehorsamspflicht durch die übergeordnete Pflicht des Gehorsams gegen Gott sowohl in Geltung gesetzt wie kritisch begrenzt ist.

Über heilende Strafen äußert Basilius sich in den Großen Regeln (15,2). Verantwortlich soll einer sein, der besonders erfahren und für seine Geduld bekannt ist. Er soll jeden Fehler passend behandeln, so daß die Strafe für die Unbeherrschtheit zugleich eine passende Übung der Selbstbeherrschung wird. War z.B. einer wütend auf seinen Kameraden? Man soll ihn zwingen, diesem einen Dienst zu erweisen und zu Diensten zu stehen als Entsprechung zu seinem Übermut. Hat einer zwischendurch genascht? Er soll die längste Zeit des Tages nichts zu essen bekommen. Es ist zu vermuten, daß Bußleistungen allgemein nach solchen Überlegungen seelsorgerlich verordnet wurden.

3. Das Gehorsamsmotiv strukturiert nun auch die Gotteslehre des Basilius, seine Trinitätslehre. Die kurze Rechenschaft über seinen Glauben (De fide 4) in der Hypotypose ist da sehr aufschlußreich. Basilius formuliert hier ein Credo, das dem bekannten dreigliedrigen Aufbau folgt und, grob gesprochen, ein biblizistisch angereichertes Nicänum (von 325) ist. Die wichtigste Erweiterung geschieht im zweiten Glaubensartikel durch Rückgriff auf das Christuslied von Phil. 2. Hier kommt, durch das Bibelzitat, ausdrücklich die Sprache auf den Gehorsam Christi. Im Vergleich sowohl zum Nicänum wie zum Constantinopolitanum von 381 fällt auf, daß das *propter nos homines et propter nostram salutem* ersatzlos entfällt. Statt dessen wird der Schluß des zweiten Artikels ausgemalt: Christus wird "alle auferwecken und jedem vergelten, was er getan hat; da werden die Gerechten ins ewige Leben und Himmelreich aufgenommen werden, die Sünder jedoch verurteilt werden zu ewiger Strafe, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht verlöscht" (nach Mark. 9₄₈). Im übrigen ist der zweite Artikel, abgesehen von den vielen wörtlich übernommenen Formulierungen aus dem Neuen Testament, mit viermaligem Hinweis auf Erfüllung der Schrift gespickt! Was das zu bedeuten hat, wird formuliert in einem Einschub in das Christuslied: Christus hat "nach dem Befehl des Vaters alles erfüllt, was über ihn geschrieben steht". Der gesamte Glaubensartikel über den Gottessohn steht also unter dem Vorzeichen des "Gehorsams bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz".

Nach dem grausigen Abschluß dieses zweiten Artikels setzt der dritte fort: „Und an einen Heiligen Geist, den Parakleten, der für uns eintritt und uns tröstet, in welchem wir auf den Tag der Erlösung versiegelt sind...“ Nach einem solchen zweiten Artikel in der Tat braucht man Fürsprache und Trost! Es ist die Christologie des Mannes, der dafür gekämpft hat, daß der Heilige Geist mit dem Vater und dem Sohn, unter Wahrung ihrer verschiedenen Namen

und verschiedenen Eigenschaften, *simul adoratur et conglorificatur*. Es folgen Näherbestimmungen: "Geist der Wahrheit" – der Begriff der Wahrheit wird abgründig; „Geist der Sohnschaft, in welchem wir betend zu Gott als unserem Vater schreien.“ (Das aramäisch-evangelische *abba* ist im Griechischen des Basilius längst eine respektvolle Anrede für geistliche Väter geworden; der Ton liegt nicht auf der kindlichen Zutraulichkeit, sondern auf der Ehrfurcht.) Nach dem, sowohl in seinem Kern wie in seinem Schluß, zutiefst beunruhigenden zweiten Artikel ist verständlich, wenn das Evangelium von unserer Annahme an Sohnes Statt durch Gott jetzt an einem realen Bestätigungsakt, der Taufe als "Versiegelung", festgemacht ist. In seiner Monographie über den Heiligen Geist (Kap. 9) erklärt Basilius als Meinung, in welcher er mit seinen Gegnern übereinstimmt: Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele sei Preisgabe der Leidenschaften. Diese nämlich erwachsen aus der Liebe zum Fleische und haben sich an die Seele gehängt, die ihrerseits eigentlich in vertrauter Beziehung zu Gott steht, dieser jedoch durch solche Belastung entfremdet ist. – Der Heilige Geist knüpft also, durch ein unerklärliches Mirakel, noch einmal vor der Entfremdung, bei der verspielten und verlorenen, ursprünglichen kindlichen Vertrautheit der Seele mit Gott neu an. Er lehrt, was er vom Sohne hört (De fide 4). Der scheinbare Widerspruch zwischen dem Gesetz des zweiten und dem Evangelium des dritten Artikels ist in Wahrheit das Paradox innerhalb des zweiten Artikels: Gotteskindschaft gerade am Kreuz, göttliche Sohnschaft allein in selbstmörderischem Gehorsam. Es gibt auf dieser Erde für den Menschen kein Lebensrecht, das über die Bußforderung hinaus reichte.

Es ist deutlich: Die erste Bestimmung, die zwischen Vater und Sohn steht, ist bei Basilius der Gehorsam. Der Gehorsamsbegriff gehört ursprünglich in die Beziehung zwischen Menschen, etwa Vater und Sohn. Er gehört, von daher, in die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Im Christentum nun ist diese Beziehung immer schon eine Beziehung zwischen Gott und dem Sünder. Die Beziehung zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn ist deshalb nach Basilius näher zu bestimmen als: vermittelt durch den Ausschluß der Sünde. Die Unterscheidung zwischen Vater und Sohn beruht auf dem sie scheidenden Dritten: der

ausgeschlossenen Sünde. Wäre da nicht etwas Ausgeschlossenes, würde die Beziehung, sabellianisch, in Identität zusammenfallen. Ausgeschlossen ist in der fleischlichen Existenz wurzelnder Lebenssinn. Im Interesse der Sicherung der Autonomie der Persönlichkeit hatte seit Jahrhunderten die Philosophie ihre Zerstörungsarbeit am elementaren Sinnerleben in den Affekten geleistet und für gebildete Menschen selbstverständlich gemacht, daß Sinnerleben uns allein aus der ewigen Vernunft zukommen kann. In der affektiven Fleischlichkeit des Menschen wurzelndes Sinnerleben ist für den seine Menschenwürde kultivierenden Bürger des römischen Reiches Verführung bzw. Anfechtung. Gehorsam gegen die ewige göttliche Vernunft (wie sie z.B. für den, der richtig lesen kann, in der Bibel schriftlich niedergelegt ist) ist der einzig denkbare Weg der Pflege der Menschenwürde. Erst im Christentum kam heraus, daß damit ein gewaltsamer Tod zur Norm erhoben wird. Die Akzentuierung des zweiten Glaubensartikels durch Basilius im Gehorsam bis zum Tode am Kreuz ist deshalb in der philosophischen Anthropologie seiner Zeit wohl begründet.

Der Sohn Gottes kann zwar Fleisch annehmen, aber die Sinnstiftung dieser fleischlichen Existenz geschieht ausschließlich vom göttlichen Zentrum her. Wir sind gewohnt, Basilius und die Seinen, gegenüber der modalistischen Tradition, auf der entgegengesetzten Seite zu sehen. Es ist jedoch bemerkenswert, daß auch die alten Modalisten stoisch argumentiert haben; sie zwar mit kosmogonisch-emanatistischen Analogien, wohingegen Basilius mehr ethisch denkt. Und trotz dieser Differenz ist zu bemerken, daß der vollkommene Gehorsam im Bereich der ewigen Vernunft auch modalistisch interpretiert werden kann, dahingehend nämlich, daß allein vollkommene Vernunft der vollkommenen Vernunft vollkommen gehorsam sein kann. Wir haben es also in der Pneumatologie des Basilius mit einer Apotheose des Gehorsams zu tun.

Im Unterschied zum Sabellianismus ist bei Basilius das System offen gehalten durch die Betonung des Todes Christi; denn dieser setzt ein fleischliches Leben, mit seinen Versuchungen und Verführungen, voraus, gerade wenn betont werden muß, daß der vollkommene Gehorsam derartiges ausschließt. Der Heilige Geist ist der Geist des ewigen Gehorsams, der es sich nicht durch fleischliche Mächte genommen sein läßt, beim ursprünglichen Vertrauensverhältnis der Seele zu Gott immer wieder wunderbar neu anzuknüpfen.

Mit dem Ausschluß des im Fleisch wurzelnden Sinnerlebens ist auch jedes Ernstnehmen der affektiven Beziehung zwischen Mann und Frau von vornherein ausgeschlossen. Bei aller Verherrlichung der Maria als Gottesgebärerin, die die christliche Trinitätslehre – noch nicht

bei Basilius, aber in der Folgezeit – begleiten sollte, ist die Beziehung zwischen dem (männlichen) Schöpfer und dem (weiblichen) Geschöpf stets, nach dem Modell der Gehorsamsbeziehung, "ideal" (männlich) geordnet worden.

F. Kirchliche Einzelseelsorge

1. Der kanonische Brief des Gregor von Nyssa an Letoios, Bischof von Melitene

(I) (MSG 45, Sp. 221 B) (Can. 1) Zur rechten Osterfeier ist auch dies ein Beitrag, daß wir uns einmal über das System der kanonischen Bußpraxis Gedanken machen. Dieses Fest der gesamten Schöpfung wird in der ganzen Welt jedes Jahr nach vorgeschriebenem Umlauf des Jahreskreises zur Feier der Auferstehung des Gefallenen begangen – der Fall aber ist die Sünde, und die Auferstehung ist die Wiederaufrichtung aus der sündigen Niederlage. Und deshalb sollten wir an diesem Tage nicht nur die Neugetauften darbringen, sondern auch diejenigen, die durch die Buße (C) auf den Weg des Lebens zurückgekehrt sind, diese bei der Hand nehmen und zu der rettenden Hoffnung führen, der sie sich durch die Sünde entfremdet hatten. Nun weist der Prophet (Ps. 111_{sf} LXX) uns an, beim Urteilen die Überlegungen richtig zu ordnen, damit, wie der Spruch lautet, man ein Gerechter sei, dessen in Ewigkeit gedacht wird. Es ist aber gar nicht einfach, die zur richtigen und wohlbegründeten Urteilsbildung nötige Ordnung in die Materie zu bringen (224 A). Denn wie in der Medizin zwar das Ziel immer dasselbe ist, nämlich daß der Kranke gesund wird, die Art der Behandlung jedoch, je nach Krankheit, verschieden, so auch bei der seelischen Erkrankung: Auch hier gibt es vielerlei Leiden und deshalb auch vielerlei therapeutische Bemühungen.

Um sachgerecht zu verfahren, wollen wir unsere Ausführungen folgendermaßen gliedern: Im Sinne einer ersten Unterteilung kann man dreierlei in unserer Seele erkennen, Vernunft, Begehren und Aggression (*logikon, epithymetikon, und thymoeides*). In diesen drei Bereichen hat seinen Sitz, was den Menschen gut bzw. (B) böse macht. Wer heilen will, muß deshalb zunächst schauen, in welchem Teil das Leiden seinen Sitz hat, und dann dem Erkrankten die entsprechende Pflege angedeihen lassen. So wird verhütet, daß infolge therapeutischer Inkompetenz die Behandlung an der falschen Stelle ansetzt, – wie ja viele Ärzte eine Krankheit verschlimmern, weil sie nicht wissen, worin diese besteht. Obwohl viele Krankheiten fiebrig sind, wird, weil für die Verkühlten Wärme natürlich gut ist, den Fiebernden das Gleiche verordnet (C) und die Heilungsaussichten werden verschlechtert. Wie man es bei den Ärzten für unerläßlich erachtet hat, daß sie die Eigenschaften der vier Elemente (warm, kalt, trocken, feucht) in Betracht ziehen, damit das aus der natürlichen

Ordnung Geratene wieder in Ordnung gebracht wird, so wollen auch wir, wenn wir auf die platonische Einteilung der seelischen Erscheinungen zurückgreifen, der Behandlung der einzelnen Leiden die Erkenntnis von Haupttypen als Ausgangspunkt zugrunde legen.

(II) A. Wie gesagt, wird also das Seelenleben in drei Teile zerlegt, den vernünftigen, den begehrenden und den aggressiven.

Ein einwandfreier Zustand der Vernunft ist gekennzeichnet durch einen frommen Begriff vom Göttlichen und durch das Vermögen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, (D) ein klares Urteil bezüglich der Natur der konkreten Gegebenheiten, nämlich welche zu erwählen und welche zu verwerfen sind. Dagegen ist dieser Seelenteil in üblem Zustand, wenn da keine ehrfürchtige Scheu vor dem Göttlichen herrscht; das wahrhaft Gute nicht erkannt wird und das Verständnis der Natur praktischer Probleme verwirrt und verfälscht ist, so daß "das Licht Finsternis und die Finsternis Licht genannt" wird, wie die Schrift (Jes. 5₂₀) sagt.

Das Begehren ist in Ordnung, wenn die Sehnsucht hinaufgezogen wird zu dem wirklich Begehrenswerten und wahrhaft Guten und wenn alles, was an Liebesfähigkeit und -kraft in uns ist, im Sinne der Überzeugung am Werke ist, daß nichts anderes seiner Natur nach (225 A) erstrebenswert sei als die Trefflichkeit und Gottes Göttlichkeit, aus der jede gute Eigenschaft hervorgeht. Verkehrung aber und Verfehlung dieses Seelenteils ist es, wenn einer das Begehren auf leere Eitelkeit richtet oder auf körperliche Reize; wenn die Geldgier aufkommt, Ruhmsucht, Vergnügungssucht usw.

Die Aggression schließlich muß Feindschaft sein gegen das Schlechte, Krieg gegen die Leidenschaften und die Stählung der Seele zur Mannhaftigkeit dahingehend, daß man sich nicht beugt vor dem, was die Menge fürchtet, sondern der Sünde bis aufs Blut widersteht; Geringschätzung von Todesdrohung, von qualvollen Strafen und (B) der Trennung von dem, was einem die größte Freude macht; kurz: als Kämpfer für den Glauben und für die Tugend erhaben sein über alle herkömmlichen Vorurteile, die die Menge in Lust niederhalten. Üble Aggressivität kennt jeder: Neid, Haß, Zorn, Schmähungen, Zwistigkeiten, Streitlust, langes Nachtragen, das oft zu Mord und Blutvergießen führt. Die Aggressivität ist wie eine Waffe: Der Barbar findet nicht, wo er sie nützlich einzusetzen hätte, richtet sie gegen sich selbst; und so wird ihm die Waffe, die Gott uns zum Schutz gegeben hat, zum Verderben.

B. 1. (Can. 2) Von allem, was wir nun besprochen haben, (C) haben die Väter die Verfehlungen des Denkvermögens am ernstesten genommen: wenn etwa einer den Glauben an Christus verleugnet oder zum Judentum, zum Götzendienst, zum Manichäismus oder zu

irgendeiner derartigen Gottlosigkeit öffentlich überläuft. Wenn einer, der, ohne dazu gezwungen worden zu sein, vom Glauben abgefallen ist, zum Glauben zurückkehrt und seine Schuld eingesehen hat, hat er als Büsser zu leben bis zu seinem Tode. Er ist unwürdig, noch einmal mit der Gemeinde durch das mystische Gebet Gott anzubeten; er hat für sich alleine zu beten, von der Gemeinschaft der Heiligung durch das Sakrament ist er ein für allemal ausgeschlossen. Erst in seiner Todesstunde wird er der Sakramentsspendung gewürdigt. Wenn er dann (D) wider Erwarten weiter leben sollte, bleibt er gleichwohl im Büsserstand und empfängt die Sakramente nicht bis zu seinem Tode.

