

((S. 3))

Thomas Fornet-Ponse (Hg.)

»ÜBERALL UND IMMER« –
»NUR HIER UND JETZT«

Theologische Perspektiven
auf das Spannungsverhältnis von
Partikularität und Universalität

Ökumenische Beiträge aus dem
Theologischen Studienjahr Jerusalem

INHALT

Einführung	7
<i>Georg Braulik</i> Lohnverweigerung und Sippenhaftung. Zu Schuld und Strafe im Buch Deuteronomium	13
<i>Martin Leuenberger</i> Messias im Übergang. Die Kyrostexte im literarischen und historischen Kontext des (Deutero-)Jesajabuchs	39
<i>Florian Wilk</i> Die paulinische Rede vom ›Christus‹ als Beitrag zu einer Biblischen Theologie	67
<i>Theodor Dieter</i> Von der Sichtbarkeit der geglaubten Kirche. Beobachtungen beim Vergleich von »Lumen gentium« und »Die Kirche Jesus Christi«	89
<i>Felix Körner</i> Können Einzelereignisse heilsbedeutend sein? Geschichtstheologie bei Alfred Delp und Ignacio Ellacuría, Wolfhart Pannenberg und Alberto Parra	105
<i>Thomas Fornet-Ponse</i> Offenbarungsverständnisse und ihre Konsequenzen für den interreligiösen Dialog	131
<i>Hans-Joachim Sander</i> Eine metonymische Macht im Raum von Ohnmacht. Menschenrechte und Gott	157

<i>Susanne Talabardon</i> Universalismus und Partikularismus im rabbinischen Judentum	177
<i>Ulrich Rudolph</i> Grundlegung und Selbstverständnis der islamischen Philosophie	195
<i>Claudia Danzer/Henrik Günther/ Bernhard Kronegger/Mathias Neumann</i> Zwischen Universalität und Partikularität – Studentische Perspektiven	203
Autorinnen und Autoren	219

KÖNNEN EINZELEREIGNISSE HEILSBEBEUTEND SEIN?

*Geschichtstheologie bei Alfred Delp und Ignacio Ellacuría,
Wolfhart Pannenberg und Alberto Parra*

Felix Körner

Jerusalem ist wieder Ort für Religionsgespräche. An der Dormitio üben christliche und muslimische Studierende theologischen Dialog. Ein entscheidendes Thema ist für sie die Theologie der Geschichte. Der Autor dieser Zeilen hat sechs geschichtstheologische Thesen aufgestellt und in Auseinandersetzung mit dem Frankfurter Islam-Theologen Ömer Özsoy entfaltet.

1. Das islamische Zeitverständnis ist über den Begriff der Verantwortung zu fassen, das christliche über den Begriff der Erfüllung.
2. Für den Islam ist grundlegend die auch ohne den Koran einsehbare Wahrheit der machtvollen Existenz Gottes, während der christliche Glauben mit der Wahrheit einer bestimmten Ereignisfolge steht oder fällt: Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu.
3. Der Islam sieht den Sinn aller Ereignisse im Willen Gottes, der nachvollziehbare Handlungsmotive hat, das christliche Denken sieht den Sinn aller Ereignisse in ihrem Beitrag zum guten Ende.
4. Nach Inhalt und Form sind Hauptanliegen und Grundgestus des Koran die Eindeutigkeit, der Bibel die Integration.
5. Koran und Bibel enthalten Hinweise darauf, dass sie kritisch umzusetzen sind.
6. Das Heute ist für Muslime Feld des »Gottesdienstes«: das Gute zu tun, weil sie sich jetzt schon dem Gericht – den Kriterien – Gottes stellen; für Christen ist das Heute Augenblick des Gottesreiches: die Neuheit Gottes zu realisieren.

Im Folgenden soll die zweite These vertieft werden. Kann denn ein einzelnes Ereignis entscheidend für die Erlösung der gesamten Schöpfung sein? Christliche Theologie bejaht dies gewöhnlich. Denn die Bibel bezeugt geschichtlich Einzelnes als heilsentscheidend, insbeson-

