

Ende oder Fülle der Zeit?

Messiaserwartungen im Widerstreit

28. Februar 2011

Keine Religion ist ein Eiland

„Unser Zeitalter bedeutet das Ende der Selbstzufriedenheit, das Ende des Ausweichens, das Ende der Selbstsicherheit. Gefahren und Ängste sind Juden und Christen gemeinsam. ... wir stehen zusammen am Rande des Abgrunds. Die Interdependenz der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse in der ganzen Welt ist eine grundlegende Tatsache unserer Situation. ... Beschränkung auf die eigene Gemeinschaft ist unhaltbar geworden. ... Die Religionen der Welt sind sowenig selbständig, unabhängig oder isoliert wie Einzelmenschen oder Nationen. Kräfte, Erfahrungen und Ideen, die außerhalb des Bereichs einer bestimmten Religion oder aller Religionen entstehen, betreffen jede Religion und stellen sie fortgesetzt in Frage. ... Keine Religion ist ein Eiland. Wir alle sind miteinander verbunden. Verrat am Geist auf Seiten eines von uns berührt den Glauben aller. Ansichten einer Gemeinde haben Folgen für andere Gemeinden. Religiöser Isolationismus ist heute eine Illusion. Trotz aller tiefen Unterschiede in Standpunkt und Wesen wird das Judentum früher oder später von den intellektuellen, moralischen und spirituellen Ereignissen innerhalb der christlichen Gesellschaft betroffen — das gleiche gilt umgekehrt.“¹ So Abraham Joschua Heschel, der jüdische Rabbiner und Religionsphilosoph (1907 - 1973).

Marcion: Die Botschaft vom fremden Gott

Marcion², geboren 85 in Sinope, gestorben nach 144 wahrscheinlich in Rom. - Der Reeder Marcion wurde, nachdem er von seinem Vater, dem Bischof von Sinope, aus der dortigen Gemeinde ausgeschlossen und von Polykarp auch in Kleinasien abgewiesen worden war, 139 Mitglied der römischen christlichen Gemeinde. Da dort seine eigenwilligen Reformversuche kein Gehör fanden, kam es 144 zum Bruch und zur Gründung einer eigenen Kirche. Um 155 waren die Marcioniten in Rom sehr zahlreich. Die Gemeinden erloschen erst im 6. Jahrhundert. Marcion fixierte seine Lehren in den „Antithesen“, die lediglich fragmentarisch überliefert sind:

- (I) Der Demiurg wurde Adam und den folgenden Geschlechtern bekannt, der Vater Christi aber ist unbekannt, wie Christus selbst: von ihm in den Worten gesagt hat: Niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn.
- (II) Der Demiurg wusste nicht einmal, wo Adam weilte und rief daher: Wo bist du? Christus aber kannte auch die Gedanken der Menschen.
- (III) Josua hat mit Gewalt und Grausamkeit das Land erobert; Christus aber verbietet alle Gewalt und predigt Barmherzigkeit und Friede.
- (VII) Der Prophet des Schöpfergottes stieg, als das Volk in der Schlacht stand, auf

¹ Abraham Joshua Heschel, Keine Religion ist ein Eiland (1965), in: Fritz A. Rothschild (Hg.), Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum, Berlin/Düsseldorf 1998, 324-341, hier 326f.

² Carl-Friedrich Geyer, in: BBKL V (1993) 777-779; Barbara Aland, Art. Markion, in: LThK ³ 6, 1392-1393.

den Gipfel des Berges und breitete seine Hände aus zu Gott, damit er möglichst viele in der Schlacht töte; unser Herr aber, der Gute, breitete seine Hände am Kreuze aus, nicht um Menschen zu töten, sondern um sie zu erlösen.

- (VIII) Im Gesetze heißt es: Auge um Auge, Zahn um Zahn; der Herr aber, der Gute, spricht im Evangelium: Wenn dich jemand auf den einen Backen schlägt, so biete ihm auch den andern dar.
- (XVII) Der Weltschöpfer sagt: Verflucht ist jeder, der an das Holz gehenkt ist; Christus aber erlitt den Kreuzestod.
- (XVIII) Der Juden-Christus wird vom Weltschöpfer ausschließlich dafür bestimmt, das Judenvolk aus der Zerstreung zurückzuführen; unser Christus aber ist vom guten Gott mit der Befreiung des gesamten Menschengeschlechts beauftragt worden.
- (XX) Maledictio charakterisiert das Gesetz, benedictio den Glauben (das Evangelium).
- (XXV) Der Weltschöpfer hat den Sabbat angeordnet; Christus aber hebt ihn auf.³
In den Antithesen macht Marcion den Gegensatz von Altem und Neuem Testament thematisch. Das Alte Testament wird verworfen, weil es einen zürnenden, gerechten, letztlich „bösen“ Gott (den Schöpfergott, Demiurgen) verkünde, der mit dem neutestamentlichen Gott der Liebe nichts gemein habe. Christus, der diesen Gott der Liebe verkündete, habe durch sein Leiden in einem zum Schein angenommenen Leibe (Doketismus) aus der Macht des Demiurgen befreit.

Der Jude Jesus

Jesus ist Jude. Das ist eine banale Selbstverständlichkeit, und wir wissen es längst - so scheint es. In der Tat, die Christen wissen seit den Tagen Jesu, dass er von Juden abstammte und selbst Jude war. Jesus hatte für die Christen über große Teile der Tradition nur im Gegensatz mit dem Judentum zu tun: Er hat es verworfen - es hat ihn getötet. Die Christenheit aller Konfessionen haben daraus das Recht gelesen, diesen Gegensatz nach den Gesetzen der kollektiven Beschuldigung nachzuvollziehen, indem sie an den Juden aller Zeiten Rache nahm für Jesus; die jüdische Abstammung ihres Christus konnte dabei eine flüchtige, nicht weiter beachtenswerte Episode in seiner Sendung bleiben. Dass der christliche Glaube seiner Wahrheit nach mit der Wahrheit der Herkunft Jesu etwas zu tun haben könnte, blieb außerhalb des Interesses, das die kirchlichen Christen an ihm hatten. Für die Christen war nur wichtig, dass die Juden ihren Messias abgelehnt und vernichtet hatten; für die Juden war im gleichen Maß entsetzlich der Abfall der Jesus-Bewegung und die Vergeltung, die sie zu spüren bekamen, als die christliche Kirche mächtig geworden war.