Diejenigen dagegen, die unter Folter vom Glauben abgefallen sind, büßen für eine befristete Zeit. Denn die heiligen Väter haben sie in dem Sinne menschlich beurteilt, daß bei ihnen keine geistige Verfehlung vorliegt, sie vielmehr aus körperlicher Schwäche unter der Qual zusammengebrochen sind. Deshalb wird der erzwungene Abfall, wenn er bereut wird, mit dem gleichen Strafmaß belegt wie Unzucht.

(Can. 3) Diejenigen, die zu Zauberern abgeirrt sind, zu Wahrsagern oder zu Leuten, die ihnen versprechen, sie durch Sühnopfer an Geistermächte gegen Schaden zu feien – sie werden genau befragt und untersucht, ob sie im (228 A) Christusglauben geblieben sind und nur durch irgendeine Not zu solcher Sünde getrieben wurden, ob eine Bedrückung oder ein Verlust, den sie nicht verwinden konnten, sie dazu gebracht hat – oder ob sie der Dämonengesellschaft zugelaufen sind, weil sie das Evangelium überhaupt geringschätzten. In diesem Fall, wenn sie es also taten, weil sie den Glauben an unsem Gott aufgegeben haben, so ist klar, daß sie die volle Schwere des Urteils über die Apostaten trifft.

Wenn jedoch eine unerträgliche Not ihre schwache Seele überwältigt und sie durch eine trügerische Hoffnung dazu verführt hat, so walte ihnen gegenüber dieselbe Nachsicht wie gegen diejenigen, die unter Folter Christus verleugnet haben.

2. (B) (Can.4) Verfehlungen der Begehrlichkeit werden eingeteilt in Ehebruch und Unzucht. Einige, die es genauer nehmen, wollen allerdings die Unzucht dem Begriff des Ehebruchs subsumieren: Es gibt ja für den Menschen nur eine legitime Geschlechtsverbindung, dem Mann ist von Gott eine Gehilfin gegeben worden und der Frau ein Haupt. Was nun nicht legitim ist, sei schlechthin illegitim; und wer nicht das hat, was ihm zukommt, der habe logischerweise etwas, was ihm nicht zukommt. Wenn einer das ihm gegebene "Gefäß", wie es der Apostel nennt, "für sich in Besitz nimmt" (1. Thess. 4₄), so erlaubt ihm das Gesetz den rechten, natürlichen Gebrauch. Wenn aber einer sich irgendwo

anders hinwendet, so geht er auf alle Fälle auf fremdes Gebiet. Was einem nicht gehört, ist fremd, (C) auch dann, wenn es keinem gehört. So haben diejenigen, die eine schärfere Begrifflichkeit erarbeiten wollten, gezeigt, daß der uneheliche Geschlechtsverkehr nicht etwas ganz anderes ist als der Ehebruch; sagt doch auch die Heilige Schrift: "Falle nicht in die Gewohnheit, zu einer Fremden zu gehen" (Spr. 5₂₀ LXX). Aus Nachsicht mit den Schwächeren jedoch haben die Väter in dem Sinne unterschieden, daß nur Betrug und Unrecht gegen einen anderen "Ehebruch", wenn jedoch einer seine Lust befriedigt, ohne einem anderen dabei Unrecht zu tun, dies "Unzucht" genannt wird. Sodomie und Päderastie wird dann auch zum Ehebruch gerechnet; denn damit wird sogar der Naturordnung Gewalt angetan. (D) Man ist sich allgemein einig, daß der Mensch, der von Begierde besessen ist, im Unterschied zum zentral fehlorientierten Apostaten, durch Reue gereinigt wird. Für Ehebrecher, Sodomisten und Päderasten wird die Bußzeit doppelt so hoch bemessen wie für Hurerei, weil, wie gesagt sie doppelt schuldig sind; einerseits durch die unerlaubte Lust, andererseits durch das Vergehen an einem anderen.

Es gibt hier nun noch eine weitere (229 A) Unterscheidung: Der eine bekennt aus eigenem Antrieb, was er heimlich getan hat, und klagt sich selbst an; damit hat er selbst die Behandlung des Leidens aufgenommen und bewiesen, daß die Besserung schon eingesetzt hat; er wird deshalb milder bestraft. Wer jedoch ertappt wird, weil ihm jemand aufgelauert hat oder ihn anklagt, und widerstrebend der Sünde überführt wird, hat die volle Länge der Strafe auf sich zu nehmen, damit er völlig gereinigt in die Abendmahlsgemeinschaft wieder aufgenommen werden kann.

Die Maßgabe ist nun folgende: Die mit Unzucht Befleckten sind drei Jahre lang vom Gottesdienst ausgeschlossen, in den folgenden drei Jahren dürfen sie bei Schriftlesung und Predigt zuhören und für die Dauer weiterer drei Jahre unter den Büßern im (B) Knien mitbeten. Danach werden sie zum Abendmahl zugelassen. In Fällen besonders ernsthafter Buße, wo sich auch der Lebenswandel deutlich zum Bessern wendet, kann der verantwortliche Seelsorger, wenn er dabei das Wohl der gesamten Gemeinde im Auge hat, die Zeit der Beschränkung auf das Hören abkürzen, den Gefallenen auch früher unter den Büßern wieder zum Gemeindegebet zulassen und wiederum auch diese Zeit abkürzen und ihn früher zum Abendmahl zulassen. D. h. er kann nach eigener Prüfung den Zustand des Behandlungsbedürftigen beurteilen; denn wir sollen zwar die "Perle" (Matth. 13₄₆) "nicht vor die Säue werfen" (Matth. 7₆); aber es wäre auch unsinnig, demjenigen, der geläutert und wieder ein Mensch geworden ist, die "köstliche Perle" vorzuenthalten. Ehebruch und

dergleichen wird, wie bereits (C) gesagt, ebenso behandelt wie die Unzucht; nur das Zeitmaß wird verdoppelt. Auch hier soll die Besonderheit des Einzelfalls in Rechnung gestellt werden und die Abendmahlsgemeinschaft dementsprechend früher oder später gewährt werden.

3. (Can. 5) Wir kommen zum Problemkreis der Aggressivität, die vom guten Kampfeswillen abgeirrt und in Sünde gefallen ist. Hier gibt es nun allerlei Übeltaten. Unsere Väter aber haben nur dem Mord Aufmerksamkeit zuwenden wollen, über alles andere keine allzu genauen Überlegungen angestellt und nicht für (C) sinnvoll erachtet, allen Bosheiten Behandlung angedeihen zu lassen, – obwohl die Schrift nicht nur Totschlag verbietet, sondern auch alle Schmähung und Lästerung und dergleichen. Im Blick auf die Strafen aber haben sie zwischen der absichtlichen Mordtat und dem unabsichtlichen Totschlag unterschieden. Als mit Willen begangen wird nicht nur die vorbereitete Tat angesehen, sondern auch, wenn jemand in einer Rauferei einen anderen erschlägt. Denn man weiß vorher: Im Zorn läßt man es sich nicht einfallen, (232 A) dem unheilvollen Ablauf Einhalt zu gebieten! Für Unabsichtlichkeit aber gibt es offenkundige Indizien: Wenn nämlich jemandes Aufmerksamkeit auf eine bestimmte andere Sache konzentriert war, dann hat er den fatalen Schlag durch einen unglücklichen Zufall verübt.

Die Bußzeit für Mord ist dreimal so lang wie für Unzucht, dreimal neun Jahre. Das bedeutet, daß der Büßer neun Jahre lang vom Gottesdienst ausgeschlossen ist, ebenso lang in der Versammlung der Gemeinde auf die Anhörung der Lehrer und der Schriften beschränkt bleibt und im dritten Neunjahresschritt unter den Büßern (B) im Knien mitbeten darf. Auch hier aber berücksichtigt der für die Gemeindeordnung Verantwortliche wieder den Einzelfall und verkürzt die Strafe entsprechend der Bußfertigkeit, so daß, statt neunjähriger, nur acht-, sieben-, sechs- oder fünfjährige Stufen zuerkannt werden, wenn vor dem Ernst der Reue das Zeitmaß der Strafe bedeutungslos wird und der Büßer tieferen Ernst erreicht als diejenigen, die während der langen Bußzeit das Problem einer Reinigung von dem Blut, das an ihnen klebt, doch nicht so schwer nehmen.

Unbeabsichtigte Tötung wird beurteilt als einerseits zu verzeihen, andererseits aber doch ein Makel. Daher die Bestimmung, daß ein Totschläger aus einem priesterlichen (C) Amt zu entfernen ist, weil er durch diese unheimliche Tat profaniert ist.

Für Totschläger ist eine ebenso lange Bußzeit vorgesehen wie für unehelichen Geschlechtsverkehr, wobei natürlich wieder die Gesinnung des einzelnen Büßers in Betracht gezogen wird; so daß, wenn einer glaubwürdig leidet, er nicht die volle Zeit der Jahre

einzuhalten hat und schon früher zur Vervollständigung der Abendmahlsgemeinde zurückgeführt werden kann. Wenn einer vor Ablauf der Frist stirbt, haben die Väter in ihrer Milde vorgesehen, er solle nicht ohne die Wegstärkung des Heiligen Abendmahls auf jene letzte große Reise entlassen werden. Wenn er nach Empfang des Abendmahls doch wieder unter die Lebenden (D) zurückkehren sollte, so kehrt er in den Wartestand zurück an die Stelle, wo er war, als er die Notkommunion empfing.

4. (Can. 6) Nicht verstehe ich, wie die Väter die Habsucht unbehandelt lassen konnten, obwohl der Apostel (Eph. 5₅) den Geiz Götzendienst nennt. Mir scheint dieses Übel ein Leiden aller drei Seelenteile zu sein: Die Vernunft stellt hier die Dinge so dar, als wäre im Materiellen Befriedigung zu finden, weil sie die himmlische Schönheit nicht schaut; die Begehrlichkeit fällt ab vom wahrhaft Begehrten und fällt Untergeordnetem zu; die aggressive Neigung hat ihrerseits viele Möglichkeiten, an einer solchen Sünde (233 A) anzusetzen. Das bedeutet, daß die apostolische Definition des Geizes auf diese Krankheitsstruktur paßt: Der Apostel bestimmt den Geiz nämlich nicht nur als Götzendienerei, sondern auch (1. Tim. 6₁₀) als Wurzel aller Übel. Und trotzdem ist dieser Krankheitstyp nicht beachtet worden. Deshalb trifft man in allen Kirchen diese Krankheit nur allzu häufig an, und niemand prüft die Kandidaten für kirchliche Ämter ernsthaft daraufhin, ob sie nicht von dieser Art Götzendienst befallen sind. Da aber die Väter für Habsucht nichts vorgesehen haben, gehen wir davon aus, daß zur Heilung, wo sie überhaupt möglich ist, die öffentliche Aufklärung genügt – wie bei Gesundheitsschäden durch Völlerei.

Nur den Diebstahl, die Grabschändung und den Kirchenraub betrachten wir als individueller Behandlung bedürftige Schäden, denn (B) so ist es uns von den Vätern überliefert – obwohl nach der Heiligen Schrift auch der Profit und das Zinsnehmen verboten sind ebenso wie die Ausnutzung eines Machtverhältnisses, um fremdes Gut an sich zu bringen, auch wenn dies in den Formen eines normalen Geschäftsvorganges geschieht. Da aber unsere Erwägungen ja nicht ein Gewicht haben, das zu Rechtsschöpfung befugt, lassen wir nun das kanonische Urteil über die einhellig verbotenen Formen der Habsucht folgen:

a) Beim Diebstahl wird zwischen Raub und Einbruch unterschieden. In beiden Fällen wird fremdes Gut genommen, aber der Geist, in dem dies geschieht, ist sehr verschieden. Denn der Räuber nimmt für sein Vorhaben auch Mord in Kauf und bereitet sich (C) mit Waffen und Gehilfen und Auswahl eines geeigneten Tatortes darauf vor. Wenn er aus Reue zur Kirche Gottes zurückkommt, wird er deshalb dem Strafurteil von Mördern unterworfen.

Wer andererseits sich heimlich fremdes Gut aneignet und dann dem Priester die Sünde bekennt, soll seine Erkrankung durch eine dem Leiden entgegengesetzte Bemühung heilen, will sagen: dadurch, daß er, was er kann, den Armen gibt; denn dadurch reinigt er sich offenkundig von der Habsucht. Wenn er aber nichts als seinen Leib besitzt, so befiehlt der Apostel, jenes Leiden durch körperliche Arbeit auszuheilen, wie es heißt: "Wer gestohlen hat, stehle nicht mehr, vielmehr soll er arbeiten und Gutes (D) schaffen, damit er dem Bedürftigen etwas abzugeben hat" (Eph. 4₂₈).

b) (Can. 7) Auch beim Grabraub wird unterschieden zwischen einer verzeihlichen und einer unverzeihlichen Form. Wenn einer soweit Pietät wahrt, daß er den verwesenden Leib des Toten schont und nicht dessen Ungestalt dem Blick der Sonne aussetzt, vielmehr ihm aus den umherliegenden Steinen ein Totenmal errichtet, so ist gewiß auch das nicht rühmlich, aber man pflegt es als verzeihlich anzusehen, wenn das Diebesgut einem eindeutig ehrenhaften und im allgemeinen Interesse liegenden Zweck zugeführt wird.

Leichenfledderei jedoch, allein mit der Absicht, sich ein Schmuckstück (236 A) anzueignen, wird beurteilt wie einfache Unzucht in obigem Sinne, wobei der verantwortliche Seelsorger wieder den Heilungsfortschritt des Behandelten, wie er sich in dessen Lebenswandel ausdrückt, für eine Verkürzung der kanonischen Strafzeit in Rechnung zu stellen hat.

c) (Can. 8) Kirchenraub wurde vom Alten Testament wie Mord beurteilt. Wer etwas entwendete, was Gott dargebracht war, wurde wie ein Mörder gesteinigt. Ich weiß nicht, woher die Ermäßigung und Nachsicht in der kirchlichen Gepflogenheit kommt, daß sie für diese Störung ein milderes Läuterungsmittel als für Mord vorgesehen hat. Die Väter-Überlieferung hat (B) hier sogar eine kürzere Zeit auferlegt als beim Ehebruch.

C. In allen Fällen muß man, nachdem man die Art der Tat festgestellt hat, vor allem auch noch die innere Ordnung des Täters anschauen und nicht glauben, der Zeitablauf sei für die Heilung das Entscheidende (was ja unsinnig ist), vielmehr der freie Wille dessen, der durch die Buße als sein eigener Arzt sich behandelt.

(III) Weil man dem Ansinnen der Brüder Folge leisten soll, habe ich mich beeilt, dies aus den Quellen, die mir zur Verfügung standen, für dich zusammenzustellen und abzuschicken, o Mann Gottes. Bring du deinerseits ohne Unterlaß deine Gebete für mich vor Gott, wie du zu tun pflegst. Denn als guter Sohn bist du deinem geistlichen Vater die Altersversorgung durch die Fürbitten schuldig, entsprechend dem Gebot, das befiehlt, die Eltern zu ehren, "auf

daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden" (Ex. 20₁₂). Ich kann sicher sein, (C) daß du diesen Brief als Zeichen der Solidarität in der priesterlichen Verantwortung aufnehmen und diese Gabe nicht gering achten wirst, auch wenn dein Scharfsinn schwache Punkte darin entdecken mag.

2. Kommentar

a) Das hiermit m.W. erstmalig in deutscher (einer gegenüber der asianisch-rhetorischen Redundanz des Originals gerafften) Übertragung vorgelegte Dokument aus dem Jahre 385 stellt in der Kirchengeschichte den ersten Entwurf eines Systems der kirchlichen Einzelseelsorge dar. Gregor v. Nyssa hat mit diesem Ansatz keine Nachfolger gefunden. Diese Epistel ist ein praktisch-theologisches Unikum geblieben; sie ist dennoch in mancher Hinsicht interessant. Wir haben sie in voller Länge wiedergegeben auch, um dem Leser hier exemplarisch einen breiteren eigenen Einblick in die Welt zu eröffnen, von der diese Studie handelt.

