

Hans-Christian Günther

RELIGIÖSE WAHRHEIT
UND DER INTERRELIGIÖSE DIALOG HEUTE¹

Im September 2004 nahm ich an einem von Prof. Ryosuke Ohashi organisierten Symposium des Japanisch-deutschen Zentrums Berlin zum Zusammenleben der Religionen² teil und hielt dort einen Vortrag, der kürzlich in den Akten dieses Symposiums veröffentlicht wurde³. Ich möchte nun hier zunächst einmal kurz von dem, was mir die wesentlichsten Gesichtspunkte erscheinen, die auf diesem Symposium in den Vordergrund rückten, berichten, um dann, von dem Vortrag eines Kollegen, Prof. Jeremiah Alberg, ausgehend, Gedanken, die ich damals in ganz anderer Form vorgetragen habe, weiterzuentwickeln.

Prof. Ohashi hatte damals in einer knappen Einleitung kurz einige Gedanken formuliert, die ihn bei seiner Konzeption des Symposiums geleitet

¹ Der Text stellt einen am 6.5.2006 an der Accademia di Studi Italo-Tedeschi in Meran im Rahmen des XXII Seminario di studi italo-tedeschi 'Vecchie e nuove "visioni del mondo". Incontro/ confronto tra culture europee' gehaltenen Vortrag dar. Eine Befreiung des Textes von allen Vortragsfloskeln hätte eine völlige Umarbeitung erfordert, die mir nicht geraten schien. So ist der Wortlaut des Vortrags hier unverändert beibehalten worden.

² Zusammenleben der Religionen. Eine interreligiös-interkulturelle Aufgabe der globalisierten Welt, 27.-28. September 2004 im Japanisch-Deutschen Zentrum Berlin (jdz). Die Beiträge sind veröffentlicht in dem unten Anm. 2 zitierten Band.

³ Hans-Christian Günther, *Koexistenz der Religionen aus der Sicht des Christentums*, Veröffentlichungen des Japanisch-Deutschen Zentrums Berlin, Band 53 (2005) 88-101.

haben und die er für seinen Verlauf zu bedenken geben wolle. Er begann mit dem Hinweis, daß man die Frage stellen könne, wohin der interreligiöse Dialog eigentlich gehöre, d.h. wo der Ort des interreligiösen Dialoges sei. Da könnte man die Ansicht vertreten, der interreligiöse Dialog finde außerhalb der Religionen selbst in der Gesellschaft statt, in einer Gesellschaft, in der verschiedene Religionen friedlich zusammenleben müssen, und die deshalb Regeln festlegen müsse, wie diese Religionen sich in einer friedlichen sozialverträglichen Weise miteinander auseinandersetzen können, auch wenn ihre Inhalte inkompatibel seien. Besteht die Schwierigkeit dieses Dialogs ja gerade in der Inkompatibilität der Inhalte der Religionen, so kann ein Dialog ja gar nicht innerhalb dieser Religionen selbst stattfinden, er kann nur in einem gesellschaftlichen Verhaltenskodex bestehen, der die Religionen zur Integration in eine nicht von einer bestimmten religiösen Wahrheit geprägten Gesellschaft bewegt. Dieser Gedanke, worin die 'Etikette' des Zusammenlebens in der Gesellschaft beruht, wurde, dann auch im Verlauf des Symposiums von einem japanischen Juristen, Tatsuo Inoue, in einem Vortrag zur 'Etikette des Zusammenlebens'⁴ aufgenommen.

Nun stellte Prof. Ohashi jedoch seiner zunächst formulierten Hypothese die Alternative gegenüber: ist der Ort des Dialogs zwischen den Religionen nicht doch die Religion selbst? Könnte es nicht so sein, daß der interreligiöse Dialog doch innerhalb der Religion stattfindet? D.h. daß Religion doch – trotz, oder vielleicht gerade in der scheinbar inkompatiblen Vielfalt ihrer Erscheinungsformen – einen Dialog mit dem jeweils anderen führen kann oder gar muß?

Es schien mir frappant, wie sehr die Beiträge zu dem Symposium, eigentlich ausnahmslos, diese Ansicht nicht nur bestätigten, sondern auch mit Inhalt erfüllten. Die Konvergenz des von den verschiedenen Teilnehmern Gesagten, die sich zum guten Teil zuvor weder kannten, noch in irgendeiner Weise den Inhalt ihres Beitrages abgesprochen hatten, war ungemein groß, aus welcher Richtung das Problem auch angegangen wurde, von Christen, Buddhisten, Islamwissenschaftlern, Philosophen, der etablierten Religion eher ferner stehenden Personen, sowie 'offiziellen' Vertretern etablierter Religionsgemeinschaften.

Nun hat der Philosoph Prof. Alberg, der über das – im Zusammenhang mit dem Konflikt der Religionen offenkundig besonders brennende Thema der Mechanismen der Gewalt forscht – einen Vortrag über religiöses Ver-

⁴ Inoue Tatsuo, *Die Etikette des Zusammenlebens*, ebd. S. 9-19.

halten als Solidarität mit den Opfern von Gewalt gehalten⁵, der mir als Ausgangspunkt meiner Überlegungen dienen soll. Er hat seine Thesen vorgelesen anhand des uns allen – ich glaube, selbst heute noch – geläufigen Gleichnisses vom Barmherzigen Samariter. Er hat diesem Gleichnis dabei eine Deutung gegeben, die zweierlei leistete: 1) sie zeigte, wie wir dieses Gleichnis in gewissem Sinne heute durchaus anders lesen müssen als die Adressaten der Predigt Jesu, bzw. des Evangelisten Lukas, um das zu verstehen, was dieses Gleichnis dem Adressaten sagt. Und so illustriert sie paradigmatisch den Charakter religiöser Wahrheit. Und 2) sie erlaubt, auf dieser Basis, dieses Gleichnis, das uns tatsächlich ins Zentrum religiösen Handelns führt, auch paradigmatisch für das, was interreligiöser Dialog heute bedeutet, zu interpretieren.