Es ist noch längst nicht soweit, dass das Trauma zwischen Juden und Christen geheilt wäre. Aber es ist viel getan worden, in der Forschung zur Zeit und Person Jesu. Es ist für beide Seiten leichter geworden, Jesus als Juden zu erkennen und anzunehmen. Was wir jetzt genauer und endgültig wissen, was aber noch erst tiefer ins christliche Bewusstsein vordringen muss, ist die Tatsache, dass Jesus von Nazareth nicht nur seiner biologischen Herkunft nach ins jüdische Volk gehört, sondern auch seiner geistigen und religiösen Form nach Jude war und Jude sein wollte. Das heißt:

³ Zitiert nach Adolph von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche, Leipzig 1923, Darmstadt 1985, 89-92.

seine Auffassung vom Leben, seine Beziehung zu Gott, sein Gott, sein Bild vom Menschen, seine Vorstellung vom Gang der Zeit, sein Beten, seine Haltung zum Gesetz, seine Lebensart, alles an ihm war jüdisch. Seine Leidenschaft für ein neues Verhältnis zu Gott, seine Innigkeit zum Vater, das Neue, das er bringt, kommt nicht von außerhalb, sondern aus dem Judentum selbst. Daher konnten Juden unseres Jahrhunderts den Mann aus Galiläa aus dem Gefühl innerster Verwandtschaft ansprechen. Wie Franz Werfel: „Die Menschheit Christi ist Israel.“⁴ oder Martin Buber: „Wir Juden kennen Jesus in einer Weise, die den Heiden verborgen ist.“⁵

Wer Jesus kennen will, muss das Volk kennen, in das er gehört, seine Geschichte, seine Überlieferung (das AT), seine großen Gestalten, sein Leben, seine Seele und sein Schicksal bis heute. Jesus ist für den Christen nicht ohne sein Judentum zu haben. Er muss daher Abschied nehmen von einer langen Tradition, die aus Jesus ein internationales Subjekt, ein allgemeines Individuum gemacht hat, bis hin zu den Versuchen, einen russischen Christus (Dostojewski) oder einen Jesus des reinen, arischen Blutes zu dichten (christliche Theologen während des Nationalsozialismus). Wir müssen ihn aus seiner allgemeinen, vom Judentum gesäuberten Menschlichkeit zurückkehren lassen in sein Volk, zu seinem Charakter und seinem Gesicht, das er haben wollte. Was dabei aussieht wie eine Verengung, wie Vereinzelung und Beschränkung, ist die Wahrheit des konkreten Lebens Jesu, und ist der Wahrheit nach mehr als das Allgemeine, ideell über der Szene der Völker Schwebende. Denn so geht Jesus, den die Christen als den Sohn Gottes und Bruder aller Menschen verehren, wirklich ein in die Geschichte der Stämme, der Gruppen, in das unendliche Geflecht der Beziehungen, nicht von oben, sondern aus einer bestimmten Ecke der Welt.

Jesus war der Stein des Anstoßes, an ihm haben sich Juden und Christen getrennt, über seinem Namen sich ausgeschlossen und verfolgt. Aber er bleibt in der Mitte von Judentum und Christentum wie kein anderer Jude. Wir sehen heute besser, was Jesus noch *mehr* ist, noch mehr sein kann, wenn wir ihn lassen, von allen Seiten: der Prophet der Versöhnung, das Band, das Medium des Verstehens. Wenn auch mit bleibenden Unterschieden - beide können sich in ihm erkennen, die Juden wie die Christen, und sie können ihre Differenz aushalten nach dem Geist und der Regel Jesu. „Denn er ist unser Friede. Er hat die beiden zu einem einzigen Volk gemacht und die Mauer der Feindschaft, die sie voneinander getrennt hat, niedergerissen.“ (Eph 2,14)

Das Judentum als „praeparatio evangelica“

Eusebius von Cäsarea (ca. 260/65 – 339) hat historische Arbeiten (Chronik, Kirchengeschichte, Vita Constantini) und apologetische Schriften (Praeparatio Evangelica, Demonstratio Evangelica) verfasst. Die Grundzüge seiner theologischen Bewertung des Judentums hat er von Origenes (+253/254) übernommen. Origenes will diejenigen „widerlegen, die meinen, der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein anderer Gott als der, der Mose das Gesetz mitteilte und die Propheten sandte, der Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob.“⁶ Und er will die Häresie widerlegen, die zwischen Gerechtigkeit und Liebe einen Keil hinein treibt: „sie sagen, etwas anderes sei das

⁴ Franz Werfel, Zwischen oben und unten, München 1975, 615.

⁵ Zit. nach Franz Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 182.

⁶ Origenes, De Principiis. Vier Bücher von den Prinzipien (hg. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp), WBG Texte zur Forschung 1976, 329.

Gerechte, etwas anderes das Gute, und wenden diese Unterscheidung auch bei der Gottheit an; sie erklären, der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein guter Gott, aber nicht gerecht; gerecht sei der Gott des Gesetzes und der Propheten, aber nicht gut.“⁷ Origenes lässt mit Paulus keinen Zweifel daran, dass Gott treu zu seinen Verheißungen gegenüber Israel steht: „Israel ist erwählt und gilt als von Gott geliebt, was die Ehrenstellung der Väter betrifft. Nachdem die Erwählung den Nachkommen der Väter einmal geschenkt worden ist und Gott ihnen einmal seine Liebe gewährt hat, bewahrt Gott ohne Zweifel seine Gaben und seine Berufung gegenüber den Nachkommen derer, denen er dies aufgrund ihrer Würde einmal geschenkt hat. Bei Gott gibt es kein Bereuen, auch wenn diejenigen offenbar weniger würdig sind, denen die den Vätern verheißenen Wohltaten zuteil werden.“⁸ Und Origenes lässt keinen Zweifel am Heilswillen Gottes für Israel: „Nicht ohne tiefen Sinn bezeichnet Paulus das Volk Israel als ‚die Fülle‘. ... Solange Israel im Unglauben verharrt kann man nicht sagen, dass der Anteil Gottes in seiner ganzen Fülle voll ist. Zur Vollendung des Ganzen fehlt nämlich das Volk Israel. ... Es wird das Volk sein, das das erste war, aber als letztes kommt und so gewissermaßen das Erbe und den Anteil des Herrn ganz erfüllt.“⁹

Wichtigste Quelle für die Erfassung der historischen Rolle des Judentums ist die apologetische Hauptschrift des Eusebius von Cäsarea, das Doppelwerk *Praeparatio evangelica* und *Demonstratio evangelica*. Die kritischen Aussagen zum Judentum in der *Demonstratio evangelica* sind unter der Voraussetzung der Würdigung der Qualitäten des Judentums in der *Praeparatio evangelica* zu sehen: Das jüdische Volk besitzt einen Vorrang vor den Griechen; die Beobachtung des mosaischen Gesetzes hat die Dominanz des Polytheismus verhindert und auf Christus vorbereitet.

Für Eusebius ist die Menschheitsgeschichte sichtbar gewordener Gotteswille. Ihr Verlauf ist ein im Christentum seiner Zeit kulminierender Fortschrittsprozess. Eusebius kennt zur Beschreibung des Verhältnisses von Christentum und Judentum sowohl das Substitutionsmodell (das Christentum hat das Judentum abgelöst) als auch das Universalisierungsmodell (der Heilsbereich hat sich vom Judentum auf alle Völker ausgedehnt). Die Bestreitung einer heilsgeschichtlichen Zukunft der Juden für den Fall der bleibenden Ablehnung Christi ist jedoch nicht zuletzt apologetisch motiviert und in Korrespondenz zur jüdischen Bestreitung der Heilsmöglichkeit der Heiden zu sehen. Die Hoffnung auf die endzeitliche Bekehrung der Juden bleibt bestehen.