dere die Geschichte und Person Jesu von Nazareth.¹ Wer sein Denken dagegen koranisch begründet, wird keinem Einzelereignis ein derartiges Gewicht geben wollen. Bereits Erlösung ist nicht die Zentralkategorie; und jene einzelnen Ereignisse, auf die sich der Koran bezieht, sind nicht die Erlösungsgrundlage. Sie dienen vielmehr als Beispiele – für was? Sie erweisen Allgemeingültiges, und zwar vor allem die Allmacht Gottes, dem allein man als Welten-Schöpfer und -Richter dienen soll. Der Koran erkennt an: Man kann dieser Einsicht auch anderweitig auf die Spur kommen – und ihr auch anderweitig gerecht werden, nicht nur durch das koranisch Bezeugte. Das ist etwa der Sinn der sogenannten verkürzten Zeitsätze. Gelegentlich bilden sie geradezu heilsgeschichtliche Litaneien. In appellativer Reminiszenz ruft der Koran bekannte Großtaten ab. Etwa: »Und (damals) als wir euch einen Weg mitten durch das Meer machten und euch erretteten und die Leute Pharaos ertrinken ließen, während ihr zuschautet! Und (damals) als wir uns mit Mose (am Sinai) auf vierzig Tage verabredeten!« (Sure 2:50–51a; vgl. Psalm 136). Die geschichtlichen Einzelereignisse belegen alle dasselbe. Die verkürzten Zeitsätze lassen sich ergänzen mit einem Schluss wie: »Damals hättet ihr ja schon die Gottesmacht erkennen können«. Ebenso ist auch, was nicht Einzelereignis ist, sondern sich im Naturgeschehen stets wiederholt, Zeichen Gottes; so etwa in Sure 54:5: »Und in der Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, in dem, was Gott (durch den Regen) an Unterhalt vom Himmel hat herabkommen lassen, um dadurch die Erde, nachdem sie abgestorben war, (wieder) zu beleben, und darin, dass die Winde wechseln, liegen Zeichen für Leute, die Verstand haben.« Wie die Erde zu neuem Leben kommt, so der Mensch nach seinem Tode. Da man sich dann im Endgericht zu verantworten hat, ist das Leben jetzt schon verantwortlich zu gestalten.

Stellen Einzelereignisse also nur etwas Allgemeingültiges lediglich dar, oder stellen sie es möglicherweise her? Um über diesen Grundunterschied im Gespräch zu bleiben, lohnt sich eine Relecture geschichtstheologischer Entwürfe. Die folgenden Seiten stellen die Geschichtstheologien zweier Denker vor, die eine Reihe von auffälligen Gemeinsamkeiten haben. Beide waren philosophisch reflektierende Theologen, beide verdanken dem Einfluss eines großen Denkers ihres Sprachraums entscheidende Anregungen, beide lebten im 20. Jahrhundert, beide waren Jesuiten, und beide bezahlten ihr Denken mit ihrem Leben. Alfred Delp und Ignacio Ellacuría wurden von den totalitären Regimen, über die sie hinausdachten, ermordet. Jeder der beiden Denker wird mit einem Theologen seines eigenen Sprachraums ins Gespräch gebracht: Ellacuría wird mit dem Neuansatz von

¹ Vgl. Lk 12,8f., Röm 10,9, Apg 16,31.

Alberto Parra weitergeführt, Alfred Delp mittels Überlegungen von Wolfhart Pannenberg.

1. IGNACIO ELLACURÍA: WEITERGEHENDE NACHFOLGE

1984, fünf Jahre vor seiner Ermordung, verfasst Ignacio Ellacuría den einleitenden Beitrag zu einer von ihm mitgegründeten theologischen Zeitschrift. Sein Programmartikel untersucht die »Geschichtlichkeit des Heils im Christentum«.² Er beginnt mit einer scharfen Unterscheidung: Was genau will er denn unter dieser Überschrift untersuchen? Geht es um die Heilsbedeutung von bestimmten Geschichtsereignissen oder um die Geschichtlichkeit der Heilsereignisse? Ellacuría erklärt uns zwar, dass er das zweite unternehmen will, dass er also aufzeigen will, was es bedeutet, dass die Wahrheiten, die der christliche Glaube als erlösend bekennt, als geschichtlich zu bezeugen sind. Ganz klar ist damit seine Unterscheidung aber noch nicht. Der Autor hält zwei Fragestellungen auseinander; die erste ist eine Begründungsfrage: Wie sollte jenes entlegene Jesusgeschehen für uns heute den Lebensunterschied machen? Eine solche Frage empfinde Ellacuría wohl als typisch europäisch: ein Wahrheitsproblem. Im Gespräch mit Muslimen interessiert uns dies sehr wohl. Ellacurias Interesse aber ist kein Wahrheitsproblem, sondern ein Wirksamkeitsproblem: Wie kann das, was in Lateinamerika ziemlich unbestritten als Erlösungsgrund anerkannt ist, das Christusgeschehen, lebenswandelnd werden, und insofern »geschichtlich«?