Auf den ersten Blick wirkt sie als strafrechtlicher Text. Es geht um die Rechtsfolgen massiver Straftatbestände. Die Rechtsfolgen sind kirchlicher Natur, insofern es um Zulassung zum bzw. Modi des Ausschlusses vom Hl. Abendmahl geht. Sakramentale Teilhabe am Leibe Christi ist Kirche und ist Teilhabe an Gottes Heil. Heil ist Teilhabe an der Heilsgemeinschaft, am Volk Gottes. Nicht, als ob jedem Abendmahlsgast die ewige Seligkeit garantiert wäre. Hier gibt es, gerade in der neuinstallierten Reichskirche, ungeheure Probleme. Jedoch "eigentlich" entspricht der Abendmahlsteilnahme in der Tat die ewige Seligkeit; und das paradoxe Phänomen heillosen Teilnehmer am Heiligen Abendmahl bedarf dringend einer Bereinigung entsprechend dem eigentlichen Sinne desselben. Es würde sich auch hier, wie im kirchlichen Kriminalrecht, wieder um therapeutisch verantwortlich modifizierte Ausschließung bzw. durch Mahnung konditionierte Zulassung zur Abendmahlsgemeinschaft handeln. Mit diesem Problembereich wären wir näher bei dem, was für uns heute christliche Seelsorge heißt. Man kann vermuten, daß Gregor auch dieses Gebiet nach den Prinzipien bearbeiten wollen würde, die er in der vorstehenden Arbeit am alten kanonischen Recht verfolgt hat.

Eduard Schwartz hat auf den restaurativen Charakter der kanonischen Briefe der großen kappadozischen Brüder hingewiesen. Gottesdienstzulassung war unter dem neuen Reichsrecht soziologisch etwas anderes, nämlich ein für das bürgerliche Leben wichtiger sozialer Status geworden. Die Seelsorge hier ansetzen zu lassen, war unter den neuen Bedingungen ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Sogar der Versuch des Basilius, die

Seelsorge bei der Heilsgemeinschaft als Bußgemeinschaft neu anzusetzen, geriet ins Abseits eines separaten Mönchtums.

b) Beachtlich an unserem Text ist dreierlei: erstens die Bemühung um Systematik, zweitens die provokanten Bemerkungen zu den Ungereimtheiten, die solche Bemühung zutage brachte, drittens die konsistente Betonung des therapeutischen Ziels, das den Einsatz der Mittel zu regulieren hat.

(1) Die an Platons Psychologie orientierte Systematik ist zweifellos grob und in der Durchführung nicht durchweg überzeugend. Sie ist gleichwohl ein Versuch, das ehrenwürdige Traditionsmaterial in eigene Hände zu nehmen, in eigene Verantwortung zu übernehmen. Systematisierung ist ein entscheidender Schritt der Vorbereitung für konsistente Rechtsfortbildung. Die abstrakteren Oberbegriffe geben eine Flexibilität, die die Innovation mit dem Alten versöhnt.

(2) Und es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Gregor, bei aller Ängstlichkeit, doch Innovation ins Auge faßte. Am deutlichsten 233 B, wo er, mit Berufung auf die Schrift, Lücken in der Bußordnung moniert und dazu trocken bemerkt, daß er seinerseits als kirchliche Rechtsquelle natürlich nicht in Frage kommen könne. Er schreibt als alter Bischof einem jungen Amtsbruder, der ihn vermutlich aufgrund von Problemen der Rechtspflege, vor welche seine bischöfliche Amtsgeschäfte ihn gestellt haben, um Belehrung gebeten hatte. Gregor gibt treu Auskunft über das, was er als Richtlinien der Väter kennt, äußert aber im selben Atem seine Bedenken. Das ist Aufforderung zur Übernahme einer schweren Innovationsaufgabe. Man darf annehmen, daß ihm eine neue konziliare Rechtsetzung vorschwebt, in deren Vorbereitung und Vorgeschichte dann auch seine eigene Studie ihren bescheidenen Platz haben würde. Auf ein solches Konzil hinzuarbeiten wäre aber Sache der Jüngeren.

(3) Das Wichtigste an dieser Epistel jedoch ist vielleicht die alles beherrschende Rolle des immer wieder (noch häufiger, als meine Übersetzung erkennen läßt) betonten therapeutischen Gesichtspunktes.

Das Verständnis von Seelsorge als Therapie ist pastoraltheologisches Allgemeingut der Zeit. Die Kirche setzt damit bruchlos eine Tradition der griechischen Philosophie fort. (Hatte doch schon Plato die Inkarnation der präexistenten Menschenseele als Trauma verstanden, von welchem diese sich erst im Laufe der Jahrzehnte, bei guter Erziehung etwas schneller, erholt.) Psychotherapie war in dieser Tradition Unterricht in den ewigen Wahrheiten und

Disziplinierung unter dieselben. In der kanonischen Seelsorge, wie Gregor sie hier vorstellt, sind die christlichen Wahrheiten, die der kirchlichen Abendmahlsgemeinschaft ihren Sinn geben, als bekannt vorausgesetzt. Des weiteren ist vorausgesetzt, daß die angeführten Straftaten Ungehorsam gegen dieselben darstellen. Das therapeutische Problem ist deshalb die Wiederherstellung des beschädigten Subordinationsverhältnisses, der verletzten Gliedschaft am Leibe Christi.

Hier nun spielt die Bußstrafe die für uns so erstaunliche Rolle. In der vorkonstantinischen Zeit verstand es sich von selbst, daß es sich (abgesehen von der Nichtzulassung zum Abendmahl) nur um freiwillige Übernahme vom Bischof verhängter Strafen, also um Selbstbestrafung, also einen Akt in besonderer Weise gesteigerter Autonomie handeln kann. Unter den Bedingungen der Reichskirche jedoch sind mit dem kirchlichen Status so viele gesellschaftliche Sanktionen verbunden, daß die Bedeutung einer öffentlichen Kirchenstrafe von ganz neuen Determinanten mitbestimmt und überfremdet wird. Dies jedoch ist ein Problem, auf welches Gregor so wenig wie Basilius geachtet zu haben scheint. Für sie steht das Problem des objektiven Strafmaßes im Vordergrund. Vorausgesetzt ist, daß die Ableistung einer angemessenen Bußstrafe das gestörte Subordinationsverhältnis, die gestörte Beziehung und das beschädigte Selbstbild, wieder in Ordnung bringt.

Therapeutische Funktion der Strafe ist nur denkbar im Rahmen gemeinschaftlich anerkannter Ordnungsvorstellungen, die jedem seinen relativen Ort zuweisen. Daß Strafe und Unterordnung ein beschädigtes Selbstbild in Ordnung bringen, ist nur dort möglich, wo Begrenztheit durch gültige Ordnungen entsprechend der gültigen Ordnung zum Selbstbild gehört und die Strafe der anerkannten Ordnung entspricht. Die Heilige Schrift und die Tradition der das alte römische Reich besiegt habenden Kirche genießen höchste Autorität. Von dort hergeleitete Ordnungsvorstellungen imponieren als solche. Über die Verwerflichkeit der in der Epistel besprochenen Untaten besteht überdies ein breiter bürgerlicher Konsens. Für solche Fälle ist sogar mit Schuldgefühl und Strafbedürfnis zu rechnen. Sogar die schwere Verurteilung von Ketzerei und Abfall hatte ihre Parallelen in Denken und numinosen Ängsten in der Umwelt der Kirche (vgl. z.B. Platos *Nomoi*, s. o.).

Daß aus therapeutischen Gründen dem "Kranken" die Heilsgabe *par excellence*, das Heilige Abendmahl, nicht etwa verordnet, sondern verweigert wird, ist paradox. Das Sakrament ist jedoch etwas anderes als eine Medizin; allenfalls kann man an Michael Balints Formulierung von dem "Arzt als Droge" erinnern. Bei aller Magie, die sich an das Sakrament hängen mag, handelt es sich bei der Kommunion wesentlich um ein personales Geschehen.

Die Scham verbietet dem Sünder die Teilnahme. Die Nichtteilnahme am Abendmahl ist Ausdruck der höchsten Ehrfurcht davor. Hierin hat der Ausgeschlossene Gemeinschaft mit der Abendmahlsgemeinde. Von deren Seite wird die Gemeinschaft mit dem Ausgeschlossenen durch die Fürbitte bestätigt, die sie leistet daraufhin, daß dieser, draußen am Eingang, sie weinend darum gebeten hat. Hiervon ist in unserem Text nichts gesagt, es ist jedoch beschrieben z.B. bei Basilius (im 3. kanonischen Brief, Ep. 217, can. 56), und ist allgemeiner alter Brauch bei Exkommunikation als Kirchenstrafe, selbst dort, wo Wiederaufnahme in die Gemeinde zu Lebzeiten nicht vorgesehen ist. Es handelt sich bei dieser Form der Annahme des Ausschlusses also um eine innerliche, besonders intensive Zugehörigkeit zur Abendmahlsgemeinde. Die Verwehrung des realen Vollzugs intensiviert den inneren Vollzug. Und hierin ist der therapeutische Wert dieser Bußstrafe zu sehen.

Zwischen die volle Exkommunikation und die volle Wiederaufnahme in die Abendmahlsgemeinschaft sind bei Gregor noch zwei weitere Stufen eingeschoben. Die bei Basilius belegte vierte Stufe der stehenden Teilnahme am Abendmahlsgottesdienst ohne Einnahme der Elemente (die den Parallelismus zwischen Bußstufen und Katechumenatsklassen hinter sich läßt) fehlt bei Gregor.

Wichtig ist, daß hier Seelsorge als Statuszuweisung geschieht. Die Strafe ist nur ein Aspekt der Neudefinition der zerbrochenen Verbundenheit mit dem Leib Christi, mit Jesus und der menschlichen Gemeinschaft, die Gottes Offenbarung durch ihn entspricht.

Der Gesichtspunkt der Statuszuweisung scheint mir sowohl für das Verständnis von Seelsorge überhaupt wie auch für das Verständnis der verschiedenen Techniken von Psychotherapie und Beratung aufschlußreich zu sein.

Der kanonistische Ansatz zwar hat bereits Basilius nicht befriedigt. Für ihn war Basis der Seelsorge die brüderliche Gemeinschaft differentieller gegenseitiger Einweisung in den gemeinsamen Status des Büßers. In seinen Regeln, Fragen und Antworten werden Gründe für Fernhaltung vom Abendmahl vereinzelt genannt (z.B. Kleine Regeln 44, 309); im übrigen gilt die allgemeine Regel, daß man nur im Zustand der Reinheit Zutritt zum Abendmahl hat (Moralia 80,25). Diese abstrakte Allgemeinheit konkretisiert sich im brüderlichen Gruppenprozeß. Dieser ist ein ständiger Prozeß der Statuszuweisung.

c) Das geheime Grundproblem der kirchlichen Einzelseelsorge ist der Status, den, umgekehrt, der einzelne der empirischen Kirche von Gott zugewiesen sieht. Dies stellt ein Problem nicht nur von seiten des einfachen Seelsorgeempfängers dar, sondern ebenso von

seiten des Seelsorgers. In unserem Text bricht eine solche Sorge durch an der Stelle, wo über die Habsucht der Bewerber um ein geistliches Amt die Rede ist (233 A). Ausführlich werden wir darüber Gregor von Nazianz in seiner 11. Rede (De fuga sua) Klage führen hören. In der Basilianischen Gruppe ist die ständige Infragestellung der Gruppe und ihres Führers durch den einzelnen im Blick auf ihren Herrn eingeplant (Kurze Regeln 227 und 303). Bei Basilius ist die Kirche sozialer Neubeginn kraft der von Gott selbst durch sein Leiden im Fleisch geleisteten Wiedergutmachung. Die Abendmahlsgemeinde kann einen solchen Neuanfang darstellen (im allgemeinen jedoch stellt sie nicht den Neuanfang dar, sondern stellt die Darstellung eines Neuanfangs dar).

Bischöfliche Seelsorge jedoch – das Thema unserer Epistel des Nysseners – bezieht sich auf die Kirche als Institution und ist von jeder Infragestellung der Kirche ihrerseits losgelöst. Hier geht es nicht um den sozialen Neubeginn aus der Vergebung heraus, sondern dieser wird als erledigt vorausgesetzt; es geht um das Volk Gottes als empirisches Datum, als Institution; und pastoral-amtliche Seelsorge kann nur rechtsförmig sein.

Seelsorge im eigentlichen Sinn dagegen war nach alt-ostkirchlicher Überzeugung, wie bei den ägyptischen Mönchen, ein unverfügbares, charismatisches Geschehen. Seelsorger konnte nur ein Individuum sein, welches selbst im Neubeginn aus der Vergebung steht, ein "geistlicher" Mensch. – Es konnte nicht ausbleiben, daß auch das "geistliche" Leben sich als solches institutionalisierte: Ein "Geistlicher" war kulturgeschichtlich Nachfolger "des" Philosophen am Rande der Gesellschaft: ein Habenichtes, ein Asket, ein Zölibatär, mit einem Wort: ein Mönch. Die Forderung des Priesterzölibats lag nahe. An der Wurzel dieser geistlichen Gegenströmung in der Kirche jedoch stand der Bedarf des einzelnen nach einer Statuszuweisung, die nicht die Welt und die Kirche, wie sie sind, brüchig wie sie sind, voraussetzt und darauf aufbaut, sondern sie, aus Gott, als hoffnungsvollen Lebensraum für mich, neu konstituiert.

G. Das geistliche Amt

I a) Die erste Pastoraltheologie stammt aus der Feder eines Mannes, der ein sehr gebrochenes Verhältnis zum geistlichen Amt hatte: Gregor von Nazianz. Es ist die nachträgliche Ausarbeitung der Rede, die er zur Rechtfertigung seiner Flucht vor dem Antritt des Priesteramts, nach seiner Rückkehr zu seiner Gemeinde in Nazianz im Jahre 362 gehalten hat. Anlaß und Inhalt passen zusammen: Das kirchliche Hirtenamt stellt eine beängstigende Aufgabe dar. Gregor hat sich entschlossen, es zu übernehmen, weil er sich

zwischen zwei Ängsten eingekeilt fand: Stärker noch als die Angst vor diesem Amt war die Angst vor der göttlichen Drohung über dem Ungehorsam (112). Die von Gregor empfundene Problematik wird unterstrichen durch seinen traurigen Rekord viermaliger Flucht aus dem Amt (das erste Mal vor dem Priestertum in Nazianz, das zweite Mal vor dem Bischofsstuhl in Sassima, das dritte Mal aus dem Episkopat von Nazianz, das vierte Mal vom konstantinopolitanischen Bischofsthron). Seine Sicht vom geistlichen Amt war es jedoch, die sich in der Kirche durchsetzte. Auf seinem Vorbild beruht die Schrift des Chrysostomos, *De sacerdotio*, und der *Liber pastoralis* des Papstes Gregors 1., des Großen.

b) Bei jeder Flucht zog sich unser Autor Gregor in die Einsamkeit zurück. Mit wenigen, aber glühenden Worten versuchte er seinen Hörern verständlich zu machen, woran sein Herz hängt (6f): Ihn überkam die Sehnsucht nach dem teuren Gut der Einsamkeit und Zurückgezogenheit; den Sinneseindrücken verschlossen, dem Fleisch und der Welt entrückt, in sich versunken zu sein; mit Menschen nur, wo es notwendig ist, in Fühlung stehend; mit sich und Gott sprechend jenseits der sichtbaren Welt zu leben; die göttlichen Eingebungen stets rein, ungetrübt durch irdische, trügerische Eindrücke, in sich zu bewahren; ein wahrhaft fehlerloser Spiegel Gottes und der göttlichen Ideen zu sein; Licht für das Licht, Helligkeit für das Halbdunkel erhaltend, bereits das Glück der zukünftigen Welt hoffend zu genießen, mit den Engeln zu verkehren, noch auf Erden weilend, aber der Erde entrückt, vom Geiste in den Himmel gehoben zu werden. – So sieht es im Herzen des klassischen christlichen Geistlichen aus. Die besondere Art der Abgeschlossenheit der Seele des klassischen Geistlichen artikuliert sich in folgender Erklärung (17): Die Seele stammt aus Gott, hat am himmlischen Adel teil und erstrebt ihn; aber sie ist mit dem Schlechteren (dem Körper) zusammengebunden. Hierfür mag es Gründe geben, die allein Gott kennt, der diese Verbindung gestiftet hat, und wer etwa von Gott über solche Geheimnisse belehrt ist. Ich und meine Freunde sehen zwei Gründe: Einmal soll die Seele durch Anstrengung und Kampf gegen das Niedere die himmlische Herrlichkeit als Preis der Tugend und nicht allein als Geschenk Gottes erlangen, – und auf diese Weise ist sie ja eigentlich das schönste Geschenk. Zum anderen soll sie das Schlechtere zu sich emporziehen und dessen Schwerfälligkeit allmählich auflösen. Was Gott für die Seele ist, soll die Seele für den Leib sein: Sie soll die Materie als Dienerin erziehen und als Mitsklavin Gott vertraut machen. – In aller wünschenswerten Deutlichkeit tritt hier die Antike uns Kindern der Neuzeit gegenüber. Sie fragt nicht: Was fängt der leibliche Mensch mit Gott an?, sondern: Was fängt die göttliche Seele mit dem Leib an? Gemeinsam ist beiden Epochen der Hiatus zwischen Körper und Gott. Wir

haben versucht, durch den Identitätsbegriff eine Brücke zwischen Anthropologie und Theologie zu schlagen, indem wir Gott als Identitätspartner verstanden haben. Der Geistliche als Mensch (nicht erst als Amtsträger) ist zentral damit befaßt, seine gesamte Existenz einzuarbeiten in die Partnerschaft Gottes. Für den antiken Menschen bestanden hier, nach unseren Begriffen, horrende Restriktionen. Die von Gott geschenkte Identität war ein zartes Pflänzchen, das es mit übermenschlicher menschlicher Anstrengung (Askese und am besten Anachorese) zu schützen und zu stützen galt. Den innerlich aushöhlenden Effekt eines Pfarramtes in unruhigen Zeiten nahm Gregor jedenfalls für damals und für heute ungewöhnlich ernst!