Ich skizziere hier zunächst das von Prof. Alberg Gesagte. Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter steht im Lukasevangelium (10, 30ff.) in einem Kontext, der einen solchen aus dem Markusevangelium in leichter Umbiegung aufnimmt. Bei Lukas fragt Jesus den Schriftgelehrten nach dem größten Gebot. Dieser antwortet mit dem Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe. Auf Jesu Aufforderung, nach diesem Gebote zu handeln, schiebt der Schriftgelehrte die Frage nach: Wer aber ist mein Nächster? Jesu Antwort auf diese Frage ist das Gleichnis (zitiert nach der Lutherübersetzung):

30: Darauf antwortete Jesus und sprach: Es war ein Mensch, der ging von Jerusalem hinab gen Jericho und fiel unter die Mörder; die zogen ihn aus und schlugen ihn und gingen davon und ließen ihn halbtot liegen.

31 Es begab sich aber ungefähr, daß ein Priester dieselbe Straße hinauszog; und da er ihn sah, ging er vorüber.

32 Desgleichen auch ein Levit; da er kam zu der Stätte und sah ihn, ging er vorüber.

33 Ein Samariter aber reiste und kam dahin; und da er ihn sah, jammerte ihn sein,

34 ging zu ihm, verband ihm seine Wunden und goß darein Öl und Wein und hob ihn auf sein Tier und führte ihn in die Herberge und pflegte sein.

35 Des anderen Tages reiste er und zog heraus zwei Groschen und gab sie dem Wirte und sprach zu ihm: Pflege sein; und so du was mehr wirst dartun, will ich's dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.

Am Ende stellt Jesus die Frage: Welcher dünkt dich, der unter diesen

⁵ Jeremiah Alberg, *Religiöses Leben in der Gegenwart. Religiöses Leben als Solidarität mit den Opfern von Gewalt*, ebd. S. 35-43.

dreien der Nächste sei gewesen dem, der unter die Mörder gefallen war? Der Schriftgelehrte antwortet: Der, der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagt Jesus: Geh und handle genauso!

Die Geschichte gilt als die Parabel par excellence für eine religiöse Haltung, die Liebe und Barmherzigkeit über etwaige rituelle religiöse Verpflichtungen oder Tabus stellt. Sie stellt echtes religiöses Verhalten als ein Überbordwerfen derartiger 'bloß' formaler Akte im Interesse einer Mensch und Gott umfassenden unmittelbar-fraglosen Zuwendung dar. Dies wird, wie Alberg zu Recht hervorhebt, besonders explizit in der dem Lukasevangelium parallelen Markusversion (12, 28ff.⁶), wo das Gebot der Gottes- und der Nächstenliebe explizit über alle Brand- und sonstigen Opfer gestellt wird. In der Geschichte vom Barmherzigen Samariter wird dies implizit in dem den Adressaten des Textes unmittelbar verständlichen Zug angedeutet, daß diejenigen, die an dem tot scheinenden Manne vorbeigehen, ein Priester und ein Levit sind, d.h. Personen, die durch die Berührung mit einer Leiche unrein würden, d.h. nicht mehr in der Lage wären, ein Opfer darzubringen. Deshalb, nicht prinzipiell aus Gefühlskälte, wenden sie sich dem Niedergeschlagenen nicht zu⁷. Dies hingegen tut ein Außenseiter, ein Samariter, einer, der von religiösen Tabus nichts weiß, der es gar nicht besser wissen kann, der viel zu unbedarft ist, um daran zu denken, daß die Berührung mit einer Leiche unrein machen könnte.

So einleuchtend und korrekt diese Interpretation sein mag, greift sie doch nicht nur zu kurz; sie sagt uns heute im Grunde genommen gar nichts. Sie wiederholt nur eine Trivialität. Daß der Priester und der Levit falsch handeln, finden wir heute – jedenfalls in Europa – ziemlich selbstverständlich, so selbstverständlich, daß diese Auffassung etwa in das deutsche Strafgesetzbuch eingegangen ist: im § 323c unter dem Begriff der unterlassenen Hilfeleistung. Wie es scheint ist unsere heutige säkularisierte Gesellschaft so tief von den echten Werten der Religion durchdrungen, daß wir die Religion gar nicht mehr nötig haben. Schon das Strafgesetzbuch sagt uns, wie ein echt religiöser Mensch zu handeln hat. Daß es aber in der Wirklichkeit vielleicht doch nicht ganz so einfach ist, das zeigt vielleicht die Tatsache, daß es uns heute gewiß leichter fällt, uns über diese beiden bigotten Priester des Gleichnisses zu empören, als in den immer häufiger uns auf den Straßen unserer verwahrlosten Gesellschaft begegnenden Ge-

⁶ Vgl. dazu J.Gnilka, *Das Evangelium nach Markus 2* (Zürich – Einsiedeln – Köln 1979) S. 16ff.

⁷ Richtig Wiefel, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1988) 210.

waltsituationen im Sinne des § 323c zu handeln, wo wir dies vielleicht als zu geringfügig ansehen, als daß wir Angst haben müßten, tatsächlich für unser gleichgültiges Verhalten bestraft zu werden.

Achten wir also zunächst auf den kurz skizzierten Kontext des Gleichnisses! Es ging um die Nächstenliebe. Die Frage des Schriftgelehrten war: Wer ist mein Nächster? Die Antwort, die Jesus ihm mit der Frage am Ende der Geschichte in den Mund legt war: Der Nächste ist der Barmherzige Samariter. Also wer ist unser Nächster (den wir lieben sollen wie uns selbst). Zunächst einmal nicht, derjenige, der unsere Hilfe braucht. Nein: unser Nächster ist der, der zu uns kommt, wenn wir niedergeschlagen, hilflos, halbtot am Boden liegen, uns aufhebt und unsere Wunden verbindet. Auf unsere Frage nach der Nächstenliebe und unserem Nächsten versetzt uns Jesus in die Situation des Hilfebedürftigen, Zerschlagenen⁸. In dieser Situation erfahren wir als unseren Nächsten den, der sich uns in dieser Situation zuwendet, mit seinem Mitleid entgegenkommt. Wer ist dieser Nächste, der *uns* so entgegenkommt. Der uns so entgegenkommt, ist im Kontext des Evangeliums, Jesus, der gekreuzigte Gottessohn. Indem wir in ihm Gott in unheimlicher Nähe, als unseren Nächsten erfahren, seine Zuwendung zu uns, seine Liebe erfahren, werden wir offen für die Nächstenliebe. Aus der Erfahrung dieser Zuwendung Gottes zu uns als unser Nächster können wir dem Gebot dieses Gottes folgen, ebenso zu handeln. So und nur so wird nun auch verständlich, was – recht betrachtet – zunächst doch eigentlich seltsam war. Auf die Frage nach dem – einen – größten Gebot, das die Aufnahme in das Reich Gottes erwirkt, war die Antwort eine zweifache: Liebe Gott mit deinem ganzen Herzen und liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Die Wendung die Jesus dem Gleichnis gibt, zeigt, daß dies nicht zwei Gebote, daß dies vielmehr ein Gebot ist oder: daß der Kern des Gebotes das Zusammengehören von Gottes- und Nächstenliebe ist, daß es das eine ohne das andere nicht gibt.