Das Christentum als „*praeparatio messianica*“¹⁰

Führende jüdische Autoritäten des Mittelalters wie Jehuda ben Samuel ha-Levi (arabisch Abu 'l-Hasan ibn Alawi; geb. um 1075 in Tudela; +1141; spanisch-jüdischer Philosoph und der bedeutendste sephardische Dichter des Mittelalters) und Moses Maimonides (geb. zwischen 1135 und 1138 in Córdoba; +13. Dezember 1204 in Kairo; jüdischer Philosoph, Rechtsgelehrter und Arzt; gilt als bedeutender Gelehr-

⁷ A.a.O. 341.

⁸ Origenes, *Commentarii in Epistolam ad Romanos*. Römerbriefkommentar IV (FC 2/4), Freiburg i. B. 1994, 311.

⁹ Origenes, *Römerbriefkommentar IV*, 275.

¹⁰ Abraham Joschua Heschel, *Keine Religion ist ein Eiland*, in: Fritz A. Rothschild (Hg.), *Christentum aus jüdischer Sicht. Fünf jüdische Denker des 20. Jahrhunderts über das Christentum und sein Verhältnis zum Judentum*, Berlin/Düsseldorf 1998, 324-341, hier 338-341.

ter des Mittelalters und als einer der bedeutendsten jüdischen Gelehrten aller Zeiten)¹¹ erkennen an, dass das Christentum eine *praeparatio messianica* ist. Während nun die christliche Lehre oft die Meinung vertritt, dass das Judentum seine Nützlichkeit überlebt habe und Juden potentielle Konvertiten seien, befähigt uns die jüdische Haltung anzuerkennen, dass es einen göttlichen Plan für die Rolle des Christentums in der Geschichte der Erlösung gibt. Obwohl Jehuda Halevi das Christentum und den Islam kritisiert, weil sie an Überresten uralten Götzendienstes und früherer Feiertage festhalten – „*sie verehren auch Orte, die Götzen heilig sind*“ -, vergleicht er doch Christen und Muslime mit Proselyten, die die Wurzeln, nicht aber die Zweige (oder die logischen Folgerungen der göttlichen Gebote) übernommen haben.

„Die weise göttliche Vorsehung für Israel kann dem Pflanzen eines Samenkorns verglichen werden: Es wird in die Erde gelegt, wo es scheinbar in Erde, Wasser und Moder verwandelt wird, den Samen kann man nicht mehr erkennen. In Wirklichkeit aber ist es der Same, der Erde und Wasser in seine eigene Natur verwandelt hat, und dann wächst die Saat von einer Stufe zur nächsten, verwandelt die Elemente und bringt Triebe und Blätter hervor. ... So verhält es sich mit Christen und Muslimen. Das Gesetz des Mose hat diejenigen, die mit ihm in Berührung kommen, verwandelt, auch dann, wenn sie das Gesetz scheinbar verworfen haben. Diese Religionen sind die Vorbereitung und das Vorspiel für den Messias, den wir erwarten, der selbst die Frucht der ursprünglichen Saat ist, und auch alle Menschen werden eine Frucht von Gottes Saat sein, wenn sie ihn anerkennen, und alle werden zu einem einzigen mächtigen Baum.“¹²

Maimonides (1135 Cordoba – 1204 Fustat) sieht im Christentum eine „*praeparatio messianica*“. Maimonides sagt in seinem maßgebenden Kodex (Mischne Tora): „Es übersteigt den menschlichen Verstand, die Pläne des Schöpfers zu ergründen; denn unsere Wege sind nicht Seine Wege und unser Gedanken nicht Seine Gedanken. Alles, was mit Jesus von Nazareth und dem Ismaeliten (Mohammed), der nach ihm kam, zusammenhängt, dient dazu, den Weg für den Messias freizumachen, die ganze Welt auf die gemeinsame Anbetung Gottes vorzubereiten, wie geschrieben steht: ‚Denn alsdann will ich den Völkern eine reine Sprache geben, dass sie alle den Namen des Herrn anrufen und Ihm einträchtig dienen‘ (Zeph 3,9). So wurden die messianische Hoffnung, die Tora und die Gebote vertraute Themen – Themen für das Gespräch (unter den Bewohnern) der fernen Inseln und vieler Menschen.“¹³

Das Christentum wird also von Maimonides als Teil des göttlichen Plans der Erlösung der Menschheit betrachtet. Die Bedeutung liegt darin, dass „alles, was mit Jesus von Nazareth und Mohammed zusammenhängt dazu dient, den Weg für den König Messias freizumachen.“ Maimonides hält fest, dass „die Christen glauben und bekennen, dass die Tora Gottes Offenbarung ist (Torah min haSchamajim) und Mose in der Gestalt gegeben wurde, in der sie übernommen ist; sie haben sie vollständig

¹¹ Bernhard Dolna, Die Konzeption des Messias bei Maimonides – eine Lücke in der Rezeptionsgeschichte wird geschlossen, in: *Judaica* 4, Tübingen 2009, 357-373; Der Dichterst und Philosoph: Salomo ben Jehuda Ibn Gabirol, in *Judaica* 2, Tübingen 2010, 14- 32.; Salomon ben Jehuda - Materie und Form im Wechselspiel, in: *Festschrift für Augustinus Wucherer Huldendorf*, erscheint in Böhlau Wien (Herbst) 2010, (23 Seiten); Ist der Dialog ein Anliegen des Judentums? In: *Religionen unterwegs*, 2, Wien 2010, 4-20.

¹² Yehuda ha Lewi, Das Buch Alchazari aus dem Arabischen des Abu-I-Hasan Yehuda HaLewi, übers. H. Hirschfeld, Breslau 1885, IV,23,214.

¹³ Moses Maimonides, *Mishne Torah*, Bd. XVII, *Hilkot Lelakhim*, Jerusalem 1981, 11,4.

niedergeschrieben, obwohl sie sie häufig anders auslegen.“¹⁴ Christentum und Islam sind für Maimonides keineswegs Zufallsprodukte der Geschichte oder rein menschliche Phänomene.

Eingedenken und Unterbrechung¹⁵

Aus dem 20. Jahrhundert möchte ich zwei große jüdische DenkerInnen anführen, die das messianische Thema ganz unterschiedlich aufgegriffen haben und die auch in der Theologie des Ordenslebens rezipiert wurden: Walter Benjamin und Simone Weil.

„Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der sie verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte.“¹⁶ So Walter Benjamin¹⁷ in der These 18/B seiner geschichtsphilosophischen Thesen. In der These 9 der 18 geschichtsphilosophischen Thesen entwirft Walter Benjamin ein erschreckendes Bild von der Geschichte. In einem Sprachbild über Paul Klees „Engel der Geschichte“ (Benjamin hatte dieses Werk erworben) flieht der Engel mit dem Rücken zur Zukunft von der Vergangenheit, die sich vor ihm als Katastrophe des Untergangs, des Todes und der Zerstörung auftürmt. Der Weg zum Paradies ist versperrt; der Sturm des Fortschritts treibt ihn von ihm fort, blind, in die Arme der Zukunft. Wollte der Engel auch in die Vergangenheit hinein auf das Paradies zuschreiten, um die Toten zu erwecken und das Zerschlagene zu sammeln, - er kann es nicht. Die Kontinuität des Fortschritts hindert. Die Zeit rollt über die Toten hinweg, in eine Zukunft, die daran nichts ändern wird. Benjamins Geschichtsdeutung richtet sich gegen die Fortschrittsideologie der 30er Jahre in Faschismus oder Fortschrittssozialismus. Beide verursachen eine Diktatur der Zeitkontinuität über das Trümmerfeld der Geschichte hinweg. In beiden führt die Herrschaft aus Fortschritt zur Unterdrückung von Mensch und Natur. Gegen diesen mörderischen Fortschritt setzt Walter Benjamin den *Messias*, den Inbegriff von Diskontinuität. Der Messias bezeichnet die Hoffnung auf endgültige Unterbrechung der „katastrophischen Kontinuität“, die der Engel vor sich wachsen sieht. Messianische Vollendung geschieht daher nicht in der Verlängerung, sondern bezeichnet ihre Unterbrechung, bezeichnet das Ende der Geschichtszeit. „Messianische Zeit“ unterbricht eine Vorstellung von Zeit als gleichmäßiges Zeitkontinuum; sie beunruhigt die Vergangenheit und schenkt Hoffnung gerade für die Opfer der Geschichte. Eine messianische Zeit versteht Zeit nicht von der

¹⁴ Maimonides, *Responsa* (Teschwuot), hg. Von Jehoschua Blau, Bd. 1, Jerusalem 1957, 284.

¹⁵ Roland Faber, *Messianische Zeit. Walter Benjamins 'mystische Geschichtsauffassung' in zeittheologischer Perspektive*, in: *Münster Theologische Zeitschrift* 54 (2003), 68-78.

¹⁶ Walter Benjamin, *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1965, 78-94, hier 94.

¹⁷ Walter Benjamin (1892-1940), geb. in Berlin-Charlottenburg, seine Familie gehörte dem assimilierten Judentum an; Studium der Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte; 1921 erscheint die philosophische Schrift: *Zur Kritik der Gewalt*. Nach der Machtübernahme der Nationalsozialisten ging Benjamin im September 1933 nach Paris ins Exil; Mitarbeit am Institut für Sozialforschung von Max Horkheimer. Nach dem Übertritt über die Grenze nach Spanien sah er im Grenzort Portbou die Auslieferung an die Deutschen unmittelbar bevorstehen. Entgegen der durch den Abschiedsbrief begründeten Annahme, Benjamin habe sich selbst das Leben genommen, gibt es Spekulationen, welche von einem aufgezwungenen Selbstmord bis zur Ermordung reichen.

„Zahl der Bewegung entsprechend dem Früher und Später“, auch nicht existentialistisch vom bloßen Augenblick. Zeit vom (jüdischen) Messias her verstanden weigert sich, Akten über die Opfer der Geschichte, die Vergessenen und unwiderruflich und unerbittlich Vergangenen zu schließen. Der Messias erstarrt gerade nicht angesichts der Katastrophen der Vergangenheit, er provoziert eine revolutionäre Aktion. Es ist eine Dialektik und Gegenbewegung von Engel und Messias¹⁸. In messianischer Perspektive gilt nichts als vergangen, das Vergangene ist gerade nicht das Unabgeschlossene. Der Revolutionär wendet sich von der Zukunft ab und in einem „Tigersprung in die Vergangenheit“ (These XIV). Dem Revolutionär geht es nicht einfach darum, dass es den Kindern einmal besser gehen soll, er nährt sich nicht mehr „am Ideal der befreiten Enkel“, sondern „am Bild der geknechteten Vorfahren“. Zur Rettung der geknechteten Vorfahren will er beitragen durch den „Kampf für die unterdrückte Vergangenheit“ (These XVII). Dieser Blick in die Vergangenheit ist zugleich eine Hoffnung, „nichts, was sich jemals ereignet hat, ... verloren zu geben“ (These II).

Diese messianische Bewegung, die Dynamik „messianischer Zeit“ ist keine Hoffnung auf den Austritt aus der Geschichtszeit, sondern ein Umbruch der Zeit selbst. „Unterbrechung“ ist keine Zeit-Flucht, auch kein bloßer Abbruch, sondern *Zeit-Ansage*, Diskontinuität in der Zeit, Gegenbewegung, Zeit der Unterbrechung. „Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass es dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen, sondern allein religiösen Sinn.“¹⁹

Das Mystische von Benjamins Geschichtsauffassung zeigt sich in der rettenden Zeit-Bewegung auf das Vergangene zu, d.h. in der unverhofften Er-Innerung des Zerstreuten zu Ganzheit. Erinnerung besagt letztlich, dass alles Historische in einen diskontinuierlichen Ereigniszusammenhang mit jeder Gegenwart verwandelt wird, so dass „die ganze Vergangenheit in einer historischen Apokatastasis in die Gegenwart eingebracht“ (GS V, 494) erscheint. Die Erinnerung des Vergangenen ist revolutionäres Gedächtnis der Nachkommen, die Solidarität mit den Opfern der Geschichte (VI), „gefährliche Erinnerung“ für „Jetzt“. Weil in der Erinnerung schließlich erscheint, was so nie war (GS II, 1064), rettet sie. Und so richtet sich „messianische Zeit“ letztlich auf ein eschatologisches Gedächtnis, das die Apokatastasis der Geschichte zu Gerechtigkeit befreien und alle Zeiten zu eschatologischer Wirklichkeit *versammeln* wird.

Die Evangelischen Räte im Geist der Unterbrechung

Johann B. Metz mahnt in seinen „Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik“²⁰ diesen messianischen kairos an, der im Widerstand gegen die schlechte Unendlichkeit evo-

¹⁸ Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt a. M. 1965, 78-94.

¹⁹ Walter Benjamin, Theologisch-politisches Fragment, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt a. M. 1965, 95.

²⁰ Johann Baptist Metz, Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 149-158.

lutiver Dynamik apokalyptische Diskontinuität einfordert. Jedes Zeit-Ereignis ist ein *kairos* des leisesten Nahens des Messias. Es bezeichnet Gottes Eintritt in die Welt und der apokalyptische Unterbruch gleichsam seinen schöpferischen Anfang. Was anderes bedeutet dies als die Sammlung aller Geschichte in Gottes Gedächtnis hinein? Dem „messianischen Zeitpfeil“ folgend, liegt das Eschaton nicht mehr in Richtung historischer Kontinuität, sondern in Richtung messianischer Intensität: in Richtung des Vergangenen und darin Verlorenen. Dort leuchtet Hoffnung für die Toten und das „Reich Gottes“ verheißt nicht mehr eine Zukunft (nach) der Geschichte, sondern – in „mystischer Geschichtsauffassung“ - die eschatologische Unterbrechung der Vergangenheit in Gottes Gedächtnis hinein.