2 a) Die Gefahr des Amtes ist gedoppelt: einerseits die Gebrechlichkeit der eigenen christlichen Persönlichkeitsorganisation, andererseits die Gemeinde, die im Licht der pastoralen Verantwortung als fürchterlicher Drache erscheint, ein vielgestaltiges, proteushaftes, aus vielen Tieren, größeren und kleineren, sanfteren und wilderen, zusammengesetztes Ungeheuer, dessen es Herr zu werden gilt (44). Als aus ungleichen Stücken zusammengesetzte, lebendige Einheit besteht der Kirchenkörper aus vielen verschiedenartigen Lebens- und Denkweisen; deshalb muß die Persönlichkeit des Vorstehers der Gemeinde einerseits von jener Einfachheit sein, die zu allem guten Werk geschickt macht, andererseits muß er höchst anpassungsfähig und vielseitig für die Einzelseelsorge und den Umgang mit der Gesamtgemeinde sein (ebd.). Das Bild wird noch beängstigender, wo Gregor die konkreten Zustände der Kirche seiner Zeit ins Auge faßt (79–86). Das Bild der sich selbst zerfleischenden Kirche erinnert an eine Flotte im Seesturm, wo die Schiffe aneinander zerschellen, Kommandorufe ertönen, die Stürzenden wehklagen, man seine eigene Stimme nicht hört und taumelnd übereinander herfällt; an eine Seeschlacht; an eine nächtliche Schlacht bei trübem Mondlicht, wenn man die Gesichter von Freund und Feind nicht unterscheiden kann; im Grunde: an das Chaos vor der Schöpfung (81); was an Liebe noch vorhanden ist, ist im Schwinden begriffen (77). Es ist ein tödlicher Strudel, in welchen man desto mehr hineingerissen zu werden in Gefahr ist, je mehr man, mit Gregor (8), es für einen wesentlichen Teil der Gottesfurcht hält, mit Haß und Scham darauf zu reagieren.

b) Die Rede ist in zwei ungleiche Teile eingeteilt: (I.) die Begründung der Flucht (die "Apologie"), die hundert Paragraphen umfaßt (2–101), und (II.) die Begründung der Rückkehr, die fünfzehn Paragraphen umfaßt (102–117). Die Apologie (I) ihrerseits ist unterteilt in (A) eine kürzere Übersicht über die Gründe der Flucht (3–15), (B) eine Darstellung der pastoralen Rollenanforderung im Vergleich zur ärztlichen (16–71a) und

endlich (C) einen dritten Teil (72b–101), bei dem sich die Fäden in aufregender Weise verschlingen, den man formal, in Anlehnung an den Peristasenkatalog der alten Rhetorik, überschreiben könnte: Wann?

Es geht da in erster Linie um die Frage: Wann ist man fertig für das Priestertum?, in zweiter Linie um die bösen Zeiten, die die Kirche durchlebt. Nach dem zweiten, dem Teil (I B) über die pastorale Rolle, geht es in diesem dritten Teil (C) um die Person des Gemeindegirten; und, bedingt dadurch, daß die Frage der persönlichen Qualifikation für das Priestertum hier unter dem Vorzeichen der Zeitlichkeit abgehandelt wird, gerät der Text hier immer wieder existentiell besonders dicht. Die Angst des zeitlichen Menschen vor dem ewigen Gott kommt etwa in dem Abschnitt über Gregors persönlichen Lebenskampf (88–91), trotz aller auch hier herrschenden Rhetorik, in persönlich überzeugender Weise zum Ausdruck.

Die Angst wird verständlicher, wenn man im zweiten Hauptteil des Briefes (11), hört, in welchem Sinne Gregor nun doch das gefürchtete Amt zu übernehmen wagt (113): Er setzt seine Hoffnung auf was er das "Gesetz des Gehorsams" nennt, daß nämlich Gott in seiner Freundlichkeit dem in ihn gesetzten Vertrauen entspricht, indem er dem Amtsinhaber die erforderliche Vollkommenheit verleiht, – dem, der es auf Ihn wagt und seine Hoffnung auf Ihn setzt. Es bleibt dabei, daß der Geistliche sich durch Vollkommenheit auszuzeichnen hat! Er ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen (91) im undialektischen, eindimensionalen Kontinuum. Es geht entscheidend um Vervollkommnung auf vordefinierten Skalen.

Dem Priester obliegt es, stellvertretend die gesammelte Angst der ihm Anvertrauten als zeitlicher Menschen vor Gott zu durchleiden. Das geistliche Amt ist nicht ein Beruf neben anderen, sondern eindeutig ein Beruf über den anderen. Gregors Flucht vor dem Amt ist, tiefer verstanden, seine erste priesterliche Amtshandlung: Rückzug ins Allerheiligste, um die Angst der Gemeinde vor Gott zu tragen. Das ist der inhaltliche Grund für die Verschlungenheit der Motive im dritten Teil der Apologie.

c) Für das Verständnis der Rolle des Geistlichen gegenüber der Gemeinde liegt für Gregor der Vergleich nicht mit einem politischen Amt, sondern mit der Medizin am nächsten. Auf dieser Folie hat Gregor seine eigene Sicht des geistlichen Amtes im zweiten Hauptteil der Apologie (IB) entwickelt. Die Orientierung am medizinischen Modell überrascht umso mehr, als es eingeführt wird als Verständnishilfe für die Behauptung, es gebe keine an-

spruchsvollere Aufgabe, als den Menschen zu führen (16), und immer wieder die Gemeindeleitung als Herrschaft, im Idealfall als Königsherrschaft (im Gegensatz zur Tyrannis, 72) verstanden wird. Jedoch ist nicht der individuell therapeutische Aspekt dem politisch-ekklesialen untergeordnet, sondern umgekehrt: Die Herrschaft- und Gehorsamsstruktur, um die es hier geht, ist als Bestandteil der Psychohygiene verstanden. Die hierarchische Ordnung hat nämlich im Grunde einen biographisch-temporalen Sinn: Herrschen soll das Vorbild, das uns voraus ist auf dem Wege zu jener unzerstörbaren Ruhe, nach welcher wir, aus der Tiefe unserer Menschennatur heraus, verlangen. Die geistliche Führung wird deshalb in Analogie zur Medizin gesehen, weil wir im Grunde daran krankem, daß wir im Wirbel dieser Welt vom göttlichen Frieden so weit entfernt sind. Wir sind so weit davon entfernt, daß unsere höchste Sehnsucht einem Mittler, einem brauchbaren Vorbild gilt, dem man freiwillig folgt, wie es dem Evangelium entspricht (15). Wer nicht förderliches Vorbild auf dem Wege zum inneren Frieden ist, kann kein Hirtenamt bekleiden, sondern ist ein Mietling, der die Gemeinde Gottes in die Irre gehen läßt. Die biblischen Drohungen über solche sind zahlreich und fürchterlich (56–71a).

Die Aufgabe der geistlichen Heilkunst ist: die Seele zu beflügeln, sie dem Kosmos zu entreißen und Gott zu übergeben, und die Gottesebenbildlichkeit, sei es: unversehrt zu erhalten, sei es: bei Gefahren zu führen, sei es: aus dem Zusammenbruch wieder zu retten; durch den Heiligen Geist Christus in den Herzen heimisch zu machen in dem Sinne, daß man den Menschen, der für die Seinsordnung der ewigen Wesen bestimmt ist, der himmlischen Seligkeit teilhaftig, ja ihn zu Gott macht (22)! Diese Zielbestimmung der pastoralen Tätigkeit verlangt sofortige Begründung (23): Dieses Ziel haben Gesetz und Propheten, dieses Ziel hat Christus im Auge. Hier tritt uns die immer wieder variierte Doppelformel entgegen: die der Göttlichkeit entäußerte Gottheit und das in die Gottheit aufgenommene Fleisch. Die geistliche Therapie ist also Gottes Werk, der Geistliche ist dabei nur Diener und Mitarbeiter (26). Die Krankheit eines jeden von uns wurzelt in der Wurzel seiner Einheit selbst; biblisch ausgedrückt: in der zerbrochenen Gottesebenbildlichkeit Adams, unseres Ahnherrn, des natürlichen Vorbildes auf der Suche unseres Weges zurück zu Gott. Um unsere Einheit zu retten, kam in Christus Gott vermittelt der Seele mit dem Fleisch in eins zusammen. An die Stelle unserer nicht mehr zusammenpassenden Stücke der zerbrochenen Einheit trat, nach dem Plan der göttlichen Menschenfreundlichkeit, die neue Einheit in Christus (24). Sie ist eine Einheit im Leiden, in welcher der im Leiden verlorene Mensch sich

wieder zu finden gerufen ist von Gott, der zu unserem Heil hier einen neuen Anfang gestiftet hat (24).

Die Heilbehandlung, die Gott unserer Krankheit angedeihen läßt, ist eine erzieherische (*paidagogia*, 25) gemäß einem göttlichen Heilsplan (*oikonomia*, 24). Für uns heutige Leser ist erstaunlich, wie das Problem der individuellen Identität als Problem "des" Menschen vor Gott, als Menschheitsproblem; ein biographisches Problem als universalgeschichtliches Problem behandelt werden kann. Die psychischen Probleme, um die es hier geht, werden als kosmische Probleme erlebt. Die Bevorzugung der therapeutischen vor der politischen Analogie für das Hirtenamt bedeutet gerade nicht eine Beschränkung, sondern eine Totalisierung der Fragestellung: Seelsorge als Psychotherapie ist hier Entschränkung der Fragestellung, Öffnung für sämtliche Probleme: zurück ins Chaos vor dem ersten Schöpfungstag bis in die endgültige Ordnung nach dem Jüngsten Gericht.

Mit dieser Perspektive erscheint die Widersprüchlichkeit (19) und Vielfalt (27–44) der Welt, des Menschen und gerade auch der Gemeinde als überwältigend.

d) Hat der Arzt schon genug Mühen, um sein beschränktes (und übrigens problematisches, 27) Ziel einer Lebensverlängerung zu erreichen, so geht es über menschliche Kraft, Staubleben in Geistleben zu verwandeln (28). Was heißt hier Staub? Es ist die unübersehbare Vielfalt von Sinnfetzen und Antrieben, die die verschiedenen Menschen beherrschen (ebd., folgender Satz). Es ist außerordentlich instruktiv, daß Gregor sein großes Kapitel über die flimmernde Vielfalt der seelsorgerlichen Aufgaben unter das Motto stellt: "Den Staub dem Geist geben" (ebd.).

Es gibt erstens Probleme des christlichen Wandels (28–34) und zweitens der Lehre (35–43). Gregor schließt den Abschnitt über die Aufsicht über den christlichen Wandel der Gemeinde mit der Bilanz, diese Materie sei so kompliziert, daß ihre Aufschlüsselung nach Falltypen undurchführbar wäre; allein die pastorale Praxis vermittele seelsorgerliche Einsichten und Kompetenzen (33). Trotz dieser entmutigenden Bilanz des Autors hat gerade sein Ansatz zu einer klassifikatorischen Entfaltung der Pastoralpsychologie Schule gemacht. Seine Skizze, die dazu diente, einen solchen Ansatz ad absurdum zu führen, fand bei Chrysostomos und Papst Gregor dem Großen ernstgemeinte Folgeversuche.

e) Nehmen wir ein paar Proben seiner Ausführungen zur Kenntnis: Denken und Motivation sind verschieden bei Frau und Mann, Alter und Jugend, Armut und Reichtum, Fröhlichen und Mutlosen, Kranken und Gesunden, Herrschenden und Beherrschten, Klugen und

Ungebildeten, Feigen und Kühnen, Jähzornigen und Sanften, Aufrichtenden und Fallenden (28). Groß ist der Unterschied zwischen Verheirateten und Unverheirateten; bei diesen wieder zwischen Eremiten und Koinobiten, zwischen den in göttlicher Betrachtung Erfahrenen und den einfach recht Lebenden, den Städtern und den Landleuten, den Einfältigen und den Gewitzten, den Geschäftigen und den Ruhe Übenden, den Absteigern und den naiven Aufsteigern (29). Die einen fördert Lob, die anderen Tadel, beides jedoch nur, wenn es im richtigen Augenblick kommt. Im falschen Augenblick jedoch und unüberlegt geäußert, schadet es nur. Die einen richtet Trost auf, die anderen Mißbilligung. Diese wiederum muß für die einen öffentlich sein, für die anderen unter vier Augen. Denn die einen neigen dazu, die vertrauliche Mahnung zu mißachten und kommen nur unter dem Druck einer Mißbilligung der Menge zur Besinnung; die anderen ertragen die Scham der öffentlichen Beschuldigung nicht, lassen sich aber durch geheimen Tadel beeinflussen und lohnen taktvolle Behandlung mit Fügsamkeit (31). Es gibt Leute, die sich auf ihre überlegene Klugheit noch etwas zugute tun, wenn man sie in dem Glauben läßt, es gelänge ihnen, mit ihren Sünden unbemerkt zu bleiben; bei ihnen muß man scharf und ganz genau aufpassen. Bei anderen ist es besser, durch die Finger zu sehen; sonst würde man sie mit allzu bedrückenden Beschuldigungen überlasten und zur Verzweiflung, schlußendlich aber in die Schamlosigkeit treiben, weil man die Schamgrenze überschritten und sich damit jeder Einflußmöglichkeit begeben hat. Einigen muß man zornig gegenübertreten, ohne doch zornig zu sein, einige übersehen, ohne sie zu übersehen, bei anderen die Hoffnung aufgeben, ohne sie aufzugeben – je nach ihrem Charakter. Einigen hilft man durch Milde, Demut, und indem man hoffnungsvoll mit ihnen ihre besseren Erwartungen teilt. Die einen fördert es mehr, wenn man sie besiegt, für die anderen aber ist es häufig förderlicher, wenn man sich besiegen läßt. Bei den einen muß man Reichtum und Macht, bei den anderen Armut und Mißgeschick – sei es loben, sei es verwünschen (32).