Und dies ist nun eben der Punkt, in dem dieses Gleichnis für uns heute immer noch eine ebenso leicht zu übersehende, leicht zu verfehlende Wahrheit aufscheinen läßt, wie für seine einstigen Adressaten. Eine Wahrheit, auf die wir – trotz unseres humanen Strafgesetzbuches – auf unsere Weise genauso sorgfältig hinhören müssen wie die Adressaten der Predigt Jesu

⁸ Die 'metaphorische' Deutung des Halbtoten auf die Seele des sündigen Menschen, des Samariters auf Christus ist in der patristischen Bibelauslegung seit ältester Zeit geläufig, vgl. insbesondere W. Monselewski, *Der barmherzige Samariter* (Tübingen 1967), der von 'christologischen' und 'ethischen' Deutungen des Gleichnisses spricht; ferner Fr. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin 1996) 93ff. Bibliographie zur Deutungsgeschichte des Gleichnisses *ibid.* 79ff.

oder des Textes des Evangelisten. Worin besteht diese andere Weise? Wo liegt *unsere* Versuchung, die Wahrheit des Gleichnisses zu verfehlen. Den Adressaten der Predigt Jesu, zumal dem Schriftgelehrten, mochte das Verhalten des Priesters und des Leviten zunächst durchaus verständlich und korrekt erscheinen; sie verhalten sich, wie es der gesellschaftlich-religiöse Konsens vorschrieb. Der Samariter ist der Außenseiter, einer der aus diesem Konsens herausfällt, und gerade er wird zum Paradigma echten religiösen Verhaltens, durchaus im Sinne der Religion, die den gesellschaftlich-religiösen Konsens bestimmt. Die Geschichte zeigt, daß religiöses Verhalten immer wieder den festgefahrenen Konsens in Frage stellen, verletzen muß, wenn es in sein Eigenes kommen will. Doch dieses Geschehen hat zwei Seiten: den etablierten gesellschaftlich-religiösen Konsens mit seinen Tabus und Dogmen und den Skandal. Es gibt nicht das eine ohne das andere. Wo kein Tabu und kein Dogma, da gibt es auch keinen Skandal.

Wenn wir heute die Geschichte lesen, dann ist nicht der Samariter der Außenseiter, nicht er es, der sich skandalös verhält. Er erscheint als der nette Mensch, der seinem menschlichen Gefühl nachgibt und sich über diese lächerlichen religiösen Tabus und Dogmen von Unreinheit oder so hinwegsetzt, die doch kein vernünftiger Mensch mehr ernst nimmt, von denen man sich nur wundern kann, daß man so etwas einmal tatsächlich ernst genommen hat. Skandalös ist das Verhalten des Priesters und des Leviten. Skandalös ist es, daß es vielleicht tatsächlich auch heute noch solche Leute gibt, die an Tabus und Dogmen glauben – wie etwa so genannte islamistische Fundamentalisten. Denn anstößig ist für uns heute nicht mehr die Überschreitung des Tabus, unserer liberalen Spaßgesellschaft ist vielmehr das Dogma selbst ein Skandal. Und so geraten wir beim Lesen des Gleichnisses unversehens in eben diejenige Haltung, die der Text uns auffordert, abzulegen. Wir grenzen den Priester und den Leviten aus; wir machen sie zu dem Außenseiter, der für die Adressaten Jesu der Samariter war. Wenn wir das Gleichnis einfach nur so hinnehmen und interpretieren wie es – sozusagen historisch korrekt interpretiert – genommen werden muß, geraten wir, ohne uns darüber Rechenschaft abzulegen, in eben diese Haltung, aus denen es seine ursprünglichen Adressaten herausreißt.

Das liegt daran, daß wir – wie jede Zeit und Kultur – nur allzu geneigt sind, unseren gesellschaftlichen Konsens als selbstverständlich richtig hinzunehmen, gerade dann, wenn wir uns einbilden, so kritisch, rational und aufgeklärt zu sein. Denn gerade dann tendieren wir dazu, es überhaupt nicht mehr wahrzunehmen, daß auch diese Haltung selbst, unsere Rationalität, unsere Aufgeklärtheit weitgehend ein unhinterfragter gesellschaftli-

cher Konsens ist (und wir sind ja selbst schon so kritisch, wozu uns von anderen kritisieren lassen?), ein Konsens, der in seiner Unhinterfragtheit umso gefährlicher ist, weil er implizit den Anspruch der Überlegenheit gegenüber anderen Kulturen, Epochen, Ansichten vertritt, und das noch unter dem Deckmantel der selbstgefälligen Annahme, daß diese Überlegenheit ja so unbestreitbar und evident sei, weil sie den *expliziten* Überlegenheitsanspruch irrationaler, antiquierter, primitiver Gesellschaften hinter sich gelassen hat, und ja deshalb auch für alle so segensreich ist, weil sie alles akzeptiert, anerkennt, toleriert – wenn es nur diesen Konsens aufgeklärter Gleichgültigkeit nicht stört.