Um hier weiterzukommen, befragt der Jesuit einen von seinen Zeitgenossen viel gebrauchten Begriff, nämlich »Transzendenz«. Es könne, sagt er, eine Art von Transzendenz-Denken geben, das dem Evangelium seine Wirksamkeit aus der Hand schlägt; das wäre Gottes Transzendenz-von (»trascendencia come algo que trasciende de«, 9). Sieht man Gott in diesem Sinne als transzendent, hat man damit sozusagen ein »abgedrehtes« Christentum geschaffen, wie es für Ellacuría das Gegenstück zu echter Christusbefolgung ist. Ein Gott, der »transzendent von« der Welt ist, hat Diener, die den Glauben Jesu zurückfahren auf das Kultische, auf das – wie Ellacuría es nennt – Sakramentale, das »im strengen Sinne Religiöse« (27). Ellacuría wird zwei große Geschichtstheologen aus Deutschland befragen, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner. Ob er wirklich etwas von ihnen gelernt hat für sein eigenes Denken, bleibt unklar. Er kann aber selbst argumen-

² ELLACURÍA, Ignacio, *Historicidad de la salvación cristiana*. In: *Revista latinoamericana de teología* 1 (1984) 5–45. Seitenzahlen oben im Text beziehen sich jetzt auf diesen Artikel.

tieren: Wenn man Transzendenz nicht als das Gegenstück zum Historischen versteht, Gott nicht als »transzendent von« der Welt versteht, sondern als Transzendenz-in (»algo que trasciende ›en«), ändert sich alles. Dann bedeutet Transzendenz, dass Gottes Wirken nicht gebunden ist an die Beschränkungen der Welt. Göttliche Transzendenz anerkennen oder bestreiten ist dann keine Frage nach dem Schema, ob Gott gegenwärtig oder abwesend ist – das wäre »Transzendenz-von«; vielmehr lautet Ellacurías Frage, ob man es wagt, Gott als frei zu sehen – oder ob man ihn sicherheitshalber den Weltnotwendigkeiten unterwerfen will (9). Eine Theologie der Befreiung hat in diesem Sinne einen transzendenten Gott: Er kann etwas ändern.

Ellacuría merkt nun, dass er seinen Geschichtsbegriff schärfen muss. Er stellt sich die klassische Frage, wie Heilsgeschichte und Weltgeschichte zueinander gehören. Sind sie Gegensätze, oder ist die eine ein Teil der anderen, oder handelt es sich – dritte Möglichkeit – um zwei Parallelbereiche? Heilsgeschichte sei nicht einfach identisch mit Weltgeschichte, sagt er; es gebe vielmehr eine übergeordnete Geschichte, zu der sowohl Heils- als auch Weltgeschichte gehörten. Das Ganze nennt er die »große Geschichte Gottes« (28). Sie ist nicht mehr dem Christus der Kirche unterworfen, wohl aber dem geschichtlich-kosmischen Christus. Das klingt erst einmal so, als hätte er einem historischen Jesus in seiner Beschränktheit einen unbeschränkten kosmischen Christus entgegengebaut. Darum aber geht es Ignacio Ellacuría gar nicht. Er will sich um das geschichtlich Einzelne nicht herummogeln; er ist auch kein pseudo-asiatischer Kosmiker. Für Ellacuría ist der als Jesus von Nazareth Inkarnierte der ewige göttliche Logos. Ignacio Ellacurías Denkkontext ist keine religions-theologische Frage, die eine solche Entgegensetzung von Jesus und Logos nahelegen mag, um andere göttliche Manifestationen anerkennen zu können. Was Ellacuría herausfordert, ist eine abgrenzende Kirchlichkeit. Für sie wäre gläubige Praxis nur die fromme Feier der Sakramente. Wenn das der gesamte Bereich der Heilsgeschichte sein soll, dann ist die Grenze eben zu eng gezogen. Wenn ein solcher kirchlicher Christus konstruiert wird, dem man nur kultisch zu dienen hat, dann kommt die Herausforderung Christi nicht mehr zur Geltung. Dagegen muss Ellacuría an einen größeren Christus erinnern, den er übrigens sehr wohl auch »geschichtlich« nennt (»histórico-cósmico«, 28). Dieser Christus lenkt unseren Blick in eine bestimmte Richtung, gibt uns Kriterien an die Hand, mit denen wir auf die Welt schauen und so das Evangelium zur Geltung bringen können. Blickrichtung, Maßstab und Heilung sind also für Ignacio Ellacuría die geschichtlichen Wirkungen Jesu. Die Blickrichtung lautet: Die Welt aus der Sicht der Armen sehen. Hierin verwirklicht sich besonders kraftvoll die christliche Geschichtstranszendenz; denn wer die-