Soviel zu Problemen des christlichen Lebenswandels. Diese Pastoraltheologie ist differentielle pädagogische Psychologie. Es handelt sich um Probleme der Interventionstechnik. Allen Menschen ist dasselbe therapeutische Ziel gesetzt. Die Verschiedenheit spielt nur für die therapeutische Technik eine Rolle. Sie betrifft den irdischen Aspekt der Seelsorge; sie beruht darauf, daß wir aus dem undurchsichtigen Vielerlei und Einerlei des Staubs geschaffen sind. Es erstaunt zunächst, daß Gregor Problemen der pastoralen Interventionstechnik einen so breiten Raum in der Begründung seiner Flucht vor dem Amt einräumt. Der Grund ist die Tendenz, die Erdverhaftetheit des

Menschen überhaupt zu einem technischen Unterwerfungsproblem zu denaturieren. Kein Ding, kein Mensch hat in seiner Besonderheit einen eigenen Sinn und Wert zu beanspruchen; ziemt es sich doch für einen gesunden und vernünftigen Mann, nach Auflösung dieses Erdenlebens zu streben, – dem Ersten und Sichersten von allem Erstrebenswertem (27). Das irdische Leben als solches, im Unterschied zum geistlichen, reduziert sich damit auf abgesprengte, sinnlose Probleme der Unterwerfungstechnik im Interesse der göttlichen Alleinherrschaft, welche allein Selbstbeherrschung des einzelnen und soziale Ordnung trägt. Das Gewirr der eigensinnigen Ansprüche aus der sozialen, besonders der kirchlichen Realität stellt einen irrlichternden Chor der Verführung dar, den Gregor zu beherrschen sich nicht getraut; dem ausgesetzt, er vielmehr auch seine persönliche innere Ordnung zu verlieren fürchtet.

f) Erstaunlicherweise ist auch die Last der Verantwortung für die Lehre dem Kapitel über die Verschiedenheit der Gemeindeglieder eingeordnet. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, jedem zur rechten Zeit das rechte Maß von Lehre zu erteilen (35). In Stichworten werden zunächst die Hauptstücke der christlichen Philosophie und dann das hochgefährliche (36) Lehrstück der Trinität in der jungnizänischen Fassung etwas ausführlicher und mit Ketzerpolemik angereichert dargestellt (36–37). Ebenso wie Gregors Ausführungen über die moralische Erziehung von fragloser Sicherheit hinsichtlich des Erziehungsziels getragen sind, besteht hinsichtlich der Lehre keine Unsicherheit darüber, was zu lehren wäre, sondern allein über die Verwaltung (*oikonomie*, 35) der Lehre. Besonders schwierig ist es, darüber vor einer gemischten Menge zu reden (39). Sowohl gedanklich wie in der Darbietung seitens des Redners wie auch in der Aufnahme seitens der Hörer pflegt immer etwas zu mißlingen (ebd.) Hier werden besonders vier Problemgruppen genannt. An erster Stelle (39 f) die Traditionalisten. Sie stellen für Gregor ein besonders quälendes Problem dar; denn sie sind die einzige Gruppe, die aus einem ehrenhaften Grund, nämlich aus Gehorsam, ungehorsam ist. Es ist gerade nicht eine Geringschätzung, sondern ein Kämpfen ums Entscheidende, um die rettende Hoffnung, wenn sie eher alles andere fahren lassen würden als die theologischen Vorstellungen, unter denen sie großgezogen und in denen sie zu Hause sind. Sie verfehlen die Wahrheit aus Angst, vom wahren Weg abzuirren. Die Tugend der Vorsicht wird ihnen zum Fallstrick. Das Gericht, das ihrer wartet, wird deshalb milder sein als das über die Bösen. Es bleibt aber bestehen, daß sie sich dem Willen des Herrn nicht fügen. Die Bemühung um sie scheint das ernsteste Stück der pastoralen Arbeit für Gregor zu sein. Hier tritt er nicht einfach als Vertreter des Geistes dem Staube entgegen; hier nimmt er die

Gegnerschaft des Gegners ernst. Hier ist er deshalb zum höchsten gefordert. Es ist möglich und hier sollte man Wunder vollbringen, wie wenn Erz aus Feuerstein Funken schlägt.

Nicht der Rede wert und doch ein großes Stück Arbeit für den Gemeindegeliebten sind in Lehrfragen die Geltungssüchtigen und Dummdreisten (41).

Endlich kennt schon Gregor die heimatlosen Heimatsucher, die es nirgends lange hält und die in resigniertem Zynismus zu enden pflegen. Sie wissen über alles schon irgendwie Bescheid, sie lassen sich auf nichts mehr ernsthaft ein; mit ihnen ist kaum noch etwas anzufangen (42/43).

Gregor will dem Leser weitere Beispiele ersparen. Es reicht, um seine Fluchttendenzen vor dem Monstrum Kirche zu verstehen (43 f). Die Vertiefung des Problems im folgenden Teil haben wir schon besprochen.

3 a) Wir müssen nun genauer hören, warum Gregor, trotz allem, zurückgekommen ist und seinen Dienst angetreten hat. Gregor nennt an erster Stelle die Sehnsucht nach denen, zu denen er hier spricht – "Meine Hirten und Mithirten; heilige Herde, die du Christi, des Hohenpriesters, würdig bist; mein Vater!" (116) –, und das Gefühl, von ihnen ebenso sehnsüchtig zurückerwartet worden zu sein. Es war, wie er selbst sagt, Liebe (102).

An zweiter Stelle nennt er (103) seine Verpflichtungen gegenüber den alten Eltern, dem Vater – dem Ortsbischof, der ihn zum Priester geweiht hatte, und der Mutter, die ihn als Kind in einem Gelübde für Gott bestimmt hatte (77). Um sie nicht im Stich zu lassen, habe er seinerzeit auf das Leben als Jünger der Weisheit, auf das "Philosophieren", d.h. auf einen Rückzug in das Asketenleben verzichtet, – er präzisiert: die erste Tat seiner Weisheitsliebe sei der Verzicht auf den Anschein von Philosophie gewesen (103). Dieser Vorgang beleuchtet in der Tat seine Entscheidung zur Rückkehr und Übernahme des Priestertums. Hier geht es um Entweltlichung sogar der Entweltlichung, asketischen Verzicht auf Askese; Verzicht auf einen – quantitativ und qualitativ – "einzigsten" Vorsatz um eines umfassenden Segens willen. (Es ist bezeichnend, daß in diesem Abschnitt auf alle drei Erzväter, Abraham, Isaak und Jakob, angespielt wird!) Es ist ein verwandeltes, geistliches Zurückkehren ins Weltliche.

Dieselbe Struktur taucht, in der Schlußfolgerung aus den beiden erstgenannten Gründen für die Rückkehr, noch einmal auf im Gedanken der ehrenvollen Unterwerfung (ebd.). Es handelt sich nicht nur um Wahrung, sondern in sublimer Weise um eine letzte Steigerung der

Ehre, um innere Würde, wenn einer aus freiem Entschluß auf äußere Ehre verzichten, sich (zum "Staub") erniedrigen kann aus Gehorsam gegen die göttliche Wahrheit.

Zweierlei ist in diesem Abschnitt noch bemerkenswert; erstens, daß die Versöhnung im Zeichen von Erzvätermodellen geschieht; zweitens die Betonung der Zeitlichkeit im Sinne von Pred. 3^{1ff}, die nebeneinander sowohl Gregors anfänglicher Widersetzlichkeit wie seiner nunmehrigen Unterwerfung ihr Recht zubilligt. Hier setzt sich archaische Weisheit gegen modern sehnsüchtige "Liebe zur Weisheit" durch. Das Alte Testament bewährt sich als Sicherung des Christentums dagegen, mit dem Neuplatonismus davonzufliegen. Noch anders gefaßt: ein "konjugales" Denken behauptet sich gegen die alleinige Orientierung am einen, guten Prinzip, die Realität gegenüber der Idee, der gesunde Menschenverstand gegenüber der Monomanie. Allerdings handelt es sich nicht um banalen Pragmatismus; der Idee wird ihre Würde nicht nur belassen, sondern sie vollendet sich im Gehorsam gegen das Mysterium des Gesetzes Christi. Durch die Erhebung ins Christus-Mysterium wird die Selbstaufhebung der Idee in irdische Kreativität vermittelt, und das heißt zugleich: wird der Idee ihre isolierte Perfektion gewahrt. Vermittlung ist eben zugleich Vereinigung und Trennung; die Zwischenbestimmung des Gehorsams unterstreicht den Aspekt der Trennung.

Als dritten Grund für seine Rückkehr nennt Gregor die Mahnung des Jonas-Buches, der Erzählung vom vergebens sein Heil in der Flucht suchenden, von Gott zum Gehorsam gezwungenen Propheten (104–110). Ging es bei dem ersten Grund um die zweite Hälfte des christlichen Doppelgebotes der Liebe und beim zweiten Grunde um das erste Gebot der zweiten Tafel des Dekalogs, so geht es hier um den Gehorsam gegen einen besonderen Auftrag Gottes. In allen drei Hinsichten geht es um Gehorsam.

Im folgenden (115) präzisiert Gregor – nachträglich! – den Sinn der zeitlichen Folge von Flucht und Rückkehr. Er hatte sich zurückgezogen auf eine kurze Zeit, die er für die prüfende Selbstbetrachtung brauchte und, wie er sich ausdrückt, um seinem Schmerz (hier ist auf den eingangs [6] geltend gemachten Schock angespielt) Trost zu geben. Er mußte sich sammeln. Nachträglich zeigt sich, daß die Flucht als seine erste Amtshandlung zu verstehen ist. Sie kann so verstanden werden, sie muß nicht so verstanden werden; das gibt ihr ihren schweren Ernst. Die weitere berufliche Karriere Gregors zeigt, daß Kirche und Amt für ihn, nach wie vor, größere Probleme darstellen, als er es in diesem Augenblick selbst weiß, wo er (im folgenden, 116. Paragraphen) die Gemeinde (die vor kurzem noch einem apokalyptischen Ungeheuer verzweifelt ähnlich sah) als "heilige, des Oberhirten Christus würdige Herde" anspricht. – Es besteht keine prästabilierte Harmonie zwischen geistlicher

Individualität und geistlichem Amt; und im Zweifelsfall hat Gregor für die Individualität optiert, welche in letzter Instanz die Idee hochzuhalten hat, auf welche die Kirche, trotz ihrer Verstricktheit in trübe Kompromisse, sich zu berufen nicht aufhören kann.

Die plerophorische Anrede an die Gemeinde ist wohl kaum anders als im Sinne des Gehorsams gegen die gemeinsame Berufung zur Vollkommenheit zu verstehen, die Gregor und die Gemeinde zutiefst miteinander verbindet. Allein auf der gehorsamen Übernahme des neuen, in Christus gesetzten Anfangs eines leidenden Lebens in göttlicher Vollkommenheit kann Hoffnung auf Verleihung der erforderlichen Vollkommenheit durch Gott gründen (vgl. 113 und 24). Nach seinem Zusammensein mit Basilius, zu welchem er geflüchtet war, hat Gregor auch hinsichtlich seines Gehorsams in Bezug auf seine Flucht ein beruhigtes Gewissen: Sie war nur ein kurzes Zögern und ist deshalb von Gott so wenig als Ungehorsam verurteilt wie das Zögern des Mose oder des Jeremias (114).

So bittet er in den beiden letzten Paragraphen (116 f) zuerst den Bischof, seinen leiblichen Vater, und dann Gott um den väterlichen Segen. Vaterschaft im Geiste der Erzvätergeschichte spielt eine zentrale Rolle (103). Vor der Gestalt des Patriarchen sind in der Tat Gehorsam und Hoffnung, Gebot und Verheißung eins; seine Erscheinung als solche ist Segen (Fluch ist Verbannung von seinem Angesicht). Bedeutet Fluch Zerfall, so befestigt der Segen des Vaters der Kinder Häuser (116, nach Sirach 3₁₁ LXX).

b) Das geistliche Amt ist nach Gregor Vaterschaft. Der Hirte ist Repräsentant des Oberhirten Christus, des Ebenbildes Gottes, des allgenugsamen Vaters.

Dieses patriarchalische Denken ist dem jüdischen so ähnlich, daß es lohnt, bei den Paragraphen über die Trinitätslehre noch einmal nach den Abgrenzungen gegenüber dem Judentum zu schauen, dem, nach Gregors Darstellung, der Erzketzer Arius zuneigt. Hier finden wir (37) die beiden überraschenden Stichworte "Dürftigkeit" und (wohl von Plato, Tim. 29E, inspiriert) "Neid" in bezug auf den jüdischen Gott und (im folgenden, 38. Paragraphen) die bedenkenswerte Gedankenwendung: man dürfe nicht so patrophil sein, daß man dem Vater die Vaterschaft abspricht, indem man ihm nämlich die Fähigkeit abspricht, einen ihm wesensgleichen Sohn zu zeugen. Dazu gehört sachlich die Einführung des christlichen Kerygmas unter der Zweckbestimmung der gesamten biblischen Geschichte, es gehe um unsere Vergottung (22); das Christusmysterium bedeutet ja gerade die Möglichkeit für uns, ihm, dem Sohn Gottes, gleichzuwerden; es geht nur noch darum, unser Fleisch seiner Geistnatur zu unterwerfen.

Das Schlüsselproblem ist mit dem Stichwort Neid, Mißgunst (37) angesprochen. Zur Aufrechterhaltung idealer Vaterschaft und Sohnschaft im Christentum wird die Problematik allgenugsamer Vaterschaft (und der Realisierung von Sohnschaft unter einer solchen), so gut es geht, aus dem Christentum hinaus verlegt: Der jüdische Gott ist dürftig und geizig, denn er versagt Menschen die volle Sohnschaft. Wir Christen hingegen glauben an den, nach Gottes Heilswillen, als unser Vorbild und Vorgänger unter uns erschienenen, wahren Gottessohn. Unser Vater ist Gott, unsere menschliche Natur soll verändert und ihm gleichgemacht werden. Die Adamskindschaft ist aufgehoben in Christus, dem Sohn Gottes. Die Vaterschaft unseres fleischlichen Vaters hat ihr Vorbild in Gottes Vaterschaft. Die Mutterschaft unserer fleischlichen Mutter hat ihr Ziel im umschaffenden Gehorsam gegen Gott, den allgenugsamen Vater.

Die Idealität der christlichen Vater-Sohn-Beziehung zwischen dem idealen Monarchen und dem idealen Untertan bezahlt Gregor also durch so etwas wie Neid, Mißgunst, Knauserigkeit gegenüber dem mütterlichen Prinzip, mit welchem, im Sinne Gregors, heidnische Polyarchie, und das bedeutet Chaos, hereinbrechen würde. Aus Angst vor dem Chaos nimmt man Realitätsverlust in Kauf. Man kann sich Vater und Mutter nur entweder als Herr und Magd, in Ordnung und Frieden, oder als zwei um die Monarchie kämpfende Herren vorstellen. Ein konjugales Gleichgewicht ist nicht in Sicht; ja selbst eine konjugale Polarität wie die klassisch-philosophische von Form und Materie wird umgestaltet in Richtung auf eine Theologie der Schöpfung aus dem Nichts.

c) Aus dem perfektionistisch-radikalisierten Patriarchalismus Gregors folgt theoretisch eine monistisch-gesetzliche Unfreiheit. Undeklariert jedoch ist bei Gregor eine zweite Komponente, sozusagen das weibliche Prinzip, Gefahr von Polyarchie und Chaos, im Spiel: die Zeit! Wir haben bereits gehört, wie er, im Sinne von Pred. 3, innerhalb des Gehorsams gegen Gott, Spielraum findet für sein Hin und Her von Flucht und Dienst. Wir haben ebenfalls gehört, daß dieses Hin und Her seine ganze berufliche Biographie charakterisiert; und es ist ja nicht etwa das Hin und Her als solches, sondern erst dessen Kontrast zum Totalitarismus der Gesetzlichkeit, was ein kompromittierendes Licht auf unseren Theologen wirft. Den beängstigend chaotischen Aspekt der Zeit sahen wir in §§ 71b–101.