Aber da gibt es leider immer wieder Leute, die so sind, wie der Priester und der Levit des Gleichnisses. Und wir bemerken gar nicht, daß wir sie in unserer liberalen dogmenfreien Haltung ausgrenzen, ebenso wie die Gesellschaft der Adressaten der Predigt Jesu den Samariter ausgegrenzt hat, den Außenseiter, in dem Jesu seinen Adressaten die Liebe des dem Menschen nahe kommenden Gottes begegnen läßt. Indem wir den Priester und den Leviten, und damit diejenigen, die heute so dogmatisch, so verbohrte, unmenschlich sind, wie wir uns den Priester und den Leviten vorstellen, unversehens ausgrenzen, grenzen wir die Liebe Gottes aus, Gottes der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte und Ungerechte, der sich kreuzigen ließ für Gerechte und Ungerechte.

Nun ist es leider nicht so einfach, daß wir uns dann, wenn wir jetzt glauben, auch noch das verstanden zu haben, nur an die Brust schlagen müssen und uns fest vornehmen, von jetzt an auch mit den schlimmsten und vielleicht sogar gewalttätigsten dogmatischen Fanatikern nur noch lieb und nett umzugehen, und dann ist alles in Ordnung. Von den praktischen Konsequenzen eines solchen Verhaltens, die die meisten von uns kaum hinnehmen würden, ganz abgesehen, geht auch das an dem, worum es eigentlich in diesem Text geht, völlig vorbei. Zunächst müssen wir uns klarmachen, daß die Spannung zwischen gesellschaftlichem Konsens bzw. zwischen Dogma, Tabu, u.ä. und dem Skandal und der Überwindung der aus diesem Konflikt resultierenden Ausgrenzung immer besteht und nie aufgehoben werden kann. Wir müssen uns sogar zugestehen, daß wir Dogmen, Überzeugungen Tabus brauchen, daß es keine menschliche Gesellschaft geben kann, keine gibt ohne sie. Die Herausforderung des Verhaltens, zu dem Jesus uns auffordert, besteht darin, diesen Konflikt immer wieder neu zu erfahren und im Sinne des Niederreißen der Schranke zwischen Menschen, die er impliziert, zu überwinden, Überzeugungen zu haben, doch diese Überzeugungen nicht zu verabsolutieren, sondern immer wieder im Hinblick auf ein Höheres zu re-

lativieren. Doch wie dies eigentlich geschieht, geschehen kann, ja was dies überhaupt bedeutet, davon haben wir im Grunde genommen nach dem bisher Gesagten noch gar nicht verstanden.

Um dies näher zu erläutern, möchte ich nun weiter ausholen und einen zweiten Text heranziehen, den Prof. Alberg in seinem damaligen Vortrag nur am Ende gestreift hat. Ein Text, der unmittelbar mit dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter zusammenhängt: das Gleichnis von Maria und Martha. Es folgt im Lukasevangelium unmittelbar auf das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter und ergänzt es. Ja man darf sagen, erst beide Gleichnisse zusammen geben die Antwort auf die Frage, was jenes doppelte Gebot der Gottes- und Menschenliebe, oder besser, was das essentielle Zusammengehören beider bedeutet.

Der Text bei Lukas, der unmittelbar an den oben zitierten anschließt, lautet:

38 Es begab sich aber, da sie wandelten, ging er in einen Markt. Da war ein Weib mit Namen Martha, die nahm ihn auf in ihr Haus.

39 Und sie hatte eine Schwester, die hieß Maria; die setzte sich zu Jesu Füßen und hörte seiner Rede zu.

40 Martha aber machte sich viel zu schaffen, ihm zu dienen. Und sie trat hinzu und sprach: Herr, fragst du nicht darnach, daß mich meine Schwester läßt alleine dienen? Sage ihr doch, daß sie es auch angreife!

41 Jesus aber antwortete und sprach zu ihr: Martha, Martha, du hast viel Sorge und Mühe;

42 eins aber ist not. Maria hat das gute Teil erwählt; das soll nicht von ihr genommen werden.

Das Gleichnis findet sich nur bei Lukas, und unabhängig davon, ob es, was doch eher wahrscheinlich ist, aus seiner Quelle stammt oder von ihm selbst hinzugesetzt wurde, gehört es eng mit dem vorigen Gleichnis zusammen und kann nur in diesem Kontext verstanden werden. Der Text scheint nun das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter zunächst eben dahingehend zu ergänzen, daß es explizit noch einmal das Gewicht darauf verlagert, daß die Nächstenliebe sozusagen eine Frucht der Gottesliebe ist. Liebende Zuwendung zum Nächsten ist Dienst am menschengewordenen, sich dem Menschen immer schon zugewandt habenden Gott (Martha). Aber diese Zuwendung zum Nächsten, die eine Zuwendung zu Gott ist, setzt voraus, daß wir zu Füßen Jesu sitzen (Maria). Im historischen Kontext der Predigt Jesu bzw. des Textes des Evangeliums ist dieses Gleichnis erneut ein Appell an die in der Auffassung befangenen Adressaten, Religion bestehe im tätigen mechanischen Befolgen bestimmter Regeln, die unmittel-

bare persönliche alles Regelwerk niederreißenden Erfahrung der Zuwendung des Menschen zu Gott (Jesus redet zu Maria) in den Mittelpunkt des eigenen Handelns zu stellen und dieses von dort her zu bestimmen.

Das Gleichnis von Maria und Martha hat eine große Deutungsgeschichte, in der Martha und Maria zu Paradigmen der *vita activa* und der *vita contemplativa* wurden⁹. Nun ist bekannt, daß Meister Eckhart dieses Gleichnis in einer Predigt völlig umgedreht hat¹⁰ und Marthas, nicht Marias Verhalten als das vorbildliche herausgestellt hat. Und Eckharts so offenkundig gegen den vordergründigen Wortsinn gehende Deutung hat in der von seinem Denken stark geprägten *devotio moderna* dann wieder geradezu paradigmatische Bedeutung gewonnen, wo Martha das Paradigma rechten Handelns wurde. Eckharts Deutung ist nur verständlich im Kontext der zentralen Gedanken seiner Mystik, insbesondere des Gedankens der inneren Einsamkeit, der Ledigkeit, des Lassens von allem, des Lassens auch von Gott, das Gott verschwinden, zum Nichts werden läßt, um so die Seele leer und bereit zu machen, Gott, den Gottessohn in sich zu gebären. Maria ist für ihn diejenige, die noch Gottes, des Einen Not hat. Sie hat Gott noch nicht gelassen. Gelassen hat ihn Martha, sie hat nicht mehr des Einen Not, sie hat das Eine schon hinter sich gelassen und ist ganz bei ihrer Sorge um Vieles, um die Welt, sie ist ganz in der Welt, aber nicht nur einfach so in der Welt, sondern so, daß sie über den Bezug zur transzendenten Einheit der Welt, zu Gott, hinausgetreten ist, ihn so in sich aufgenommen hat, daß sie ihn ganz vergessen hat, ihr Wirken in der Welt ist ein Wirken ohne Warumwillen¹¹, während Maria sich noch in dem Stadium befindet, in dem sie noch diesen Bezug zum Einen sucht. Marthas Appell kommt sozusagen