sen Blick teilt, lässt sich nicht einschränken und abtrennen durch seine Situation, sondern empfindet mit, wie Jesus mitempfunden hat. Und das Kriterium? Die Grundunterscheidung des Evangeliums ist die von Gnade und Sünde; sie ist bereits das Kriterium zur Beurteilung von Situationen und Strukturen. Denn Gnade ist, was Leben schenkt, göttliches Leben schenkt; und Sünde ist, was tötet. Aber können denn Situationen oder Strukturen unter die Kategorie der Sünde fallen? Hans Urs von Balthasar hatte das in Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung ausdrücklich bestritten: »Situationen können ungerecht sein, aber in sich nicht sündhaft« (zit. 41). Ellacuría gibt das sogar zu. Er warnt aber wiederum vor einer Eingrenzung. Das Sündenfeld wäre gefährlich eng abgezirkelt, wenn man von Sünde nur spräche, wo es persönliche Verantwortung gibt. Strukturen können nämlich Vergegenständlichung, Objektivation von Sünde sein (42): Sie können töten. Was ist heute die Sünde der Welt? Für Ellacuría ist es, eindeutig, die ungerechte Armut. Gibt es Heilung? Die gegenwärtige Aufgabe der Zeugen Christi ist für Ellacuría, neue Strukturen aufzuzeigen, die Leben ermöglichen – also Strukturen der Gnade. Sie sind aber nur »historisch« zu verwirklichen, nämlich in Nachfolge Jesu. Denn Jesus ist weder der Jenseitsvertröster noch der Theokrat. Weltwandelnd kann nur sein, wer in der »Macht des Kreuzes« handelt. Ellacuría meint offenkundig die Gewaltlosigkeit. Sie ist der lange Weg ist, aber in seinen Augen der einzig heilende.

Bereits ein Jahrzehnt vor diesem Programmartikel, im Jahre 1974, hatte Ignacio Ellacuría an der UCA³ in einer Vorlesung zu den *Exerzitien* seines Ordensvaters eine Art ignatianische Geschichtstheologie entwickelt. Sein Entwurf hierfür – keine ausformulierten, oft nur andeutende, aber bis in sechs Gliederungsebenen unterteilte Thesen – erschienen posthum, zwei Jahre nach seiner Ermordung.⁴ Hier wird vieles 1984 Ausgeführte bereits skizziert, jedoch in ausdrücklicher Rückbindung an die Ordensspiritualität. Der baskische Jesuit stellt die *Geistlichen Übungen* als »Historisierung« dar und zwar auf vier Ebenen. Das Gotteswort wird aus einem bestimmten Kontext heraus vernommen, es zeigt sich als historischer Jesus, ist als verkörpernde Öffentlichkeit im Jetzt zu verwirklichen, und es wird in den Exerzitien auf einem Weg, in einem vielstufigen Voranschreiten erlebt. Diesen Prozess zeichnet Ellacuría nun nach.

³ An der 1965 von Jesuiten gegründeten Universidad Centroamericana »José Siméon Cañas« war Ellacuría ab 1967 Dozent und ab 1979 Rektor.

⁴ ELLACURÍA, Ignacio, *Lectura latinoamericana de los Ejercicios Espirituales* de san Ignacio. In: *Revista latinoamericana de teología* 23 (1991) 111–147, online verfügbar unter: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1253/3/RLT-1991-023-A.pdf>. – Seitenzahlen im Text beziehen sich jetzt auf diesen Artikel.

Die Übungen, wie Ignatius sie vorlegt, scheinen aber überraschenderweise gar nicht geschichtlich zu beginnen. Vielmehr heben sie mit zwei offenbar dogmatischen Schlägen an – einer Reflexion auf die Schöpfungsordnung und einer Meditation der Sünde. Das erste ist eine allgemeine Vorüberlegung – ein kurzer Text, den die *Exerzitien* mit »Prinzip und Fundament« überschreiben.⁵ Er stellt den Menschen vor als auf ein Ziel hin geschaffen: Gott zu ehren; alles Übrige auf der Welt aber soll dem Menschen dabei helfen. Daher geht es im Leben darum, die Dinge richtig zu gebrauchen: Statt sich gegen die vorgefundenen Zustände – wie Reichtum oder Armut – zu wehren, soll man sie in jener konstruktiven Gelassenheit einsetzen, die Ignatius »Indifferenz« nennt. Eine solche dogmatische Gesamtschau klingt nun gar nicht nach befreiungstheologischer Geschichtstheologie. Ellacuría kann aber selbst darin das Geschichtliche freilegen. Denn die Haltung, die diese Worte fordern und fördern, ist das, was Geschichte überhaupt erst ermöglicht: menschliche Freiheit – eben die von Ignatius so genannte Indifferenz. Sie ist nämlich, wie Ellacuría treffend feststellt, in Wirklichkeit die Bereitschaft zur Christusnachfolge (118). Deshalb ist der Text ja auch »Prinzip und Fundament« des Exerzitienprozesses.