Es ist die reiche Welt der biblischen Glaubensväter, deren Autorität dieser Gesetzlichkeit, trotz ihrer selbstmörderischen idealistischen Tendenz, ihr bescheidenes Teil Realismus sichert, relativ unbekümmert um das Gelingen oder Mißlingen monistisch prinzipieller Rechtfertigungsversuche. Es sind eben reale Väter, die, auch wenn sie jung gestorben sind,

doch in der Realität, von ihnen bis auf unsere Tage, geschichtsmächtig gewirkt haben. Ein theologisch etwas brüchiger Pragmatismus ist der pastoralen Amtsweisheit seither eigen geblieben. Das ist der Patriarchensegen, der Gregor, wie wir sahen, so wichtig ist. Bei aller Monarchie – kein Abraham ohne Sarah! Die patriarchalische Theorie ist monopolar, die Praxis bipolar.

Es ist einseitig, wenn man das nur unter dem Gesichtspunkt des Theoriedefizits sieht. Für den Sohn – auch für die Tochter – ist diese Struktur unter Umständen ein Segen! Der Patriarch als Identitätspartner hilft nicht theoretisch, sondern praktisch, die Befangenheit in Einzigkeit transzendieren. Sein Wort ist nicht durchsichtig und theoretisch klar, aber autoritativ segensreich. Die Generativität des *auctor* impliziert praktisch das mütterliche Prinzip und gipfelt in dem Befehl: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde! Diese monopolare Organisation der Welt legt sozusagen ein einfachstes, erstes Ordnungsmuster locker über eine Wirklichkeit, deren Bipolarität ohne Vorgabe dieses Schwerpunktes denjenigen, der noch um seine Identität ringt, überfordert, chaotisch auf ihn wirkt, Panik auslöst und ihn lähmt.

d) Spannungen zwischen der patriarchalischen Ordnung und der Wirklichkeit sind normal. Sie pflegen von der patriarchalen Strafgewalt reguliert zu werden. Nehmen sie ein bedrohliches Ausmaß an, so kommt die Möglichkeit des väterlichen Fluchs, unübersehbarer Polyarchie, des Chaos in Sicht.

Die Realität, in der Gregor lebt, fügt sich schlecht seinem monarchischen Ordnungsmuster. Er hat aber nichts anderes, worauf er seine Hoffnung setzen könnte. Und diese Situation ist wohl zeittypisch. Das monarchische Ideal wird nirgends ernsthaft angefochten. Das verhärtet allerdings gerade die faktische Polyarchie. Man ist gleichwohl geborgen unter der Herrschaft Gottes, wie sehr auch ihre Strenge zu betonen sein mag. Wir haben Gottes Strafe zu fürchten. Gottes Fluch jedoch gilt in erster Linie den falschen Vätern geistlicher und weltlicher Obrigkeit, die Gottes Monarchie ungehorsam, polyarchisch, chaotisch repräsentieren, – und es ist zuzugeben, daß sie zur Zeit die Szene beherrschen. Die erste Anforderung an den geistlichen Vater ist, daß er selbst die Reinheit des Gehorsams erworben hat. Der nicht gottesfürchtige Vater kompromittiert in diabolischer Weise das monarchische Modell selbst. Damit bricht das Chaos über die Gemeinden herein. Der Fluch trifft allein die Hirten; jedoch auch diejenigen, die dann die falsche Lehre in guten Treuen festhalten, trifft Gottes Strafe.

e) Hier zeigt sich nun, daß für Gregor nicht einfach Verlorenheit und Rettung auf dem Spiel stehen (wie für die ersten Christen), sondern das Maß väterlichen Wohlwollens von seiten des göttlichen Monarchen (40). Gottes Fluch betrifft Randerscheinungen, die Gregor, im Grunde unangefochten, als ihm von Kindesbeinen an fern liegend besprechen kann. Ostern (als Beginn der neuen Schöpfung), ja auch die Weltschöpfung selbst (als qualitativ so außerhalb des Bereiches patriarchalischer Herrschaft liegend wie die Rücknahme eines Segens oder Fluches – vgl. Gen. 27, worauf Gregor in § 103 anspielt) kommen nur am Rande vor. Auf die Schöpfung wird in § 81 Bezug genommen als auf einen platonisch gedachten Akt der "Gestaltung" chaotischer "Materie". Ebenso geht es im Heilswerk um geistliche "Gestaltung" des Staubes (28). In der Auferstehung Christi erfüllt sich in der gottgewollten Weise die Voraussage der Schlange im Paradies ("Ihr werdet sein wie Gott!"); das ermöglicht Gregor ein Wortspiel, das man verdeutschen könnte: "Aufstand gegen Aufstand" (*anastasis hyper tes anastaseos* – 25); das ist alles, was in dieser Rede über die Auferstehung zu finden ist! Ihre Bedeutung ist aufgegangen in der Annahme des Fleisches durch den ewigen Gottessohn in seiner Selbstentäußerung (23). Das eigentliche Wunder der neuen Schöpfung ist das Erdenleben des Gottessohnes als des Neuen Menschen, ein Leben, in welchem er uns in all unseren Schwächen aufgesucht, zu Gott zurückgerufen und uns den Weg gewiesen hat, der er selbst ist (23–25). Die Vergebung, die Christus gebracht hat, besteht hiernach darin, daß der gehorsame Gottessohn sich mit uns identifiziert hat.

Ist die Auferstehung der Anfang der Neuen Schöpfung, so sprengt diese die alte Weltordnung. Ist die Inkarnation der Anfang der Neuen Schöpfung, so zeichnet sich diese in die bestehende Weltordnung ein und erfüllt deren eigentlichen Sinn, der vorher sündhaft verfehlt wurde. Ist die Vergeistigung des Staubes im ersten Anlauf mißlungen, so ist nun ein Weg des Gelingens von Gott selbst, in einem väterlichen, pädagogischen und zugleich ärztlichen Handeln gebahnt worden, wodurch seine alleinige Herrschaft ein für allemal verherrlicht ist. Was wir über die Funktion einer Verschiebung der Bedeutung der Auferstehung in die Inkarnation bemerkten, ist ebenfalls zu bemerken bei der Interpretation des Heilswerkes als eines ärztlichen: Das ärztliche Handeln bezieht sich auf einen vordefinierten Zustand von Gesundheit und gilt der Berichtigung von Abweichungen von dieser. Auch das Neue, das das ärztliche Tun schafft, zeichnet sich in die altbekannte (wenngleich im Einzelfall verfehlt) Lebensordnung ein. Diese Gewichtsverschiebungen gegenüber den Anfängen des Christentums setzen also ein tragfähiges Vertrauen in diese Weltordnung voraus, die Gott in väterlicher Weisheit geschaffen hat und erhält. Golgatha

steht nun in einem anderen Licht. Es bedeutet keinen Vertrauensbruch mehr, kein apokalyptisches Ereignis, keinen Zusammenbruch, kein Ende mehr. Daß Paulus den Gekreuzigten als Ende des Gesetzes verstehen konnte, kann sich nach dieser Theologie nur noch auf das jüdische Zeremonialgesetz beziehen, nicht auf die Ordnung dieser Welt; Ostern, ebenso wie Golgatha, reihen sich ein in die vielerlei zu tiefsinnigen Phantasien anregenden Merkwürdigkeiten des Lebens Jesu, deren Hauptbedeutung im Inkarnationswunder vorweggenommen ist. Im Schein des Weihnachtslichtes kann Golgatha keinen apokalyptischen Vertrauenszusammenbruch mehr signalisieren. Die Geburt göttlicher Menschheit in der Geburt des Sohnes ist in der Tat der einfachste Ausdruck für die Väterlichkeit Gottes. In ihrem Licht folgt Ostern auf Karfreitag, die letzten Dinge auf den Tod, wie das gerechte und voll befriedigende Ende, dessen man von vornherein gewiß sein konnte, im Märchen.

f) Gregor sieht sich von allen Seiten, von der Welt, von seiner eigenen Natur, und von Gott bedroht. Er sieht sich zu zusätzlicher Anspannung all seiner Kräfte gezwungen. Gott, der Vater Jesu Christi, ist ein anspruchsvoller und strenger Vater. Aber gerade seine Offenbarung im Leiden Jesu Christi gibt dem monarchischen Ordnungsmuster eine Flexibilität, gegen welche die Realität rebellieren mag, wie sie will; sie kann diese Artikulation des Urvertrauens provozieren, aber nicht in Frage stellen. Sie kann es allenfalls zum Rückzug in die *theoria* (6,7, vgl. 29) veranlassen. Die alte und die neue Welt sind, wie spannungsvoll auch immer, dank Gottes persönlicher Güte, fest miteinander integriert.

g) Gottes Vergebungstat ist seine Identifikation mit dem leidenden Menschen. Der Mensch hat nicht Gott Kummer gemacht und enttäuscht. Nicht Gott ist verletzt, sondern seine Gebote. Praktisch ruht auch alles Interesse der Seelsorge auf der Einhaltung der verheißungsvollen Gebote, während Vergebung in dieser ganzen Rede über die pastorale Seelsorge keine Rolle spielt. An der Stelle von Vergebung als Leidübernahme steht ein Identifikationsangebot des über alle Leiden Erhabenen an die Leidenden. Das hierbei übernommene Leid ist umgriffen von der Selbstentäußerung Gottes in seiner Menschwerdung. Zwischen der idealen Schuld- und Leidensbewältigung durch Gott einerseits und dem leidenden, schuldigen Menschen andererseits besteht keine persönliche Beziehung, und deshalb in der Tat keine Vergebungsbeziehung. Der Beziehung zwischen Gott-Vater und Gott-Sohn einerseits entspricht die Beziehung zwischen Gebot und Mensch andererseits.

Es herrschen Identifikation und Nachbildung, aber nicht Personalität im Sinne von Beglückung und Leiden durch das Anderssein des anderen. Differenzen sind zum Verschwinden bestimmt, im übrigen der Verdammnis verfallen. Vater und Sohn stehen einander gegenüber als Vorbild und Nachbildung. In dieses Idealbild der Vater-Sohn-Beziehung gehört ein zeitliches Leiden des Sohns unter seiner Andersheit gegenüber dem Vater hinein. Am Ziel und Ende jedoch steht die volle Gleichheit, die Verherrlichung des Sohnes, die Vergottung des Menschen.

Die Ausrichtung des Irdischen auf das Himmlische durch das Gesetz der Nachbildung konstituiert die Welt des geistlichen Amts. Die Realität ist patriarchal-monarchisch verfaßt. Keinerlei Wirren der Geschichte können diese Grundverfassung tangieren. Der Geistliche vertritt in seiner Amtsführung den alleinigen wahren Herrscher der Welt vor seinem Volk.

Jesus mag ähnlich gedacht haben. Die auf Golgatha folgenden Umwälzungen in der Lehre von Gott sowohl wie in der Lehre von seinem Volk jedoch zeigen, daß hier die Andersheit der Welt gegenüber dem Ideal ernster genommen wurde, als daß das monarchische Grundkonzept davon unberührt hätte bleiben können. Zwischen Jes. 63₁₀ und Eph. 4₃₀ ist die Leidensbereitschaft des Schöpfers entdeckt worden. Jesus hat sie offenbart durch seinen Umgang mit den reumütigen Frevlern. Was er hier begann, die Gottesherrschaft, deren Anbruch er proklamierte und durch sein Sozialverhalten und Wundertaten eindrücklich machte, war allerdings anders, vollzog und entwickelte sich anders, als er vielleicht gedacht hatte. Die Katastrophe war vorauszusehen gewesen. Aber Jesus hatte Gott als den anderen, der er war, geliebt. Gott ließ seine neu begonnene Herrschaft zunächst einmal schmäählich zusammenbrechen. Die von Anfang an abenteuerliche Entwicklung der neuen Gottesherrschaft wurde immer paradoxer, und es war oft nicht mehr möglich, zwischen Gehorsam und Lästerung zu unterscheiden. Die Geistesgewalten, die hier aufgebrochen waren, nahmen dem weltherrschenden wie dem messianischen Modell für das Verständnis der Herrschaft Gottes alle Selbstverständlichkeit. Wer im Sinne Gottes dem Kreuz Christi Rechnung tragen will, ist auf den Geist Christi angewiesen, der inmitten der gottverlassenen Welt an Schöpfungswundern mitwirkt. Schafft er Gottesherrschaft, so steht diese unter dem Vorzeichen der vor Wunschdenken warnenden Erfahrung Golgatha.

Das göttliche Weltregiment nach Gregor dagegen steht deutlich nicht unter diesem Vorzeichen. Golgatha war ihm ein vorübergehendes Übel; es signalisiert keineswegs ein Problem der Realitätskonstitution. Das Amtsverständnis Gregors ist deshalb im wesentlichen vorchristlich. Wir sagten schon, Jesus mag ursprünglich ähnlich gedacht haben. Damit ergibt

sich eine Testfrage an Gregor: Jesus wurde über dieses Gottesverständnis hinausgetragen durch das Wagnis der Vergebung im Namen Gottes an die Frevler. Suchen wir dergleichen bei Gregor, so finden wir nichts. Hier sind, wie überall in der Welt, Frevler eben Frevler; und Vergabungsgeschehen sprengt hier niemals den Rahmen patriarchalischer Ordnung. Vergebung wurde deshalb in der Apologie auch nicht unter den Überforderungen des geistlichen Amtes thematisiert.

Faktisch spielt das Problem der Vergebung in Gregors Rückkehr in den Gemeindedienst natürlich eine zentrale Rolle: Es geht darum, ob er der Gemeinde vergeben kann, daß sie nicht einfach eine "heilige Herde, des Oberhirten Christi würdig," (116) ist, sondern zunächst einmal das problemschwangere Monster (44), das Gregor selbst so unsympathisch geschildert hat. Für sein eigenes Versagen bittet er nicht um Vergebung, sondern um Verständnis, *syngnome* (schließlich hat er viel zu seiner Entlastung geltend gemacht). Zwischen den beiden Bildern von der Kirche jedoch klafft ein Abgrund, der allein mit Verständnis und Nachsicht nicht zu überbrücken ist. Hier geht es um die Vergebung Christi und darum, ob und wie wir diese mitvollziehen können. Will man den Abgrund füllen zwischen der Zustandsbeschreibung im Hauptteil und dem rhetorischen Glanzlicht in der Schlußanrede, so ist ein Stück schöpferischer Arbeit nötig, die göttlichen Verzicht auf Göttlichkeit, d.h. Verstehen, Leidensübernahme und Nachsicht einbegreift. Das aber bleibt außerhalb der Reflexion Gregors. Für ihn handelt es sich um einen Akt des Gehorsams gegen Gottes, dem Menschen hienieden nie ganz einsichtigen, Willen.

Gregors Anerkennung seiner Amtseinsetzung als Auftrages Gottes setzt in der Tat, ähnlich wie in den Aussagen § 115, die Gemeinde als im Sinne Gottes Handelnde voraus. Freilich wissen wir gerade von Gregor, daß diese auf Unterwerfung statt Vergebung beruhende Fiktion sich schon bei ihm selbst als brüchig erwies. Es gelingt ihm nicht, die Heiligkeit (115) der faktischen Kirche geistlich zu verantworten.

Das Konzept des geistlichen Amtes beruht auf Unterwerfung unter den göttlichen Patriarchen, der in seiner Weisheit solch eine Gemeinde leben und in seinem Namen handeln läßt. Die Tradition des Christus-Gehorsams im strikten Sinne dagegen wirkt sich in dieser Pastoraltheologie am ehesten aus in einem Mut zu beträchtlichen, die Möglichkeiten der Weisheit arg strapazierenden systematischen Ungereimtheiten trotz aller Liebe zur Systematik, im Mut zu einer vielfach gebrochenen Integration von philosophischer Ethik und Religion aus gehorsamer Verantwortung für den wirklichen Menschen in seiner Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit. Die biblische Lehre von der Sünde im Zeichen der

Versöhnung durch den Gekreuzigten und Auferstandenen hat, gegenüber den klassischen Anthropologien, eine Vermenschlichung der Lehre vom Menschen, d. h. größere Widersprüchlichkeit und zugleich umfassendere – nicht logische, sondern symbolische – Kohärenz derselben ermöglicht. Das Symbol Christus hat sich hier in der Neukonstitution einer patriarchalischen Religionsgemeinschaft ausgewirkt. Die Gabe der schöpferischen Vergebung war die Kirche. Das Symbol Christus hatte sich jedoch darin nicht endgültig verausgabt. Die Kraft der Vergebung Christi, die das geistliche Amt trägt, wirkt auch darüber hinaus und kann immer wieder, wie gegenüber den Ämtern der jüdischen Theokratie, revolutionär gegen die Amtskirche auftreten, wenn diese sich die "Wirklichkeit" Gottes durch das Vaterbild verdeckt und das vom Evangelium angepackte Problem der Realitätskonstitution nicht mehr kennt.