⁹ Seit Origines, Belege bei Bovon, op. cit. 113ff.; zur Deutungsgeschichte ibid. 99ff. mit Bibliographie; zum Mittelalter s. insbesondere G. Constable, *Three studies in medieval religious and social thought: the interpretation of Mary and Martha, the ideal of the imitation of Christ, the orders of society* (Cambridge 1998). S. auch die folgende Anm.

¹⁰ Die Predigt wurde Eckhart neuerdings abgesprochen von G. Stachel, *Meister Eckhart. Beiträge zur Diskussion seiner Mystik* (Würzburg 1998) 49ff.; vgl. jetzt aber D. Mieth in: *Lectura Eckhardi II*, ed. G. Steer und L. Sturlese (Stuttgart 2003) 139-175. Neuerdings auch K. Flasch, *Meister Eckhard. Die Geburt der "Deutschen Mystik" aus dem Geist der arabischen Philosophie* (München 2006) 20f.; zu Eckharts Deutung (auch im Rahmen der Deutungsgeschichte des Gleichnisses) s. vor allem D. Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Regensburg 1969), id., *Meister Eckhart*. Herausgegeben, eingeleitet und zum Teil übersetzt von D. M. (Olten 1979) 52ff. und Langer (unten Anm. 14).

¹¹ S. D. Mieth, *Meister Eckhart, Mystik und Lebenskunst* (Düsseldorf 2004) 115f.

noch zu früh. Maria befindet sich noch nicht im Stadium der Vollkommenheit. So weist Jesus Marthas Appell, der nicht Mißgunst, sondern liebendes Besorgtsein um Marias Vollkommenheit ist, als vorzeitig zurück und gönnt Maria noch eine Zeit der Sorge um das Eine, bevor sie zur Vollkommenheit Marthas gelangt. Freilich kann Martha beruhigt sein, auch Maria hat – in ihrer Zuwendung zum Einen – schon den besseren Teil, d.h. diese Vollkommenheit gewählt und wird zu ihr gelangen.

Als eine nur aus der Gesamtheit von Eckharts Denken verständliche Deutung könnte diese Deutung auf den ersten Blick nun zugleich als eine aus bloßer Willkür entstandene verquere Verdrehung des biblischen Textes erscheinen, die für unser Verständnis des Evangeliums als solchem irrelevant ist. Doch wiederum, so einfach ist es keineswegs.

Wenn wir das Gleichnis von Maria und Martha im zunächst skizzierten 'historisch korrekten' Sinne interpretieren, haben wir dann – für unsere aktuelle Situation – das Wesentliche des Textes verstanden? Wir glauben vielleicht, wir haben – im zu Beginn meines Vortrages umrissenen Kontext – verstanden, daß wir zunächst die Erfahrung der liebenden Zuwendung Gottes machen müssen, bevor wir wirklich bereit sind, die Schranken zwischen Menschen niederzureißen und uns vorbehaltlos unter Hinwegsetzung über alle Vorurteile liebend unserem Nächsten zuwenden zu können. Das ist aber – wie im Grunde genommen alles bisher hier Gesagte – letzten Endes heute kaum mehr als die Trivialität einer Sonntagspredigt. Und, wie immer es mit unserer persönlichen Religiosität bestellt sein mag, aus unserer kulturellen Tradition und der so in uns eingewurzelten Vorstellung von Religion und einem liebenden, persönlichen Gott finden wir die Vorstellung, daß es da jemanden geben könnte oder müßte, der zu uns kommt, uns hilft und tröstet, wenn wir zerschlagen daliegen, irgendwie recht einleuchtend, sie ist uns jedenfalls nur allzu vertraut, eine Vertrautheit, die sich im Grunde in der negativen, geradezu allergischen Reaktionen von so manchen von uns auf sie genauso widerspiegelt wie in derjenigen der mehr oder weniger daran Gläubigen. Wir finden diese Vorstellung jedenfalls irgendwie anziehend, gerade weil sie so bequem ist. Es ist allenfalls die Frage, ob wir die Möglichkeit, daß es so etwas geben könnte, heute noch wirklich ernst nehmen, d.h. ob wir vielleicht, wenn wir noch ein bißchen Religiosität bewahrt haben, enttäuscht oder ärgerlich sind, wenn es uns nicht so gut geht, und da ist gar keiner da oben, der dann zu uns kommt und uns hilft, oder ob wir in dieser Erwartung schon so frustriert sind, daß wir gar nicht mehr daran denken, daß es tatsächlich so etwas geben könnte, wenn es um die harten Fakten des Lebens geht, die doch allein zählen: wie sollte

da einer von da oben etwas dafür tun können, daß wir etwa unsere Schulden bezahlen können, oder, wenn wir arbeitslos sind, sich um einen Job für uns zu kümmern. Gewiß, Leute, die das irgendwie noch glauben, die gibt es auch heute, nicht einmal allzu wenige, doch unser heutiger gesellschaftlicher Konsens wird für eine Motivtafel in einer katholischen Wallfahrtskirche mit einem Dank für bestandenes Examen doch allenfalls ein mildes Lächeln übrig haben.