Als zweites folgen dann in den *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola, nochmals scheinbar unhistorisch, die Sündenbetrachtungen. Aber auch sie sind keine statische Demutsfrömmigkeit. Ellacuría sieht hinter dieser ignatianischen Anlage die Dialektik des Gottesreiches in der Geschichte am Werk. Es zeigt sich immer zugleich als konstruktiv-aufbauende und dekonstruierend-reinigende Kraft, als Verkündigung und Aufkündigung, wie man Ellacúrias Formel wiedergeben könnte – Evangelium als *anuncio* und *denuncia* (126).

So kann die Vorlesung nun den Schlüssel zum Christentum (124) überhaupt anbieten; er liegt in der sogenannten »zweiten Woche« der Exerzitien. Der Schlüssel ist die Christusbegegnung. Christsein ist Nachfolge; jedoch nicht aufgrund einer Schlussfolgerung, die man sich errechnet, oder aufgrund einer Vorerfahrung, an die man sich jetzt anschließen will. Vielmehr hängt alles an Jesu gegenwärtigem Ruf, aus dem meine Berufung wird. Die sich so ergebende Nachfolge ist kein Produkt einer selbstgezogenen Folgerung; sie ist die Berufungserfahrung, die sich mehr und mehr äußert: vergeschichtlicht.

Die Person, die die Exerzitien durchlebt, hat sich mit der Geschichte Jesu auseinandergesetzt. Darin liegt wie gesagt der erste Gesichtspunkt ignatianischer Geschichtlichkeit. Nun aber wird daraus geschichtliche Praxis (140). Hier formuliert der Jesuit ganz im Sinne

⁵ Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen* (= *Exerzitien*), Nr. 23.

seines philosophischen Lehrers Xavier Zubiri, seinem baskischen Landsmann (1898–1983), dessen Meisterschüler Ellacuría war.

Wenn es ausdrücklich keine simple Anwendung von Gesetzen ist (131), wie kann man dann sicher sein, wirklich den Weg Jesu beschritten zu haben? Nicht Sicherheit bietet Ellacuría, aber eine neue Wachheit gegenüber jeder falschen Sicherheit. Wie das? In der Tradition neutestamentlicher – und insbesondere ignatianischer – Spiritualität bietet Ellacuría eine Kriteriologie an. In seiner Theologie der Exerzitien nimmt er eine Unterscheidung der Geister vor.⁶ Er nennt sie »geschichtlich« (128). Erst im systematisierenden Nachvollzug wird klar, dass es genau dies ist, was seine Vorlesung skizziert: eine Unterscheidung der Geister für eine geschichtliche Nachfolge Jesus. Ellacuría nimmt diese Unterscheidung vor, indem er die Geschichtlichkeit christlichen Handelns abgrenzt von sieben Zerrformen des Christseins. Was Ellacuría hier vorträgt, ist faktisch eine Aufdeckung von Versuchungen »unter dem Schein des Guten«:⁷ Wahres Christsein kann die Geister unterscheiden, kann also auch dann noch das nicht wirklich Christusgemäße durchschauen, wenn es als besonders fromm daherkommt; kann das Uneindeutige wagen, weil die Barmherzigkeit Jesu immer gewagt ist – bis in die Missverständlichkeit und Anstößigkeit hinein.⁸ So benennt Ellacuría, wenn man die an verschiedenen Stellen aufgeführten Gefahren zusammenführt, sieben Zerrformen:

Geschichtliches Christsein kann erstens keine mechanische Jesusimitation sein, keine willentliche oder bloß zurückblickende Vorbild-Nachahmung. Christsein ist *una vida que sigue* – »folgendes Leben« (125). Was heißt das? Ellacuría hat Nachfolge als Lebensgemeinschaft mit Christus erkannt. Menschen können sich ihm anschließen, um mit ihm zu sein: *adhesión – estar con el* (125).⁹ Das ist mehr als Nachahmung; der Geist Jesu ermöglicht den Seinen vielmehr kreative Entscheidungen in je anderen Situationen. Nachfolge ist Fortsetzen, aber nicht perpetuierend, sondern weitergehend, Aufbruch in Neuland: *un seguir que es un proseguir* (127, und wieder 128, 144). Ist das Folgen geschichtlich, dann ist es weitergehende Nachfolge, also gegenwartsbezogen.

⁶ 1 Kor 12,10; 1 Joh 4,1. *Exerzitien*, Nr. 176, 313–336.

⁷ 2 Kor 11,14. *Exerzitien*, Nr. 332.

⁸ Vgl. etwa Lk 15.