VI. SCHLUSS

Wir haben nun eine Fülle sehr verschiedener Quellentexte angeschaut, geleitet immer von der doppelten Frage nach Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge. Die Untersuchung war von der Hoffnung getragen, Kriterien für heutige seelsorgerliche Arbeit aus ihrer eigenen Ursprungsgeschichte zu gewinnen. Die Hoffnung, eine deutliche Traditionslinie eigentümlich christlicher Seelsorgepraxis vom Neuen Testament in die alte Kirche hinein nachzeichnen zu können, die für uns wegweisend sein könnte, wurde enttäuscht. Was die seelsorgerliche Praxis betrifft, bietet die alte Kirche das Bild des Zusammenfließens verschiedenster Traditionen.

Das Auswahlprinzip kann man bei Paulus (Phil. 4₈) formuliert finden: "Was wahr ist, ehrbar, gerecht, heilig, angenehm und löblich, jede Tugend, und was Anerkennung findet, das nehmt ernst!" Und dazu aus dem ersten Thessalonicher-Brief (4₂₁) die verallgemeinerungsfähige Regel: "Prüfet alles, und was gut ist, behaltet!" Was die konkrete Seelsorge betrifft, ging die Kirche von Anfang an – nicht wahllos, aber mit profunder Selbstverständlichkeit, kritisch, wie jeder verantwortungsbewußte Mensch, stets mit der Zeit.

Kriterium war die Christusüberlieferung. Dieses Kriterium läßt Raum für einander widersprechende Normen und konfligierende Lebensformen, es reguliert aber die Modifikationen, die das Christentum am übernommenen Kulturgut vornimmt. Die Streubreite dessen, was sich da auf Christus beruft, ist erheblich. Aufs ganze gesehen, scheint kaum mehr als das *Nomen christianum* die Gemeinsamkeit darzustellen. Immerhin nennt dieses *Nomen christianum* einen historischen Bezugspunkt, eine historische Person,

Jesus Christus. Die Doppelheit des Namens drückt das Kernproblem unserer doppelten Themaformulierung aus: "Jesus", der historische Ursprung – "Christus", das Wesen unserer Seelsorge, dessen Historizität, als Osterwirklichkeit, von besonderer Art ist.

Gern würde man sagen können: Der historische Ursprung der christlichen Seelsorge ist Jesu Wort zum Gelähmten: "Kind, deine Sünden sind dir vergeben!" (Mark. 2₅ parr.) Aber mit einer solchen historischen Behauptung wären wir schon mitten in der neutestamentlichen Fachkontroverse über die Historizität der Jesusüberlieferungen, einer Kontroverse, die offensichtlich von allen Seiten mit unzureichenden Mitteln geführt wird. Sicher ist, daß bereits die älteste Jesusüberlieferung zerklüftet ist. Es ist zweifelhaft, ob die älteste Spruchquelle (Q1) ein unverzerrtes Bild der Verkündigung Jesu bietet. Es ist zweifelhaft, wieviel historische Erinnerungssubstanz die Grundschrift des Markus-Evangeliums enthält. Was ist historisch vom Lukanischen Sondergut zu halten? Was steht hinter der Verschiedenheit der galiläischen von der ältesten Jerusalemer Tradition? Was steht historisch hinter der Auferstehungsbotschaft? Mit all diesen Traditionsfragmenten sind auch schon christliche Subkulturen genannt, die sich jeweils in eigentümlicher Weise an vorchristliche Traditionen anschließen. Suchen wir in alledem nach dem wesentlich Christlichen, so ist es vielleicht am ehesten in der Gespaltenheit desselben zu sehen, die das widersprüchliche Bündel Bücher, das der Christenheit als Urkunde des Glaubens gilt, in den verschiedensten Brechungen widerspiegelt.

Der Name Christus bezeichnet die Bewältigung eines fundamentalen Bruchs. Für die Jesustradition ist die Fragmentiertheit nicht akzidentell, sondern wesentlich. Das ist unter anderem festgehalten durch die Lehre von der Auferstehung des Gekreuzigten. Die Bewältigung ist als Heilung unzureichend charakterisiert. Für das Christentum ist charakteristisch, daß die Bewältigung, um die es im Grunde immer geht, als Neuschöpfung verstanden wird. Erst aufgrund und im Bereich der Neuen Schöpfung geschieht so etwas wie Heilung. Dies ist auch die Grundstruktur der christlichen Seelsorge.

Jesus hat eine Erschütterung des traditionellen Schöpfungsglaubens an Gott, den großen Macher und Lenker der Welt, einen Bruch im Fundament der Existenz in einem neuen Glauben an Gott zur Sprache kommen lassen. Die von der Apokalyptik vorformulierte Frage nach der neuen Schöpfung findet bei ihm einen Fußpunkt im menschlichen Leben durch seinen Zuspruch eines Neuanfangs an seine Hörer. Dieser Zuspruch ist Vergebung der Verlorenheit an die Welt, der Sünde. Es ist nicht billige Gnade, sondern teure Gnade; und dies nicht, weil es die Jünger etwas kostet, sondern weil es Jesus etwas kostet. Im Namen

Gottes Vergeben ist Selbstopfer und Leiden. Wer im Namen Gottes vergibt, leidet, aus Gott, mit Gott, des Schöpfers schöpferisches Leiden. Jesus, Schöpfung, Vergebung und Leiden gehören zusammen. Diese Quaternio bestimmt inhaltlich das *Nomen christianum*. Sie bezeichnet das Wesen der christlichen Seelsorge.

Es geht also in der christlichen Seelsorge um Realitätskonstitution.

Wer etwas von der Zusammengehörigkeit von Realitätskonstitution und Vergebung ahnt, wer sich um Vergebung bemüht, weiß, daß Vergebung uns nicht beliebig möglich ist. Er kann nicht umhin, dankbar auf den Vor-gang Jesu zu blicken, wie ihn uns die christliche Tradition überliefert hat.

Das Lebensproblem, an dem die Seelsorge im Namen Christi arbeitet, ist zutiefst erschreckend und angsterregend. Es ist die Gefahr einer Desintegration des Menschen und seiner Welt, einer Fragmentierung der Realität. Es wird deshalb nur ganz selten selbständig wahrgenommen und in aller Regel nur am Leitseil von stereotypen Begriffen verstanden und bedacht. Ein Bewußtsein davon setzt sich deshalb auch nur in großer Stereotypie sozial und geschichtlich durch.

Christliche Seelsorge stellt die Wahrnehmung einer Möglichkeit dar, die nicht beliebig zur Verfügung steht, sondern einen echten kulturgeschichtlichen Gewinn bedeutet. Es handelt sich um eine Möglichkeit, Fundamentalprobleme der Destruktion und des Aufbaus in die verbale Kommunikation zu integrieren. In seiner Angst ist der Mensch allein. Hier entsteht das Einzigkeitsproblem, dem sich die Seelsorge im Namen Christi widmet.

Wenn wir die Vergebungskraft, die uns und die Schöpfung beieinanderhält, nicht haben und auch nicht hoffen können, sie je zu "haben", haben wir Jesus, der für uns mit uns gelitten hat, wodurch Gott uns die neue, hoffnungsvolle, versöhnte Schöpfung hat anbrechen lassen. Hier ist unser Ort in der Geschichte, wo die Macht der Vergebung am Werk ist, auf die der im Tiefsten angefochtene Mensch in der Einzigkeit des Hier und Jetzt seiner körperlichen Existenz angewiesen ist.

Die Rückfrage kann nicht ausbleiben, ob nicht gerade die christliche Seelsorge in einer solchen Angefochtenheit fixiert, indem sie den Rückgriff auf normalere Ressourcen systematisch diskreditiert. Hieran ist viel Wahres! Wir haben etwas davon gesehen. Wieviel Wahres, bleibt differenzierterer historischer Untersuchung und einläßlichem Gespräch zu finden vorbehalten.

Wir kommen damit in den Bereich – besser: in die Phase der Seelsorge im weiteren Sinne des Wortes, das Problemfeld der psychologischen Diakonie, den Bereich einer Indeterminiertheit, wo die christliche Identität der Seelsorge, ihrem Auftrag gemäß (vgl. Röm. 9₃ auf der Linie von Gal. 3₁₃) sich selbst aufs Spiel setzt. Hier muß sich nicht nur die Leistungsfähigkeit der Christustradition, sondern auch die Leistungsfähigkeit jeder Philosophie und jedes sonst ins Gespräch kommenden therapeutischen Angebots bewähren.

Die vorsichtige Formulierung des Paulus Phil. 4,8 *tauta logizesthe*, die wir übersetzt hatten: "Das nehmet ernst!" – wörtlich: "Darüber denkt nach!" – , sollte hier wegweisend sein: Das Evangelium verlangt, im Interesse eines angemessenen Umgangs mit dem Wesentlichen und Eigentlichen, das Wagnis der Liebe, den Durchgang durch ein Feld der Unbestimmtheit, in dem die Entscheidungen nicht vorgegeben, sondern unter ernsthaftem Nachdenken zu suchen und im Lauf der Zeit zu finden sind. Bis zur Klärung und Entscheidung aber gilt es, auch für die Seelsorge, auf alles, was als gut, als wahr das als gut oder wahr oder schön imponiert, sich jedenfalls ernsthaft einzulassen. In diesem Sinne hat die Alte Kirche gehandelt.

VII. LITERATURVERZEICHNIS

Die Angaben in eckigen Klammern sind als bibliographische Hilfsinformation für den Nichtfachmann gemeint.

Da häufig bereits in den Ausgaben der Quellentexte wesentliche Kommentare geboten werden, sind Textausgaben und Sekundärliteratur in derselben, nur alphabetisch geordneten Liste aufgeführt.

Die Namen der antiken Autoren sind jeweils wiedergegeben, wie sie sich auf dem Deckblatt der betreffenden Ausgabe finden.

ALEXANDER, Alexandriae episcopus, Epistola ad Alexandrum Constantinopolitanum, MPG 18, 548–572

ANDRESEN, CARL (Hg.), Die Gnosis, Bd. 1–2, Zürich/Stuttgart (1971) 1979²

ders., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (=Arbeiten zur Kirchengeschichte 30), Berlin 1955

Apophthegmata patrum, MPG 65, 72–440

Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch *Gerontikon* oder *Alphabeticum* genannt, eingeleitet und übersetzt von B. MILLER, Freiburg 1965

APULEIUS, Metamorphosen oder der goldene Esel. Lateinisch und deutsch von R. HELM (=Schriften und Quellen der Alten Welt Bd. 1), Berlin 1961³

ARISTOTELES, Opera, hrsg. v. Im. Bekker, Bd. 1–2, Berlin 1960²

ders., The Art of Rhetoric (*De arte rhetorica*, griechisch und englisch), übers. von J.H. FREESE (=The LOEB classical library 193), London/Cambridge (Mass.) 1959

ders., Politik (*Politica*, deutsch). Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von E. ROLFES, Leipzig 1922³

ders., Rhetorik. Übersetzt, mit einer Bibliographie, Erläuterungen und einem Nachwort versehen von F.G. SIEVEKE, München 1980

ATHANASIUS Alexandrinus, Contra Arianos, MPG 26, 12–468

ders., De incarnatione verbi, MPG 25, 96–197

ders., Epistula ad Dracontium, MPG 25, 524–533

ders., Epistula ad Marcellinum, MPG 27, 12–45

ders., Contre les Païens (*Contra gentes*, griechisch und französisch). Text, Einführung, Übersetzung und Anmerkungen von P.Th. CAMELOT (= Sources chrétiennes 18), Paris 1977²

ders., Lettres à Serapion sur la divinité du Saint-Esprit (*Epistulae ad Serapionem*, griechisch und französisch). Einf. und Übers. von J. LEBON (=Sources chrétiennes 15), Paris 1947

ders., Vita di Antonio (*Vita Antonii*, griechisch und italienisch), hrsg. von Chr. MOHRMANN u.a., Verona 1974²

ders., Ausgewählte Schriften (deutsch), Bd. 1–2 (=Bibliothek der Kirchenväter 13, 31), Kempten/München 1913–1917,

BASILIIUS, Opera omnia, hrsg. von J. GARNIER, Bd. 1–3 (6 Bde.), Paris 1839²

ders., Lettres (Briefe, griechisch und französisch), hrsg. und übers. von Y. COURTONNE, Bd. 1–3, Paris 1957–1966.

ders., Ausgewählte Schriften (deutsch), Bd. 1–2 (=Bibliothek der Kirchenväter 46, 47), Kempten/München 1925

BEER, GEORG, Das Buch Henoch s. KAUTZSCH, II, 217–310

BOLL, FRANZ, BEZOLD, CARL, GUNDEI, WILHELM, Sternglauben und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie, Darmstadt 1966⁵

BULTMANN, RUDOLF, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe (=Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, H.13), Göttingen 1910

CAMPENHAUSEN, HANS FRH. VON, Die griechischen Kirchenväter, Stuttgart 1956²

CAPELLE, W. -> EPIKTET ...

CELSUS, *Aethes logos*. Rekonstruktion von O. GLÖCKNER (= Lietzmanns kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 151), Bonn 1924

CICERO, MARCUS TULLIUS, Tusculan Disputations (*Tusculanarum disputationum libri V*, lateinisch und englisch), übers. von J.E. KING (=The LOEB classical library 141), London/Cambridge(Mass.) 1960

CLEMENS Alexandrinus, *Protrepticus* und *Paedagogus* (griechisch), hrsg. von O. STÄHLIN, durchg. von U. TREU (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Clemens Alexandrinus, Bd. 1), Berlin 1972³

ders., *Stromata* (griechisch). Buch I–VI, hrsg. von O. STÄHLIN, neu hrsg. von L. FRÜCHTEL (= ebd. Bd. 2), Berlin 1960³

ders., *Stromata* (griechisch). Buch VII und VIII etc., hrsg. von O. STÄHLIN, neu hrsg. von L. FRÜCHTEL (= ebd. Bd. 3), Berlin 1970²

ders., Ausgewählte Schriften (deutsch), Bd. 1–5 (= Bibliothek der Kirchenväter, Reihe 2, 7.8.17.19.20), Kempten/München 1934–1938

Corpus iuris civilis, hrsg. von P. KRÜGER, TH. MOMMSEN, R SCHÖLL und W. KROLL, Bd. 1–3, Berlin 1928–1929¹⁵

DELIUS, WALTER, Geschichte der Marienverehrung, München/Basel 1963

DEMETRIUS Phalereus, On style (De elocutione, griechisch und englisch), übers. von W. R. ROBERTS, London/Cambridge (Mass.) 1965

DENZINGER, H. (hg.), Enchiridion symbolorum definitonum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg 1965³³,

Digesten s. *Corpus iuris civilis*

DIOGENES LAERTIUS, Lives of eminent philosophers (De clarorum philosophorum vitis, griechisch und englisch), übers. von R.D. HICKS, Bd. 1–2 (=The LOEB classical library 184.185), London/Cambridge(Mass.), (1925) 1958–1965²

ders., *Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I–X*, übers. von O. APELT, hrsg. von K. REICH, Hamburg (1921) 1967²

DOERRIE, HEINRICH, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie aufgrund von Origenes' Contra Celsum 7,42ff*, Göttingen 1967

DÖRRIES, HERMANN, *Wort und Stunde*, Bd. 1, Göttingen 1966

DUNAND, FRANÇOISE, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la méditerranée*, Bd. 1–3 (= *Études préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, Bd. 26), Leiden 1973

EPICTET, *Dissertationes ab Arriano digestae*, hrsg. von H. SCHENKL, 1916², Nachdruck Stuttgart 1965

Epiktet, *Teles und Musonius. Wege zu glücklichem Leben. Übertragen und eingeleitet von W. CAPELLE*, Zürich 1948.