Armut ist für Johann Baptist Metz ein „Protest gegen die Diktatur des Habens, des Besitzens und der reinen Selbstbehauptung ... drängt in die praktische Solidarität mit jenen Armen, für die Armut gerade keine Tugend, sondern Lebenssituation und gesellschaftliche Zumutung ist.“²¹ Ehelosigkeit als evangelischer Rat ist „Ausdruck einer unabfindbaren Sehnsucht nach dem ‚Tag des Herrn‘. Sie drängt in die Solidarität mit jenen Ehelosen, für die Ehelosigkeit, sprich: Einsamkeit, sprich: ‚keinen Menschen haben‘ gerade keine Tugend ist, sondern gesellschaftliches Lebensschicksal.“²² Der Gehorsam ist primär das Standhalten vor Gott in der Gottverlassenheit und drängt in praktische Nähe zu denen, „für die Gehorsam gerade keine Tugend, sondern Zeichen der Unterdrückung, der Bevormundung und Entmündigung ist.“²³

Kritisch ist bei diesem Entwurf zum Ordensleben bzw. zu den Evangelischen Räten von Johann Baptist Metz anzufragen, ob nicht das Novum, die Innovation, die Kritik, die Gefährlichkeit und die Unterbrechung zur ‚Eigentlichkeit‘ stilisiert werden. Die mystische Komponente der Nachfolge scheint allzu rasch und nahtlos in die politische Funktion überzugehen; ihr Eigenwert in Unterschiedenheit zur Politik kommt wenig zum Tragen. Die Gnade wird gleich in Widerstandspotential kanalisiert. Gerade die Nächstenliebe erweist sich nicht bloß in Widerstand und fürsorgender Solidarität. Es bleibt die Notwendigkeit des Hinhörens, der aufmerksam verweilenden Suche der verborgenen Würde und Größe, der Wachsamkeit für den glimmenden Docht, des Aufspürens der verborgenen Samenkörner der Wahrheit. Metz hält vor Gott stand - ist es noch der *eine* Gott der Schöpfung, des Bundes, der Erlösung und des Eschatons? Zum anderen ist auf die Vieldeutigkeit der Apokalyptik hinzuweisen: was gewinnt Metz, wenn er den Exodus, die Unterbrechung, die Gefährlichkeit und die Kritik zur ‚Eigentlichkeit‘ stilisiert? Die Gefahren der Apokalyptik liegen z.B. darin, dass sie die Erwartung das Heute verlieren kann, dass die Hast ein schlechter Ratgeber ist, dass die Ungeduld zu einer Schwarz-Weiß-Malerei der Wirklichkeit verleiten kann, dass sich hinter der Dialektik ein kryptogamer Dualismus verbirgt, in dem die Wirklichkeit Gottes als die bloß andere nicht mehr als tragender Grund der Welt zum Tragen kommt. Steckt nicht hinter dem Druck und dem Schock der Apokalyptik ein Misstrauen gegenüber der aufmerksamen, heilenden und auch sachlichen Zuwendung? Eine geheime Abwertung gilt dem Gewöhnlichen und Alltäglichen, das nicht unter den Chargon der Eigentlichkeit oder der Unterbrechung subsumiert werden kann. Ist der graue Alltag sofort mit Apathie und Teilnahmslosigkeit gleichzusetzen? Gehört nicht zu seinem eigenen Grundanliegen der Leiblichkeit das Wachsen, das weniger durch Druck und Schock als durch Zutrauen in die gnadenhaft wirkende Kraft Gottes gefordert werden kann (vgl. die Wachstumsgleichnisse)? Im Zusam-

²¹ Johann Baptist Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg i. B. 1977, 50.

²² Johann Baptist Metz, *Zeit der Orden* 64.

²³ Johann Baptist Metz, *Zeit der Orden* 72.

menhang der Apokalyptik wird Leiblichkeit eher zum abstrakten Postulat: darf sie auch auszeitigen und Struktur gewinnen? Zur Solidarität mit den Armen gehört, wenn sie nicht bloß paternalistisch Entfremdungszusammenhänge aufdecken und den Finger auf das Elend legen will, das wache Auge für die verborgene Größe und die Aufmerksamkeit für die Gegenwart Gottes in ihnen, die nicht auf das 'sub contrario' reduziert werden kann. Diese Anfragen richten sich zugleich an die Christologie: wie hat der Christus der Gefährlichkeit, der Unterbrechung zuvor dreißig Jahre gelebt? Ist Nazareth im Sinne Charles de Foucaulds bloß Vorstufe der ‚eigentlichen‘ Offenbarung? Ist Kritik und Unterbrechung die ursprüngliche Intention des Handelns Jesu oder die Konsequenz seiner Zuwendung, Anerkennung, Nähe und Solidarität? Sicher sind Schock, Kritik, Reformation ständige Desiderate in der Kirche. Eine einseitige Fixierung auf Unterbrechung und Innovation könnte zu einer negativen Elitebildung führen, in der die gewöhnliche Ordensfrau/mann nicht mehr Platz hat. Liebe ist nicht in die Begrifflichkeit von Kritik und Schock einzupressen. Wie steht es mit der Treue einer Ordensfrau, die jahrelang ihren Dienst an Sterbenden tut, oder mit dem Priester, der einfach seine Gemeinde auch mögen muss, wenn seine Stimme gehört werden will?

Musste nicht der Messias all das erleiden?

Simone Weil²⁴ war ein von Leiden, Schmerz, aber auch vom Mitleid geprägter Mensch. Geboren wurde sie am 3.2.1909 in Paris. Ihr Vater Bernhard Weil war Arzt und stammte aus dem Elsaß, die Mutter war eine gebürtige Russin. In der jüdischen Familie, die nicht religiös war, herrschte ein liberales Klima. 1925 schloss Simone Weil das Bakkalaureat in Philosophie ab, im Herbst 1928 wurde sie in die Ecole Normale Supérieure aufgenommen. 1931 bestand sie die Staatsprüfung für das Lehramt an höheren Schulen. Seit dem zwanzigsten Lebensjahr litt sie oft an Kopfschmerzen, die selten aussetzten²⁵. Diese Schmerzen ließen sie um ihren Verstand fürchten und brachten sie dem Selbstmord nahe. Ab September 1931 unterrichtete sie als Philosophielehrerin am Gymnasium in Le Puy, war aber auch in Gewerkschaften tätig; auch an Arbeiterdemonstrationen nahm sie teil. Freilich distanzierte sie sich sehr früh wieder von der politischen Linie der Gewerkschaften, da diese mit der marxistischen Revolutionstheorie verbunden war. Die Revolution selbst hatte sich als Mittel zur Entwurzelung der Menschen herausgestellt. Dem gegenüber wurde für Simone Weil zentrales Motiv der Humanität die Liebe zum Leben, die Authentizität menschlichen Daseins im Sinne einer verantwortlichen und vernünftigen, ja liebevollen Gegenseitigkeit. Die konkreten gesellschaftlichen Begebenheiten brachte sie mit ihrem Wort „Entwurzelung“ auf den Begriff²⁶. Gegenüber Entwurzelung und Ungerechtigkeit ist im Projekt befreiter und freier Menschlichkeit Freiheit zentral. 1934 suchte Simone Weil bei einem Experiment die Bedingungen der ‚normalen‘ Arbeiter

²⁴ Vgl. Karl-Dieter Ulke, Art. Weil, Simone, in: LThK ³10, 1025f.; Rolf Kühn, Art. Weil, Simone, in: PLSp 1417-1419; Walter Buder, Mystik - Ereignis radikaler Menschlichkeit? Ein theologischer Versuch anhand Simone Weils Leben und Werk, Thaur 1990, 9-39; Heinz Abosch, Simone Weil zur Einführung, Hamburg 1990, 171ff.