⁹ Ellacuría ahnt, ohne eine genaue Stelle angeben zu können, dass die Rede vom Mitsein mit Christus ein Ignatiuswort ist. Wörtlich findet man »sein mit Christus« in Mk 3,14: Christus erwählt die Apostel, *ἵνα ὥσιν μετ' αὐτοῦ*. In den *Exerzitien* des Ignatius ist vom Mitgehen und sich Mitmühen mit Christus die Rede: *quiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria* (Nr. 95); vgl. auch unten im Text bei Fußnote 28.

Außerdem ist dieses unterscheidende Christsein nicht doktrinär, sondern steht in Bezug zu einem Geschehen. Die Jesusjünger bereiten die endgültige Ankunft des Reiches vor; ihre Verkündigung und ihr Tun wird so zur Gegenwart des Gottesreiches bei den Menschen (128). Dieser Gedanke erinnert an die Bemerkung von Papst Franziskus in *Evangelii Gaudium* (Nr. 176), dass Evangelisieren bedeutet, das Reich Gottes in der Welt gegenwärtig zu machen.

Weiterhin profiliert Ellacuría die unterscheidende Nachfolge als etwas, das nicht rein privat sein kann. Sie schaltet sich ein. Wie häufig in christlicher Rede, dient die Formel vom »Kreuz« auch Ellacuría als Platzhalter für die Erfahrung, dass Christus und die Seinen auf dem Weg der Erlösung leiden müssen; so kann der Jesuit sagen, dass unser Kreuz nicht nur »innerlich« ist (128). Christsein ist öffentlich (126).

Über das privat Innerliche hinaus markiert der Jesuit die weitere Gefahr, Nachfolge zwar fromm, aber nicht wirklich geschichtlich zu leben. Er nennt das *religiosismo* (126). Diese Pseudo-Frömmigkeit bestimmt er – so könnte man übersetzen – als lebensferne und daher leblose Gottesbeziehung. Leben tritt hier als Kriterium gegen das fromme Gehabe in einem dreifachen Sinne in den Blick: Geschichtlich, und nach Ellacurias Verständnis damit authentisch, ist Nachfolge nur, wenn sie sich dem Leben stellt: dem Leben der Menschen, für das sie sich einsetzt, dem Leben Christi, das Grundlage und Maßstab allen Einsatzes bleiben muss, und daher dem eigenen Leben, das sich so umgestalten lässt.

Im Zuge dieser Unterscheidung muss Ellacuría echte Christusnachfolge auch im Politischen nach zwei Seiten hin abgrenzen. Die Reich-Gottes-Verkündigung erstickt nämlich nicht nur, wo sie religiosistisch ist, sondern auch, wenn sie säkularistisch wird. Als säkularistisch wäre angeblich christliches Handeln dann entlarvt, wenn es irdische Interessen mit dem Gotteswillen legitimiert. Das kann einerseits von rechts geschehen: Der Rechtssäkularismus gibt sich zwar einen religiösen Anstrich, verneint aber in seinen Zielen und Vorgehensweisen gerade die christlichen Werte.

Der Linkssäkularismus engagiert sich dagegen zwar für eine gerechte Gesellschaftsumgestaltung, hat aber in seinem Geschichtshandeln das notwendige »Mehr« des Christlichen verloren (126). Was ist dieses Mehr des Christentums, dieses *más*? Die Reich-Gottes-Verkündigung enthält ein Mehr an »Sinn und Mitteln«, sagt Ellacuría (ebd.). Denn sie bringt eine Hoffnungsperspektive ein, verheißt ja die Zukunft Gottes, und sie kann nur im Stile Jesu handeln. Dieses Mehr ist damit zugleich ein *plus* und ein *magis*. Plus ist es als ein Zusatz an Perspektive, Motivation und Vorgehensweisen; es ist aber »Mehr«

auch im Sinne des *magis*. Denn jede menschliche Liebe weiß um die eigene Unvollkommenheit und erstrebt, qua Liebe, ein tieferes Miteinander, vollere Hingabe. Ignatius schlägt im Exerzitienbuch das einfache Gebet vor: Christus innerlich zu erkennen, um »ihn mehr zu lieben und ihm mehr nachzufolgen«: *más*.¹⁰ Erst aus dieser Bewegung der immer neuen Korrektur und Vertiefung ist Geschichtshandeln kein Aktionismus.

Ellacuría bietet noch einen siebten Stil verkehrten Christseins, gegen den er die geschichtliche Nachfolge, die wahre Jüngerschaft Christi, abgrenzen will; und an dieser Stelle verwundert sein Begriff. Nachfolge dürfe nicht sakramental sein (126). So sagt er es ausdrücklich; und auch in seinem Artikel aus dem Jahre 1984 vertritt er dies, wie oben gezeigt, noch. Wichtiger, ja richtiger als die Frage nach der Rechtgläubigkeit einer solchen Aussage ist, herauszufinden, was Ellacuría meint. Es ist klar, was er ablehnt: Er will kein »kultisches« (ebd.) Christsein, das sich vor lauter weihräuchernder Beschäftigung um das notwendige Engagement herumdrückt; oder um die Bekehrung des eigenen Herzens, mit der Behauptung, der gottesdienstliche Vollzug stelle das Heil ja schon her. Die Theologie Ellacurias ist nicht aktivistisch; aber sie will aufrütteln und legt den Akzent daher auf die Praxis als das, was jede Jesusjüngerin, jeder Jesusjünger nun zu tun hat.