EPIKUR, *Philosophie der Freude. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, übersetzt, erläutert und eingeleitet von J. MEWALDT, Stuttgart 1973

(EUSEB von Cäsarea) Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique (Historia ecclesiastica)*, griechisch und französisch. Einführung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von G. BARDY, Bd. 1–4 (= *Sources chrétiennes* 31.41.55.73), Paris 1952–1960

ders., *Kirchengeschichte* (deutsch), hrsg. und eingeleitet von H. KRAFT, München 1967

FRANK, S., --> Mönche

FREUD, SIGMUND, *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, in: ders., *Gesammelte Werke chronologisch geordnet*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring u.a., Bd. VII, Frankfurt a.M. 1966, 381–463

GAISER, KONRAD, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart 1963

GALENUS, CLAUDIUS, *De propriorum animi cuiusque affectuum dignotione et curatione*, Bd. 5, 1–57, in: ders., *Opera omnia*, hrsg. von C.G. KÜHN, 1821–1827 = Hildesheim 1964

GREGOR von Nazianz, *Orationes*, MPG 35, 396–1252 und MPG 36, 12–664

ders., *Die fünf theologischen Reden* (griechisch und deutsch). Text, Übersetzung mit Einleitung und Kommentar, hrsg. von J. BARBEL, Düsseldorf 1963

ders., *Reden* (deutsch). Rede 1–20 (= *Bibliothek der Kirchenväter* 59), Kempten/München 1928.

GREGOR von Nyssa, *Epistola canonica ad Letoium*, MPG 45, 221–236
Unsere Übersetzung fußt auf dem bei Migne abgedruckten Text von MORELLI, den Texten bei PITRA (s.d.) und JOANNOU (s.d.), sowie der bei Migne abgedruckten lateinischen Übersetzung des HERVETUS, die bei PITRA noch einmal überarbeitet vorliegt, und der französischen, bei JOANNOU gebotenen Übersetzung.

GOLDBERG, ARNOLD M., *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhina in der frühen rabbinischen Literatur, Talmud und Midrasch* (= *Studia Judaica* Bd. 5), Berlin 1969

GOLDSCHMIDT, LAZARUS (Hg.), Der babylonische Talmud (hebräisch und deutsch), übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen, Bd. 1–9, den Haag 1933–1935

GUNDEL, HANS-GEORG, Weltbild und Astrologie in den griechischen Zauberpapyri (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, H. 53), München 1968

Apocalypsis HENOCHI Graece, hrsg. M. BLACK, Leiden 1970

HERMAS, Le Pasteur (*Pastor Hermae*, griechisch und französisch). Einführung, Text, Übersetzung und Anmerkungen von R. JOLY (= Sources chrétiennes 53), Paris 1958

Hermetica (griechisch bzw. lateinisch und englisch), hrsg. von W. SCOTT, Bd. 1, Oxford/London 1924

HERMOGENES, Opera (griechisch), hrsg. von H. RABE, (1913) Stuttgart 1969²

HISTORIA MONACHORUM IN AEGYPTO -> Mönche

HOLL, KARL, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898

HÜBNER, REINHARD M., Rubor confusionis (Regula Benedicti 73,7) – Die bleibende Herausforderung des Basilius von Cäsarea für Mönchtum und Kirche, in: Erbe und Auftrag. Benediktinische Monatsschrift 55 (1979), 327–343

IAMBlichus, *De mysteriis*, hrsg. von G. PARTHEY, Amsterdam 1965

ders., *De vita pythagorica* (griechisch und deutsch), hrsg., übersetzt und eingeleitet von M. VON ALBRECHT, Zürich/Stuttgart 1963

(IRENAEUS von Lyon) Irénée de Lyon, Contre les hérésies (*Adversus haereses*, lateinisch und französisch), hrsg. von A. ROUSSEAU UND L. DOUTRELEAU, Bd. 1–2 (= Sources chrétiennes 263–264), Paris 1979

ders., Ausgewählte Schriften (deutsch), Bd. 1–2 (=Bibliothek der Kirchenväter 3.4), Kempten/München 1912

JOANNOU, PERICLES-PIERRE, Discipline générale antique (IV^e au IX^e siècle). Lettres canoniques (griechisch und französisch), Bd. 11, Rom 1963 (GREGOR von Nyssa, Epistola canonica ad Letoium, hier: 203–226).

KAUTZSCH, EMIL (Hg.), Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Bd. 1–2, 1900, 1921 (= Darmstadt 1962)

KELSOS s. CELSUS

KENNEDY, GEORGE, The Art of Persuasion in Greece, Princeton 1964²

KOESTER, HELMUT, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin/New York 1980

KRÄMER, HANS JOACHIM, Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin/New York 1971

KUHN, PETER, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen (= Studien zum Alten und Neuen Testament Bd. 17), München 1968

LIEBERMANN, SAUL, Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the literary transmission, beliefs and manners of Palestine in the I. century b. C. e. – IV. century C. e., New York 1950

LUCIANUS Samosatensis, Works (griechisch und englisch), übers. von A.M. HARMON, Bd. 1–8, London/Cambridge(Mass.) 1959–1962

LUCRETIUS CARUS, TITUS, *De rerum natura* (lateinisch und englisch), übers. von W.H.D. ROUSE (= The LOEB classical library 181), London/Cambridge(Mass.) 1959

(MARCUS AURELIUS) Marc-Aurele, Pensées (*Ad se ipsum*, griechisch und französisch), hrsg. und übers. von A TRANNOY, Paris 1953

ders., Selbstbetrachtungen. Übertragen und eingeleitet von W. CAPELLE, Stuttgart 1973¹²

MARROU, HENRI-IRENÉE, Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hrsg. von R. HARDER, Freiburg/München 1957

Mönche im frühchristlichen Agypten (*Historia monachorum in Aegypto*, deutsch), übers., eingeleitet und erklärt von SUSO FRANK, Düsseldorf 1967

MOORE, GEORGE FOOT, Judaism in the First Centuries of the Christian Era, Bd. 1–3, (1927) Cambridge(Mass.) 1962²

MÜRI, W., ‚Symbolon‘. Wort- und sachgeschichtliche Studie. Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern, Bern 1931

NORDEN, EDUARD, Die antike Kunstprosa. Vom 4. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance, Bd. 1–2, Darmstadt 1958⁵

OESTREICH, GERHARD, Die Idee der Menschenrechte in ihrer geschichtlichen Entwicklung (=Zur Politik und Zeitgeschichte, H.II), Berlin 1969³

(ORIGENES) Origène, Contre Celse (*Contra Celsum*, griechisch und französisch). Einf., Text, Übers. und Anm. von M. BORROT, Bd. 1–5 (= Sources chrétiennes 132.136.147.150.227), Paris 1967–1976

ders., Ausgewählte Schriften (deutsch), Bd. 1–3 (=Bibliothek der Kirchenväter 48.52.53), München 1926–1927

OVERBECK, FRANZ, Über die Anfänge der patristischen Literatur, (1882) Basel 1956²

Pesikta de-Rav-Kahana, hrsg. von SALOMON BUBER, o.O. 1868

PHILO Alexandrinus, Opera, hrsg. von L. COHN und P. WENDLAND, Bd. 1–6, Berlin 1896–1915

ders., Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von L. COHN, I. HEINEMANN u.a., Bd. 1–7, Berlin 1962–1964²

PHILODEMUS, *Peri parrhesias* (griechisch), hrsg. von A. OLIVIERI, Leipzig 1914

ders., *Peri thanatu* (griechisch). hrsg. von T. KUIPER, Amsterdam 1925

PHILOSTRATUS, FLAVIUS, The Live of Apollonius of Tyana (griechisch und englisch), übers. von F.C. CONYBEARE, Bd. 1–2 (=The LOEB classical library 16.17), London/Cambridge (Mass.) 1960

ders., Apollonius von Tyana (deutsch), übers. von E. BALTZER, 1883 = Aalen 1970²

PHOTIUS Constantinopolitanus, Opera omnia, MPG 101–104

PITRA, JEAN-BAPTISTE, *Juris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta I*, Rom 1864 (GREGOR von Nyssa, *Epistola canonica ad Letoium*, hier: 619–629)

PLATO, *Opera*, hrsg. von I. BURNET, Bd. 1–5, 1899–1906 = Oxford 1961–1964²

ders., *Die Gesetze. Anhang zu den Gesetzen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Köln/Olten 1967, 217–694

ders., *Sämtliche Werke*, übers. von FR. SCHLEIERMACHER, hrsg. von W.F.OTTO, E. GRASSI und G. PLAMBÖCK, Bd. I–VI, Hamburg 1957

ders., *Siebenter Brief*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Köln/Olten 1967, 717–758

PLUTARCH, *Moralia*, hrsg. von G. BERNARDAKIS, Bd. I–VI, Leipzig 1888–1895 (Stellenangaben nach der traditionellen Marginalpaginierung)

ders., *Über Isis und Osiris (griechisch und deutsch)*. Text, Übers. und Kommentar von TH. HOPFNER, Bd. 1–2, 1940–1941 = Darmstadt 1967²

ders., *Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften*, eingel. und neu übertragen von K. ZIEGLER, Zürich/Stuttgart 1952

ders., *Von der Ruhe des Gemütes und andere philosophische Schriften*, übertr. und eingeleitet von BR. SNELL, Zürich 1948

POHLENZ, MAX, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Bd. 1–2, Göttingen 1972⁴

PORPHYRIOS, *Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften (griechisch und deutsch)*, hrsg. und übers. von W. MARG (= Plotins Schriften, Bd. Vc), Hamburg 1958

PREISENDANZ, KARL, *Papyri Graecae Magicae*. Die griechischen Zauberpapyri, hrsg. und übers. von K. Preisendanz, neu hrsg. von A. HENRICHS, Bd. 1–2, Stuttgart 1973–1974²

PROCLOS Diadochos, *In Platonis rem publicam commentarii*, hrsg. von W. KROLL, Bd. 1–2, 1899–1901 = Amsterdam 1965²

PTOLEMAEUS, CLAUDIUS, *Tetrabiblos (Quadripartitum)*, griechisch und englisch), hrsg. und übers. von FR.E. ROBBINS, London/Cambridge(Mass.) 1956

QUINTILIANUS, MARCUS FABIVS, *Institutionis oratoriae libri duodecim*, hrsg. von M. WINTERBOTTOM, Oxford 1970

ders., *Ausbildung des Redners*, hrsg. und übers. von H. RAHN, Bd. 1–2, Darmstadt 1972

RABBOW, PAUL, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954. (Ich habe von der beeindruckenden Quellenkenntnis dieses Autors profitiert, indem ich fast jeden der hier angegebenen Texte in seinem Kontext aufgesucht habe.)

RUDOLPH, KURT, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977

SCHWARTZ, EDUARD, *Bußstufen und Katechumenatsklassen*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Berlin 1963, 274–362

SENECA, LUCIUS ANNAEUS, *Ad Lucilium epistulae morales*, hrsg. von L.D. REYNOLDS, Bd. 1–2, Oxford 1965–1966

(ders.) *Senèque, Dialogues (Dialogi)*, lateinisch und französisch), Bd. I–IV, Paris 1959–1962

ders., *Ad Marciam de consolatione*, ebd. Bd. III, 12–52

ders., *De ira*, ebd. Bd I

ders., *De tranquillitate animi*, ebd. Bd. IV, 71–106

ders., Vom glückseligen Leben. Eine Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. von H. SCHMIDT, Stuttgart 1967

SIEBEN, HERMANN-JOSEF SJ, Athanasius über den Psalter, in: *Theologie und Philosophie* 48 (1973), 157–173

SIMPLICIUS, *Commentarius in Epicteti Enchiridion*, hrsg. von J.SCHWEIGHÄUSER, Bd. 1–2, Leipzig 1800

SYMMACHUS, QUINTUS AURELIUS, *Opera*, hrsg. von O. SEECK (=Monumenta Germaniae historiae. Auctorum antiquissimorum Bd. 6.1.), Berlin 1961²

TELES, *Reliquiae*, hrsg. von O. HENSE, Freiburg 1889

TERTULLIAN, QUINTUS SEPTIMUS FLORENS, *De paenitentia. De pudicitia*, hrsg. von E. PREUSCHEN (= Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, R.1, H.2), Tübingen 1910²

ders., *La chair du Christ (De carne Christi)*, lateinisch und französisch, hrsg. von J.P. Mahe, Bd. 1–2 (= Sources chrétiennes 216.217), Paris 1975

THEOPHRASTUS, *Characteres* (griechisch und englisch), hrsg. und übers. von J.M. EDMONDS, London/ Cambridge(Mass.) 1961

VIII. ABKÜRZUNGEN

Ap.Joh.: Apokryphon des Johannes*.

Apc.Ad.: Apokalypse Adams*.

BG: Codex Berolinensis Gnosticus 8502*.

Const. Ap.: Apostolische Konstitutionen, in: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum I*, ed. F. X. FUNK, Paderborn 1905

LXX: Septuaginta (die gebräuchlichste griechische Übersetzung des Alten Testaments)

MPG: *Patrologiae cursus completus*. Accurante JACQUES PAUL MIGNE. Series Graeca., Bd. 1–161, Paris 1857–1866

NHC: Nag Hammadi Codices*.

W.Arch.: Das Wesen der Archonten*.

* Zu den gnostischen Schriften und ihren Quellen vgl. ANDRESEN, CARL, *Die Gnosis*, 1979² (mit Einleitung, deutscher Übersetzung und weiterführenden Literaturangaben).

^[1] Durch ein Versehen der Druckerei beim Seitenumbruch ist das Ende dieses Aufsatzes (Anm. 97) weggeschnitten. (Es ist dann, im folgenden Bande des Archivs, meinem Aufsatz über die Anfänge des Theologie-Begriffs als Zusatz angefügt worden.) Das verstümmelte Ende lautete: "... Entsprechend sind nicht mehr, wie beim Nazianzener, Chrysostomus und Gregor dem Großen, Fluchtintendenzen, sondern vielmehr ein kräftiger Zudrang zur Übernahme dieser Aufgabe zu verzeichnen. Was für neue ekklesiologische Probleme sich dahinter auftun, sei hier nur angesprochen.")

^[2] Ganz so einfach liegen die Dinge doch nicht, – siehe meinen (im Vorwort zu dieser Auflage genannten) begriffsgeschichtlichen Aufsatz von 1990!

^[3] Die neugriechische Übersetzung von Seelsorge lautet *μεριμνα για την σωτηριαν της ψυχης*. In den älteren christlichen Texten findet sich, mehr amtlich gedacht, - etwa in der unter V G behandelten Rede Gregors von Nazianz (52) – *ψυχων επιμελεια* oder auch (Const. Ap. III, XV.5) einfach *επιμελεια*.

^[4] Zusatz 2004: Auch der (v. 19b explizit) schillernde Brief an Philemon kann nur vom eigenen Gehorsam des schillernden Christus-Sklaven Paulus her verstanden werden. Näheres zur Persönlichkeit des Paulus habe ich in meiner Bochumer Abschiedsvorlesung ausgeführt: *Das sperrige Wort vom Kreuz*, in: *Evangelisch-theologische Fakultät der Ruhr-Universität Bochum (Hg.), Was ist Christentum?*, S. 139-161, Waltrop 1997

^[5] Daß mönchische Schlägerbanden immer wieder „als zuverlässige Kampftruppe des alexandrinischen Papstes“ (Hans Lietzmann) in die ägyptische Kirchengeschichte eingriffen, ist wohl auch als eine Art institutionalisierter Gefängnisrevolte zu verstehen.)