²⁵ „Seit zwölf Jahren haust in mir ein Schmerz, der am Zentralpunkt des Nervensystems sitzt, an dem Verbindungspunkt zwischen Seele und Körper, der noch im Schlaf fortwährt und niemals auch nur eine Sekunde lang ausgesetzt hat.“ (Simone Weil, Zeugnis für das Gute. Traktate, Briefe, Aufzeichnungen. Aus dem Französischen übersetzt und herausgegeben von F. Kemp, München 1990, 144).

²⁶ Simone Weil, Die Entwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber. Übers. von F. Kemp, München ³1981.

und Arbeiterinnen zu teilen und arbeitete an den Metallpressen einer Elektrofirma²⁷. Nach einem Arbeitsunfall im März 1935 war sie auch arbeitslos. Vom 5. Juni bis zum 22. August ist sie Fräserin bei Renault. Diese Tätigkeit, verbunden mit Rivalität unter den Arbeiterinnen, Rechtlosigkeit, Ausbeutung, Würdelosigkeit, Abstumpfung, Minderwertigkeitsgefühl, grenzenloser Erniedrigung, mörderischer Akkordarbeit und Mechanisierung nannte sie Sklaverei, die in einem langsamen Tod mündet. Ende August 1935 reiste sie in schlechtem körperlichen Zustand zusammen mit ihren Eltern nach Portugal. Bei einer Prozession machte sie den ersten ihrer drei Kontakte mit dem Christentum, die wahrhaft zählen: Bei einer Prozession von Fischern hatte sie „die Gewissheit, dass das Christentum vorzüglich die Religion der Sklaven ist, und dass die Sklaven nicht anders können, als ihm anhängen, und ich unter den übrigen.“²⁸ Nach dem Urlaub in Portugal unterrichtete sie wieder in einem Lycée in Bourges. Von da an tauchen Begriffe wie „Aufmerksamkeit“ und „Seele“ vermehrt auf. Im August 1936 schloss sie sich einer Gruppe internationaler Freiwilliger an und reiste nach Spanien. Bei der Arbeit in der Küche zog sie sich Verbrennungen durch siedend heißes Öl zu und musste nach Hause zurückkehren. 1937 unternahm sie eine Reise nach Italien (Mailand, Bologna, Rom). Hingerissen war sie vor allem von der umbrischen Landschaft. In Assisi geschah die zweite Berührung, in der kleinen romantischen Kapelle aus dem 12. Jahrhundert von Santa Maria degli Angeli, wo sie etwas „zwang, das stärker war als ich selbst, mich zum erstenmal in meinem Leben auf die Knie zu werfen.“²⁹ Im Schuljahr 1937/38 arbeitete Simone Weil nochmals als Lehrerin in der Nähe von Paris. Die Karwoche und die Ostertage 1938 verbrachte Simone Weil mit ihrer Mutter in der Benediktinerabtei Solesme, wo sie allen Gottesdiensten beiwohnt. „Diese Erfahrung hat mich auch durch Analogie besser verstehen lassen, wie es möglich sei, die göttliche Liebe durch das Unglück hindurch zu lieben. Ich brauche nicht eigens hinzuzufügen, dass im Verlauf dieser Gottesdienste der Gedanke an die Passion Christi ein für allemal in mich Eingang fand.“³⁰ Ein Engländer machte sie auf das Gedicht „Love“ aufmerksam, das sie auswendig lernt. Und „einmal, während ich es sprach, ist ... Christus selbst hernieder gestiegen und hat mich ergriffen.“³¹ Sie beschreibt diese Erfahrung als „Präsenz, persönlicher, gewisser und wirklicher als die Anwesenheit eines menschlichen Wesens.“ Die Erlebnisse von Portugal, Assisi und Solesme haben den Gottesgedanken unauslöschlich in ihr Denken getragen. Nach dem Einmarsch der Deutschen im Mai/Juni 1940 ging die Familie zunächst nach Vichy, dann nach Marseilles. Nach den Judengesetzen verließen die Weil's im Mai 1942 Marseilles, um über Algerien nach New York zu gehen. Ihrer Vorliebe für die Armen und Schwachen entsprechend, entdeckte sie in der kurzen New Yorker Zeit (Juli - November) die berührende Schönheit der Negro-Spirituals, die sie in den Kirchen von Harlem hörte. Sie nahm auch sofort Kontakt zu den Armen auf und fühlte sich den „Mysterien des christlichen Glaubens ganz zugehörig.“ Am 10.11.1942 reiste sie per Schiff nach Liverpool, um bei der „Forces de la France libre“ mitzuarbeiten. Sie wurde aber weniger in der „Résistance“ als in der Grundlagen-

²⁷ Simone Weil, Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Heinz Abosch, Frankfurt a. M. 1978.

²⁸ Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe. Mit einem Vorwort von T.S.Eliot. Übers. von F. Kemp, München, 47.

²⁹ Simone Weil, Das Unglück und die Gottesliebe 49.

³⁰ Simone Weil, Zeugnis für das Gute 92f.

³¹ Das Unglück und die Gottesliebe 50.

arbeit gebraucht. Im April 1943 war Simone Weil durch die zunehmende Krankheit (Rauchen, nächtelange Arbeit, Essensration eines französischen Kriegsgefangenen) so geschwächt, dass sie kaum mehr in der Lage war, einen Löffel oder ein Buch zu halten. Simone Weil starb am 24. August 1943. Todesursache: Herzversagen durch Schwächung des Herzmuskels infolge Fasten und Tuberkulose.

„Die Dreifaltigkeit und das Kreuz sind die beiden Pole des Christentums, die beiden wesentlichen Wahrheiten, die eine vollkommene Freude, das andere vollkommenes Unglück. Die Kenntnis beider und ihrer geheimnisvollen Einheit ist unerlässlich, aber unsere Stelle hienieden ist auf Grund unseres Menschseins in unendlicher Ferne von der Dreifaltigkeit, eben am Fuß des Kreuzes. Das Kreuz ist unser Vaterland.“³²

Zentral für Simone Weil der johanneische Spitzensatz: „Gott ist Liebe.“ (1 Joh 4,16) Diese Liebe deutet sie im Sinne der christlichen Tradition als trinitarische Freundschaft³³. - Von der Trinität her ist auch das Verhältnis von Einheit und Differenz bestimmt: „Gott ist so wesenhaft Liebe, dass die Einheit, die gewissermaßen seine Wesensbestimmung selbst ist, eine einfache Wirkung der Liebe ist. Und der unendlichen Einigungskraft dieser Liebe entspricht die unendliche Trennung, die sie überwindet, ... eingefügt zwischen Christus und seinem Vater.“³⁴ Dreieinigkeit bedeutet, dass „das Leben Gottes in einem Tun Gottes besteht, das zugleich Kontemplation und Kommunion ist.“³⁵ In Gott selbst ist also Vermittlung: „Gott ist Mittlerschaft, und alle Mittlerschaft ist Gott. Gott ist Vermittlung zwischen Gott und Gott.“³⁶ Der trinitarische Gott als Relation der Freundschaft und der Kommunion ist das positive Gegenbild zu den Götzen des dämonisch Einen, das sich durch Monolog und Gleichung, durch Beherrschung und Unterwerfung sowie durch Gewalt bestimmt. Die trinitarische Liebe ist aber auch das Gegenbild zum großen Tier des Kollektivs, in dem es keine Freiheit und Individualität gibt, die für Freundschaft mit konstitutiv sind.