2. ALFRED DELP: BINDUNG UND LÖSUNG

Ellacuría hat die innergeschichtliche Transzendenz neu ins Spiel gebracht als Aufruf, sich den angeblichen Notwendigkeiten des Weltzustandes nicht zu unterwerfen. Alfred Delp dagegen sieht die Notwendigkeiten als bindend. Er hat seine Geschichtstheologie erstmalig 1941 veröffentlicht. Sein Beitrag »Weltgeschichte und Heilsgeschichte«¹¹ erscheint in den *Stimmen der Zeit*, kurz bevor die Nationalsozialisten die Zeitschrift verbieten. Zwei Jahre später kommt Delps schon im Artikel angekündigtes geschichtsphilosophisches Buch heraus: *Der Mensch und die Geschichte*.¹² Es führt eine Reihe der 1941 nur skizzierten Gedanken aus. Da aber der Aufsatz mehr einschlägig christologische Stichworte – und damit das Einzelgeschichtliche betreffende Gedanken – liefert als das Buch, kommt hier hauptsächlich er zur Sprache.

¹⁰ *Exerzitien*, Nr. 104.

¹¹ Delp, Alfred, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., *Gesammelte Schriften*. Hg. von Roman Bleistein. Bd. II. Frankfurt/M. 1983, 321–347. Seitenzahlen oben im Text beziehen sich auf diesen Artikel.

¹² In: Delp, *Gesammelte Schriften* II 349–429.

Delp schreibt – wie ein Heidegger oder Przywara – expressionistisch. Die Grenze zwischen Objektdiskurs und Poesie will er offenbar nicht knechtisch wahren. Überraschende Wortbildungen und rhetorisch aufwendige Arrangements, gerade Alliterationen, oder mehrdeutige Wortverwendungen scheinen ihm wie selbstverständlich über die Lippen zu kommen. So formuliert er etwa: »da die Absicht des kommenden Christus nicht Schöpfung, sondern das Suchen des Existenten bleibt, verbleibt die Welt und mit ihr die Geschichte in ihrer alten Zuständigkeit« (344). »Zuständigkeit« wird zuerst »Zustand« meinen, dann aber, was auch semantisch näherliegt, »Befugnis«.¹³

Dieser Expressionismus verdient einen Gedanken mehr als nur seine Feststellung. Wenn Alfred Delp nämlich so mit der Sprache spielt, setzt er ein Signal – möglicherweise unterbewusst. Sein Lebensgefühl, wie er es hier als Geschichtstheologie entfaltet, ist dramatisch. Alles Leben ist ein Kampf. Im Kampf liegen das Schicksal und der Held. Delps Grundanliegen ist darin, das unabänderliche Gefüge doch zum Ort der Freiheitstat werden zu lassen; und genau dies führt er auch an der Sprache vor. Die vorgegebenen Bindungen – im Sprachlichen sind es die Regeln der Grammatik und die Lautungen des Deutschen – will er, indem er sich ihnen beugt, doch originell seiner Gestaltung dienstbar machen. Er kann nicht anders, als sich auf das Unabänderliche einzulassen; aber er nimmt es zum Material für seinen neuen Entscheidungsruf. Es scheint, als übe der Autor an der Sprache ein, was der Held mit dem Schicksal tun soll. Er nennt dies »ein gespanntes Zugleich von Bindung und Lösung« (323).¹⁴

Delp liebt grundsätzliche Fragen und beantwortet sie auch mit Grundsätzen. So kann man ihm durchaus, wenn man seine Geschichtstheologie nachvollziehen will, mit der Frage kommen, was denn Geschichte ist. Sie ist die »Daseinsweise des Endlichen« (331). Um die Ordnung des Innerweltlichen ausdrücklich zu machen, entwirft er eine Phänomenologie des Zeitlichen. Das Endliche ist als solches natürlich von seiner Beschränkung bestimmt. Seine Ordnung ist aber nicht nur Grenze – statisch. Die Ordnung ist auch das »Nach-einander« und »Aus-einander« (327). Mit diesen beiden Bestimmungen hält Delp nicht bloß fest, dass die Ereignisse chronologisch getrennt geschehen und die Dinge sich räumlich voneinander trennen. Vielmehr will er bewegte Abhängigkeitsverhältnisse aufzei-

¹³ *Der Mensch in der Geschichte* unterscheidet denn auch tatsächlich sowohl »Zuständlichkeiten« (366) als Bedingungen und »Zuständigkeit« (374) als Verantwortung. Dort auch die eindrucksvolle Bestimmung vom Heil des Menschen als »endgültige Bewahrung und Bewährung seiner Existenz« (380).