Aber welche Haltung wir auch einnehmen, den Anspruch, es sollte eigentlich so etwas geben, den haben wir allemal, es ist ein Anspruch, der gewiß an den anthropologischen Wurzeln der Religion überhaupt liegt und den wir in unserer vom Christentum geprägten Kultur in besonders scharfer Form ausgeprägt haben. Und wenn er durch das aufgeklärte Weltbild unserer säkularisierten Gesellschaft desavouiert ist, dann kehrt er durch die Hintertür des allseits wachsenden Interesses an Esoterik, Mystik und privater Ersatzreligion zurück, und als ein kaum oder gar nicht bewußter Mechanismus wirkt diese Haltung in den meisten von uns in vielen unscheinbaren Verhaltensweisen nach. Und Mystiker gar, die fortwährend zu Füßen von Jesu oder sonst jemandem sitzen und irgendwelche interessanten jenseitigen Botschaften empfangen, wären viele von uns heute gewiß nur allzu gerne. Also: wenn man uns das Gleichnis von Maria und Martha in dem Sinne auslegt, daß wir erst einmal auf ein persönliches Erlebnis mit einem sich uns in unseren Schwierigkeiten liebend zuwendenden Gott warten sollen, bevor wir uns dann tätig unserem Nächsten zuwenden, dann kommt und das gerade recht, und dann ist die Gefahr, daß wir es uns bequem machen und den Sinn der Worte Jesu verfehlen, viel größer, als daß wir begreifen, daß wir zwar diese Erfahrung mehr, als wir wissen, brauchen, aber gerade dabei nicht vergessen dürfen, daß die Schwierigkeit darin besteht, daß wir uns eben um diese Erfahrung aufs höchste bemühen müssen, ohne sie doch erzwingen, ja ohne sie vielleicht je erreichen können.

Und wie stand es mit Eckharts Hörern? Den Hörern seiner Predigten, in den Frauenklöstern, die er um die Wende von 13. zum 14. Jh. visitierte und wo er seine Predigten hielt¹²? Die Deutung des Gleichnisses im Sinne eines Vorranges der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa*, die den Kontext des Gleichnisses ignoriert, die falsch ist, war für diese Frauen eine unhinterfragt akzeptierte Trivialität. Und diese Frauen, die saßen ohnehin stets zu Füßen Jesu. Damals war es sogar gewöhnlich, Jesus nicht nur zu-

¹² Vgl. dazu O. Langer, *Mystische Erfahrung und spirituelle Theologie. Zu Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenfrömmigkeit seiner Zeit* (München – Zürich 1987).

zuhören, sondern gar nicht allzu selten gar Visionen zu haben. Das bezeugt die reiche Visionsliteratur und die große Rolle von Visionen gerade auch in Nonnenviten¹³. Und der Gott, von dem diese Visionen kamen, dessen Existenz und ihre konkreten Modalitäten waren so selbstverständlich, daß man in dieser Zeit, wenn man nach einem unbezweifelbaren Faktum suchte, etwa um im Sinne einer logischen Übung an seiner Verneinung zu untersuchen: was würde sich ergeben, wenn man formallogisch korrekte Schlußfolgerungen aus evident falschen Prämissen zöge, daß man, wenn man nach so einem Faktum suchte, man als dieses selbstverständlichste Faktum die Dreieinigkeit wählte, so wie wir heute vielleicht das Gesetz der Schwerkraft oder die Tatsache, daß Wasser bei hundert Grad kocht, wählen würden.

Daß Eckhart in diesem historischen Kontext das Gleichnis in einer Weise interpretiert, die seine Adressaten aus der billigen Indolenz einer zur Trivialität abgesunkenen Pseudomystik und einer grob verdinglichten Gottesvorstellung herauszureißen versucht, ist keine Verdrehung des Textes¹⁴, vielmehr eine – in Heideggerschen Sinne – Gewalt brauchende Interpretation, die die verborgenen Dimensionen des Textes erschließt, die seinen Adressaten wie uns heute auf unserem Weg zum Kern des eigentlich Gesagten helfen können. Dies läßt sich ganz allgemein zu der scholastischen und überhaupt der patristischen Bibelinterpretation sagen, in deren Tradition Eckhart steht, die sich ja nicht um historisch kritische Auslegung des Textes bemüht, sondern das Bibelwort zum Ausgang oder Beleg nimmt, einen eher systematisch oder situationsbegründeten Gedanken zu illustrieren¹⁵. Dieser Gebrauch der Bi-

¹³ Vgl. summarisch dazu P. Dinzelbacher in: F.A.C. Mantello/ A.G. Rigg, *Medieval Latin* (Washington 1996), 688ff., ab 12. Jh. findet sich das Phänomen immer häufiger auch bei Laien, vor allem Frauen; vgl. dazu auch id., *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter* (Stuttgart 1981) 223ff. und id., *Mittelalterliche Frauenmystik* (Paderborn – München – Wien – Zürich 1993). Vor allem auch Langer, op. cit. 120ff.; zu Eckharts kritischer Haltung 212ff. Große Persönlichkeiten, die im Ruf der möglichen Heiligkeit standen, hatten u.U. gar Personen in ihrem Gefolge, die pünktlich gerade auch ihre Visionen aufzeichneten, die man einmal in einem Verfahren zur Heiligsprechung verwenden könnte; zu Visionen spielen eine große Rolle in Heilignenviten; vgl. auch die Tabelle in Dinzelbacher, *Vision* S. 13ff.

¹⁴ Dies übersieht Stachel (Anm. 9) völlig. Eine hervorragende Auslegung der Predigt im Kontext ihrer seelsorgerlichen Funktion gibt Langer, op. cit. 225ff.

¹⁵ Zur Deutungsgeschichte des Gleichnisses von Maria und Martha s. oben Anm. 8 (auch das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter hat eine lange und durchaus facettenreiche Deutungsgeschichte, vgl. Anm. 7); Luther hat sich in seinen Predigten vielfach damit beschäftigt. Bossuet (nicht erwähnt in Monselewski, op. cit.) stellt es im übrigen an den Anfang seiner *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (ed. J. Le Brun, Genf 1967) S. 8 unter dem Titel *'Nul homme n'est étranger à und autre homme*

beltexte ist im Kontext des hier Angedeuteten keine bloße Willkür, sie ist in einem wohlverstandenen Sinne nicht nur legitim, sondern nötig und deutet erneut etwas an über den Charakter religiöser Wahrheit, um den es hier geht.