Simone Weil's Leben und Denken ist von der Annahme der und von der Liebe zur Wirklichkeit gezeichnet, denn Liebe bedarf der Wirklichkeit. Grundhaltung dieser Liebe ist die Aufmerksamkeit. „Gott ist Aufmerksamkeit ohne Ablenkung.“³⁷ „Die von jeder Beimischung ganz und gar gereinigte Aufmerksamkeit ist Gebet.“³⁸ Die Aufmerksamkeit ist nicht nur der wesentliche Gehalt der Gottesliebe, sondern auch der Nächstenliebe. Vor allen die Unglücklichen bedürfen Menschen, die fähig sind, ihnen ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. „Die Fülle der Nächstenliebe besteht einfach in

³² Zeugnis für das Gute 37; vgl. dazu auch: Simone Weil, *Vorchristliche Schau*. Übers. von Fritz Werle, München-Planegg 1959, 27.117.

³³ „Aber Gott ist vor allem Liebe. ... Diese Liebe, diese Freundschaft in Gott ist die Trinität.“ (Zeugnis für das Gute 21); vgl. auch *Vorchristliche Schau* 119.124; zur Bedeutung der Freundschaft allgemein vgl. *Vorchristliche Schau* 45.117f.; *Unterdrückung und Freiheit*. Politische Schriften, übersetzt von H. Abosch, München 1975, 215.

³⁴ Zeugnis für das Gute 22.

³⁵ *Vorchristliche Schau* 83.

³⁶ *Vorchristliche Schau* 147.

³⁷ Simone Weil, *Cahiers*. Aufzeichnungen 4, hg. und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München-Wien 1998, 132.

³⁸ Simone Weil, *Aufmerksamkeit für das Alltägliche*. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit. Hg. und erl. von O. Betz, München 1987, 61; Simone Weil, *Schwerkraft und Gnade*. Aus dem Französischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp, München 1989, 159.

der Fähigkeit, den Nächsten fragen zu können: ‚Welches Leiden quält dich?‘ Sie besteht in dem Bewusstsein, dass der Unglückliche existiert, nicht als Einzelteil einer Serie, nicht als ein Exemplar der sozialen Kategorie, welche die Aufschrift ‚Unglückliche‘ trägt, sondern als Mensch, der völlig unseresgleichen ist und dem das Unglück eines Tages einen unnachahmbaren Stempel aufgeprägt hat.“³⁹

Dabei gilt es, das Unglück des Anderen betrachten, ohne den Blick der Aufmerksamkeit abzuwenden. Eine solche Zerstörung der Aufmerksamkeit wäre z.B. die Auflehnung gegen das Leiden oder der Sadismus oder die Suche nach irgendeiner anderen inneren Tröstung. Die Aufmerksamkeit hat eine schöpferische Kraft, die im Dasein erhält.⁴⁰

Im Sich-Inkarnieren in der Zeit und Sich-Loslassen als Bewegung auf Gott und die anderen hin, wird „die Zeit über die Zeit hinausgeführt“⁴¹. So geschieht in dieser Bewegung der Verleiblichung von Liebe in der Zeit Transformation, Verwandlung, Rettung der Zeit. Die Dimension der Zeit erhält von einer christologisch-staurologischen Gründung her ihre entscheidende Bedeutung und mögliche Rettung. Daher ist die Zeit als das Divergierende und als das Widersprüchliche nicht einfach das zu Überwindende. Christus rettet uns nicht aus der Welt und nicht von der Zeit, sondern in der Zeit⁴².

Aufmerksamkeit hat schöpferische und erlösende Kraft. Es kommt allein Gott zu, einem Unglücklichen volle Aufmerksamkeit zu schenken. Der falsche Gott, der fern allein im Himmel ist und keine Berührung mit der Erde hat, kann das Böse nicht zerstören. Nur der wahre Gott, der inkarnierte und der gekreuzigte hier unten, kann das Böse zerstören, indem er es erleidet. „Gott allein kann die Ungerechtigkeit erdulden, ohne dass ihm das irgend etwas Böses zufügt. Um vollkommen gerecht zu sein, muss man die Ungerechtigkeit erdulden können, ohne dass einem dadurch irgend etwas Böses angetan wird. Sonst wird man durch die Unterdrückung schnell ungerrecht. Der vollkommene Gerechte kann nur der inkarnierte Gott sein.“⁴³ Die Fülle der

³⁹ Zeugnis für das Gute 60.

⁴⁰ Simone Weil, Cahiers. Aufzeichnungen 2, hg. und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München- Wien 1993, 238; Zeugnis für das Gute 196.

⁴¹ Zeugnis für das Gute, 187; vgl. Bernhard Casper, Die gerettete Zeit, in: Heinz Robert Schlette / André Devaux (Hg.), Simone Weil. Philosophie – Religion – Politik, Frankfurt a.M. 1985, 53-70.

⁴² In diesem Zusammenhang wäre die Bedeutung des klassischen soteriologischen Axioms zu bedenken: „Was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst.“ Zum geschichtlichen Hintergrund: Damaskus I. wendet sich gegen die Lehre des Appolinaris. In der Formel der Verurteilung kommt die soteriologische Argumentation zum Vorschein: „Wenn nun allerdings der Mensch unvollkommen angenommen wurde, ist das Geschenk Gottes unvollkommen, unser Heil unvollkommen, weil nicht der ganze Mensch gerettet.“ (DH 146) Diese Formel war schon für Nikaia ausschlaggebend. Hieß es dort: „Wenn *Gott* nicht die Menschen angenommen hat, dann ist der Mensch nicht erlöst“, so heißt es hier: Wenn Gott nicht den ganzen *Menschen* angenommen hat, dann ist der Mensch nicht erlöst.“ Athanasius kennt keine rein physische Erlösungslehre. „Denn wenn wir des Geistes teilhaftig sind, haben wir die Gnade des Logos und in ihm die Liebe des Vaters.“ (Ep. Ad Serap. III,6 = PG 26,633). Der Mensch, das Fleisch, ist nicht dadurch „automatisch“ geheiligt, dass das Wort Fleisch angenommen hat. Diese Annahme unserer Realität ist vielmehr nur das eine Moment. Erst dadurch, dass der Geist des Vaters, der vom Sohn geschenkt wird, zugleich das die Menschen belebende Prinzip wird, werden sie wahrhaft mit dem Vater vereinigt, haben sie Zugang zum Vater. Der Mensch, und zwar dieser fleischliche, sündige Mensch, ist in die Kommunikation mit Gott hineingenommen. Vgl. dazu: Peter Hünermann, Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie, Münster ²1997, 148f.

⁴³ Simone Weil, Cahiers. Aufzeichnungen 3, hg. und übersetzt von Elisabeth Edl und Wolfgang Matz, München- Wien 1996, 352, zur Mittlerschaft Christi vgl. Vorchristliche Schau 124.145.147.

Erlösung realisiert sich im erlösenden Leiden am Kreuz, das zugleich das äußerste Unglück ist⁴⁴. Simone Weil ist von der „Erlösung durch das Leiden, die das Böse in reines Leiden umwandelt“, überzeugt.⁴⁵ Auch da geht es nicht um das Unglück und das Leiden an sich; vielmehr steht das Interesse im Mittelpunkt, dass Wirklichkeit und Freiheit nicht beseitigt, dass Erlösung nicht gewalttätig oder mit Zwang sich durchsetze. Und es geht um Universalität von Erlösung im existentiellen Sinn, dass Gott durch den erlösenden Schmerz auch im äußersten Übel aufmerksam und anwesend ist.⁴⁶ Simone Weil sucht nicht „mit Gewalt“ das Leiden im Sinne des Masochismus oder einer Vergötzung des Kreuzes. Aus der Einwurzelung in Gott durchbricht Jesus die unheilvolle Kette von Gewalt und Gegengewalt. Am Kreuz, dem Gipfel der Feindesliebe, der Bereitschaft zu Vergebung und Versöhnung, ist Jesus bereit, die Aggressionen der anderen auf sich zu ziehen und diese an sich auslaufen zu lassen. So überwindet er das Böse durch das Gute (Röm 12,21). In ihm zeigt sich auch der Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Gott: „Der falsche Gott verwandelt das Leiden in Gewalttätigkeit. Der wahre Gott verwandelt die Gewalttätigkeit in Leiden.“⁴⁷ Göttliche Vermittlung und Freundschaft ist das Gegenteil von Gewalt und Zwang, auch das Gegenteil von Eroberung und Beherrschung.

Simone Weil gegen die Bibel?

„Simone Weil gegen die Bibel“ betitelt Emmanuel Levinas einen kritischen Aufsatz zu Simone Weil. Levinas ist durchaus fasziniert von Weil's Intelligenz und Seelengröße, er hält sie für eine Heilige, aber er sieht bei Simone Weil eine „Lesart der Bibel, nach der das Gute immer nichtjüdischen Ursprungs ist und das Böse etwas genuin Jüdisches.“⁴⁸ Die Differenz zwischen Simone Weil und Emmanuel Levinas geht gerade an den Themen, Leid, Unglück und Gewalt bzw. Gewaltlosigkeit auf. Levinas prangert die Unwirksamkeit der christliche Lehre von der Gewaltlosigkeit an. Er sieht in der biblischen Ausrottung des Bösen durch die Gewalt das Böse ernst genommen; die Möglichkeit einer grenzenlosen Vergebung hingegen fordert für ihn zu grenzenlosem Bösem auf. In Simone Weil's Christentum und in ihrer Metaphysik der Passion sieht er die erschreckende Vision, dass Gott das Böse geliebt hat. Gegenüber Weil's Sicht des Leidens und der Gewaltlosigkeit insistiert Levinas darauf, dass Leiden keinerlei magische Wirkung hat. Das Fazit von Emmanuel Levinas gegenüber Simone Weil: „Unser Weg ist anderswo.“⁴⁹

⁴⁴ Simone Weil, Cahiers 2, 181.

⁴⁵ Simone Weil, Cahiers 3,221; André-A. Devaux, Unglück und Mit-Leiden bei Simone Weil, in: Heinz Robert Schlette / André Devaux (Hg.), Simone Weil. Philosophie – Religion – Politik, Frankfurt a.M. 1985, 71-91.

⁴⁶ Zeugnis für das Gute 205.

⁴⁷ Simone Weil, Schwerkraft und Gnade 104; vgl. auch Vorchristliche Schau 49.51.54.

⁴⁸ Emmanuel Levinas, Simone Weil gegen die Bibel, in: Akzente 45 (1998) 331-340, 332.

⁴⁹ A.a.O. 338.

Schluß

Der Messias spielt ganz grundsätzlich im heutigen Judentum nicht eine solch zentrale und glaubensnotwendige Rolle wie im Christentum. Gleichzeitig kommt ihm auch als Person keine Erlöserfunktion im eigentlichen Sinn zu; vielmehr ist für das Judentum eine „messianische Zeit“ von Bedeutung, in der Gott allein als Erlöser wirkt. Der jüdische Messias ist auch selbst nicht göttlicher Natur.

In der christlichen Theologie kam es allmählich zu einer Trennung von Christologie und Eschatologie kam, wobei die Messianität Jesu näher zu ersterer rückte und sich somit von seiner jüdischen Wurzel zunehmend entfremdete. Die Eschatologie löste sich damit schleichend von der Christologie, wodurch die Geschichtlichkeit des Heils im Allgemeinen und die Hoffnung auf die Erlösung der ganzen leiblichen Welt durch den Messias im Besonderen wesentlich an Bedeutung verloren.

Die Parusie bildet in der heutigen christlichen Dogmatik wieder stärker die eigentliche Klammer um Christologie und Eschatologie. Aus dem Glauben, dass Gott Jesus von Nazaret auferweckt und zu seiner Rechten erhöht hat, resultiert die christliche Hoffnung, dass dieser wiederkommen wird, um die Herrschaft und damit das Reich Gottes endgültig zum Durchbruch zu bringen. In diesem Sinne glauben Christen heute an Jesus auch als den Messias Gottes. Das Dokument der Päpstliche Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel betont, dass die jüdische Messiaserwartung nicht vergeblich ist: „Sie kann für uns Christen zu einem starken Ansporn werden, die lebendige eschatologische Dimension unseres Glaubens aufrecht zu erhalten. Der Unterschied ist, dass für uns derjenige, der kommen soll, die Züge dieses Jesus trägt, der bereits gekommen ist und der schon unter uns gegenwärtig und wirksam ist.“⁵⁰

Judentum und Christentum gemeinsam sind der Überzeugung, dass Heil nicht nur individuell, sondern auch und vor allem kollektiv ist und sein muss. Judentum und Christentum sind sich auch darin einig, dass die messianische Zeit noch nicht zur Gänze verwirklicht ist; dass eine ethische Pflicht der Menschen darin besteht, auf diese Verwirklichung hinzuarbeiten, darin sind sie sich auch einig. Die Geister scheiden sich zum Teil darin, wie dies konkret geschehen soll. Wenn auch theologisch der klare Unterschied besteht, dass im christlichen Glauben stärker als im jüdischen sich alles auf *eine konkrete und bekannte Erlösergestalt* fixiert, so bleibt doch ein ganz wesentlicher im Christentum lange Zeit vernachlässigter gemeinsamer Grundzug bestehen: Die Hoffnung auf Gott als künftigen Retter und Erlöser, *gerade weil* dieser Gott sich schon in der Geschichte als Retter und Erlöser erwiesen hat.

Manfred Scheuer

⁵⁰ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (Art. 21), Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152).