Bemühen wir uns also erneut, jetzt vor dem Hintergrund der Eckhartschen Deutung um das Gleichnis von Maria und Martha! Beide Maria und Martha verkörpern ein je verschiedenes, aber jedesmal auf Jesus bezogenes Verhalten, sagen wir ruhig die Tradition der *vita activa* und *contemplativa*. Verbunden sind beide Verhaltensweisen durch ihren Bezug auf Jesus, und so steht in der Mitte zwischen Marthas Wertung ihrer und Marias Lebenswahl und Jesu Wertung der Hinweis auf das Eine, das Eine, das Not ist. Dieses Eine, die Not des Einen, verbindet Martha in ihrer Sorge um Vieles mit Maria in ihrer Zuwendung zu diesem Einen. Martha fordert Jesus auf, ihre Schwester aus ihrem Verhalten herauszureißen und zu demselben Verhalten wie Martha zu bewegen. Jesus weist dies zurück: Maria hat eine Lebenswahl getroffen, die soll nicht von ihr genommen werden. D.h. Jesus beläßt beide Maria und Martha in ihrer Lebenswahl, er fordert nicht Martha dazu auf, wie Maria zu sein, er läßt beide so sein, wie sie sind. Verweist aber beide auf das Eine, auf das sie in je verschiedener Weise doch beide bezogen sind. Im Grunde genommen wird das Verhalten beider nicht einmal wirklich gewertet. Maria ist nicht besser als Martha, noch ist es Martha. Wenn es heißt, Maria habe den besseren Teil erwählt, dann bedeutet dies im Kontext zunächst viel eher eine Zurechtweisung Marthas als eine Wertung des Verhaltens Marias: Martha sieht ihr Verhalten als wertvoller an und impliziert, Maria mache es sich bequem, habe es besser. So bedeutet Jesu Antwort nicht: Marias Verhalten ist besser¹⁶, tue auch du wie sie. Nein! Jesus fordert sie dazu auf, laß Maria ihr Verhalten, das nicht so viel Mühe und Sorge hat wie deines und dir so besser erscheint, neide es ihr nicht, sondern handle du, wie du handelst, wie es deinem Wesen entspricht mit all deinen Sorgen, und belasse dabei doch den anderen in seinem Wesen, so wie er ist. Denn alles Verhalten, so verschieden es ist, steht im Bezug zu demselben, zu dem Einen¹⁷. Alles Verhalten entspringt in seiner Unterschiedlichkeit der Not des Einen, ist so unterschiedlich, weil es

(IV^e proposition)' nach einer Darlegung über den Zusammenhang von Gottes- und Menschenliebe.

¹⁶ Richtig Mieth, *Die Einheit* 75ff.

¹⁷ An der Richtigkeit des Vulgattextes, der meiner Deutung zugrundeliegt, kann kein Zweifel bestehen; vgl. auch B. W. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London – New York 1975) 153f.; zum Textproblem vgl. auch Wiefel, op. cit. 211f., Bovon, op. cit. 102ff.

alles nie ganz im Einen ist, sondern immer in der Not des Einen steht. Das Eine ist das Zentrum allen Lebensbezugs, aber dieser Bezug ist ein paradoxer, das Eine ist immer da, aber als das Entzogene, auf das sich alles richtet, das aber nie in all dem, was auf es gerichtet ist, aufgeht. Deshalb kann es nie eine, es muß immer verschiedene Weisen des Bezugs zum Einen geben. Denn dieses Eine beläßt ein jedes auf es bezogenes Einzelne in eben seinem Wesen.

So sagt das Gleichnis, genauer betrachtet, viel mehr als es zunächst schien zu der Frage des Zusammengehörens von Gottes- und Menschenliebe. Menschliches Leben ist dadurch gekennzeichnet, daß es in der Not des Einen steht, man könnte dies in der Sprache des Buches von Ernst Tugendhat 'Egozentrizität und Mystik'¹⁸ so ausdrücken: der Mensch als "ich"-Sager, wie Tugendhat es ausdrückt, hat einen Bezug zu seinem Leben als Ganzen (Tugendhat exemplifiziert dies an der Frage "Wie geht es Dir?"). Er kann das Ganze seines Lebens ins Auge fassen und auf dieses Ganze reflektieren. Diese Reflexion auf das Ganze kann sich vollziehen in einer Sammlung des Sich auf ein Eines hin, welches das Leben in all seinen einzelnen voluntativen Akten, seiner Sorge und Mühe um vieles, transzendiert. In dieser Reflexion wird dann dem "ich"-Sager, der sich in seinem "ich"-Sagen zunächst als der voluntative Mittelpunkt der Welt betrachtet – immer in Tugendhats Sprache – in besonders eminenter Weise auch seine Beschränktheit und relative Unwichtigkeit bewußt, in dem sein auf eine von Zwecken erfüllte Zukunft gerichtetes Streben auf die Kontingenz der Umwelt, d.h. den möglichen Mißerfolg des Strebens, und auf das Nichts, die unerfüllte, ungewisse, aber auch die potentiell leere, vom Verlust des Erreichten geprägte Zukunft stößt. Am schärfsten tritt diese Erfahrung – zugleich mit der Erfahrung der Ganzheit des Lebens – in der Reflexion auf den Tod ein, die das völlige Scheitern des Wollens und das Aufhören des Lebens selbst als völliges Nichts in den Blick rückt.

D.h. der Mensch ist in seinem eigentlichsten Wesen als derjenige, der "ich" sagt, mit seinem unmittelbaren Selbstbezug als "ich"-Sager, unausweichlich zugleich verwiesen auf den paradoxen Bezug zu etwas, das ihn mitsamt der Gesamtheit seiner Lebenswelt (die auch den Bezug zu den anderen "ich"-Sagern umfaßt) umschließt, zu etwas, das als Übermächtiges zugleich und als Nichts erfahren wird. In der Selbstbehauptung des auf zweckerfüllte Zukunft gerichteten "ich"-Sagers ragt unmittelbar das Übermächtige und das Nichts in dieses Leben des "ich"-Sagers hinein, und

¹⁸ E. Tugendhat, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie* (München 2003).

mächtige und das Nichts in dieses Leben des "ich"-Sagers hinein, und der "ich"-Sager verhält sich dazu immer schon in irgendeiner Weise. Implizit nimmt sich der "ich"-Sager in diesem Bezug notwendigerweise immer schon zurück. Religiöses Verhalten ist im allgemeinsten Sinne das reflektierte Sich-Zurücknehmen in der Sammlung auf dieses Unverfügbare zugleich Übernächte und 'Leere', das die gesamte Lebenswelt des "ich"-Sagers irgendwie – d.h. auf nicht näher bestimmbare Art – umgreift. Dies ist immer ein Akt, der mit dem "ich"-Sagen zusammengeht, d.h. er ist nur aus der ich-Perspektive, der Perspektive des reinen Selbstbezugs heraus vollziehbar. Darin liegt auch die Schwierigkeit des Sprechens über dieses Eine des Lebensganzen, die der des Sprechens über das Ich als reinem Selbstbezug analog ist. D.h. in der Sprache Tugendhats, wir können über dieses Eine nicht eigentlich aus der Er-Perspektive reden. Das würde heißen, wir können *gewissermaßen* überhaupt nicht sinnvoll *darüber* reden.

Das würde ich so qualifizieren wollen, daß damit freilich eine bestimmte Vorstellung von dem vorausgesetzt ist, was sinnvolles Sprechen ist, und ich würde auch eine andere, uneigentliche Weise des Sprechens für – *irgendwie* – sinnvoll halten. D.h. ich will über dieses Eine in einer reflektiert uneigentlichen Weise auch in der Er-Form reden. Und wenn wir über dieses Eine reden wollen, dann können wir vielleicht noch am ehesten sagen: wenn wir, d.h. wir als "ich"-Sager, jenes Transzendente – sagen wir ruhig das Absolute – denken, dann können wir es eigentlich nur denken, als ein Absolutes, das sich selbst verneint. Denn da sind immer wir: wir und das Absolute sind immer zusammen gegeben. Das Absolute ist jedem Bezug von uns zu ihm immer schon als eines vorgegeben, das uns *uns*, die anderen, sein läßt. Es ist sein innerstes Wesen, uns in den freien Bezug zu sich zu stellen, uns freizugeben, uns die sein zu lassen, die "ich" sagen können, und "ich" sagen bedeutet: die Wahl zu haben, wie wir uns voluntativ, und wenn wir es dann wollen, auch reflexiv auf anderes, im letzten auch auf das uns umgreifende Eine ausrichten wollen. Und indem wir uns in unserem Bezug auf das Absolute immer schon implizit oder explizit verneinen, sind wir das Abbild dieses sich selbst verneinenden Absoluten. Wie wir diese Selbstverneinung, das "Zurücktreten von uns selbst in der Sammlung auf das Eine hin" – wie Tugendhat es ausdrückt – vollziehen, kann immer nur ein Akt eines jeden einzelnen "ich"-Sagers sein. Dieser Akt des einzelnen wird sich stets in den vorgegebenen Bahnen bestimmter kultureller, religiöser Traditionen und den in ihr vorgegebenen Vorstellungen und Dogmen abspielen, aber er ist ein Akt des einzelnen, und diese Traditionen sind auch deshalb je verschiedenen, weil sie kollektive Kristal-

lisationen der Akte einzelner "ich"-Sager sind.

Das Eine, auf das hin wir uns so sammeln, ist in den verschiedenen kulturellen Traditionen mehr oder weniger persönlich ausgeprägt. Tugendhat reserviert den Ausdruck Religion für diejenige Haltung, die eine persönliche Gottesvorstellung impliziert, und reserviert für Haltungen, die eine Sammlung auf ein unpersönliches Eines einfordern, wie Taoismus und Buddhismus den Ausdruck Mystik im weitesten Sinne, obwohl er die Verbindungen und Überlappungen zwischen beidem durchaus sieht und anerkennt. Dies mag nun eher eine Frage der Wortwahl als der Sache sein. Aber ich möchte es doch für sinnvoller erachten, das Wort Religion in einem weitesten Sinne für alle diese Haltungen benutzen, die den Bezug zu einem Einen im Sinne des Numinosen Rudolf Ottos¹⁹ bezeichnen, einen Begriff, den auch Tugendhat – ich denke, richtigerweise – an den Grund dessen, was er als Religion und was er als Mystik bezeichnet, stellt, und ich möchte auch die Grenze zwischen persönlicher und unpersönlicher Erfahrung des Numinosen weniger scharf ziehen.

Wenn Tugendhat dann fortfährt und, explizit ganz aus der Perspektive des "ich"-Sagers – in der 1. Person Sing. – weil es anders redlicherweise nicht möglich ist – sagt: *ich* halte die Religion im Sinne des Glaubens an persönliche Götter oder einen Gott für eine bloße Wunschprojektion und somit für eine heute nicht mehr ernsthaft vertretbare Form der von sich selbst zurücktretenden Sammlung auf das Eine hin, diejenige des Taoismus, des Buddhismus als Sammlung auf ein nichtpersonales Eines hin dagegen sehr wohl – wobei er natürlich dieses unpersönliche Eine durchaus als ein in Taoismus und verschiedenen Formen des Buddhismus je verschieden betrachtetes anerkennt – wenn er dies tut, dann würde ich, wiederum nur als "ich"-Sager in der 1. Person Singular auch hier mit einer qualifizierten Einschränkung zustimmen. Heute wirklich aus dem festen Vertrauen auf einen als liebenden Vater erfahrenen Gott heraus zu leben und zu sterben, so wie ich es an dem tätigen Vorbild vieler Personen der Generation meiner Eltern und Großeltern in meiner unmittelbaren Umgebung erlebt habe, kann ich in voller Ehrlichkeit für *mich* nicht mehr für ernsthaft vollziehbar halten. Aber ebenso ist es – *mir* jedenfalls – unmöglich, die Tradition dieser religiösen Kultur, in der wir alle stehen – und *ich* angesichts dieser meiner persönlichen Erfahrung zumal – ohne mich selbst zu betrügen, einfach wegzuwerfen, weder im Sinne eines aufgeklärten Pseudorationalismus, der so tut, als genüge er sich selbst, noch in der letztlich

¹⁹ R. Otto, *Das Heilige* (München 1917).