¹⁴ »Binden und Lösen« sind biblisch (Mt 18,18) der Gewalt der apostolischen Kirche übergeben; hier aber meint Delp das Sich-binden-Lassen und Nicht-Gebundensein, also treuen Gehorsam und mutigen Entschluss.

gen. Das eine entsteht »aus« dem andern; die Geschehen sind nämlich miteinander verknüpft als Ursache und Wirkung oder als Entfaltung eines erst nur Angelegten. Insofern stehen die einzelnen geschichtlichen Ereignisse zueinander als Geschehen »aus einander«.

»Dieses Unterwegs« (328), das Dynamische des innerweltlichen Verlaufs, unterliegt in der Sicht Delps nun drei formenden Faktoren. Es ist, wie er sagt: »umschrieben« (328); einerseits, weil es Materie ist, physikalisch; andererseits aber, weil es damit auch Materie für Planung, Einsicht und Entscheidung wird, kurz: Es ist umschrieben vom Geist. Hier aber bringt Delp nun eine dritte Umschreibung ein, in der Materie und Geist zusammen wirken: den »endlichen Geist«. Gemeint ist der sich auf die Endlichkeit einlassende Mensch; und wenn Delp sich nun fragt, wie er die Tätigkeitsart des endlichen Geistes bezeichnen könnte, findet er ein überraschendes Wort. Der Mensch handelt im »Dialog« (329). Delp schreibt hier in äußerster Kürze und führt diesen Gedanken auch anderswo nicht aus. Nachzeichnen lässt er sich dennoch.

Alfred Delp sieht menschliches Leben ja als endlichen Geist, also unter dem Doppelcharakter von Größe und Beschränktheit. Wir ahnen das Ganze, aber sind von der Einzelsituation festgelegt. Wie lässt sich die Geistigkeit in das Klein-Klein der Welt einbringen? Das gelingt den Menschen nur, indem sie sich auf ihre Bedingungen einlassen, auf die Bedingungen der Welt und des Menschseins. Diesen Doppelcharakter von Partikularität und Universalität dekliniert Delp nun vierfach durch: Was »bedeutet und besagt« Geist in Endlichkeit? Delp: »als Möglichkeit die Sicht des Ganzen im Teil und vom Teil her, als Ergebnis den Beitrag, als Erkenntnis die Perspektive, als Tätigkeitsart den Dialog, den Austausch und Zusammenstoß der Beiträge und Perspektiven« (328f.).

Was Alfred Delp hier anspricht, sind vier menschliche Grundspannungen zwischen Detail und Panorama. (1) Jeder Mensch hat mit Einzelfällen zu tun; die aber fordern ihn in diesem Augenblick, an dieser vielleicht gar nicht entscheidend scheinenden Entscheidung heraus, etwas unendlich Großes zu tun, die Gottesentscheidung zu treffen – nicht aus eigenem Entschluss, »sondern im Gehorsam gegen Gottes freie Setzung« (340); von Gott hat die Geschichte »die Sendung, der Ort der Entscheidung zu werden« (346). Was Delp wiederholt mit solchen Worten andeutet, verweist auf das Vokabular seiner Ordensspiritualität. Menschen können hier und jetzt einstimmen in die Wahl Gottes. Ein Mensch trifft dann wahrhaft seine *electio*, wenn er anerkennt, wie Gott *ihn* erwählt.¹⁵ In allen Dingen kann man

¹⁵ *Exerzitien*, Nr. 98.

Gott finden,¹⁶ und der wahrhaft geistliche Mensch kann das wahrhaft Göttliche als im Kleinsten enthalten erkennen;¹⁷ »als Möglichkeit die Sicht des Ganzen im Teil und vom Teil her«. (2) Menschen können nicht den Verlauf der Geschichte hervorbringen; aber sie können mitgestalten; »als Ergebnis den Beitrag«. (3) Menschen haben nicht das Wissen um alles, aber sie haben einen Gesichtspunkt auf die Wirklichkeit. Der ist selbst Teil der Wirklichkeit, und von ihm aus ist Wirklichkeit erkennbar; »als Erkenntnis die Perspektive«. Zuletzt aber sagt Delp, (4) »Geist in Endlichkeit«, das bedeute »als Tätigkeitsart den Dialog, den Austausch und Zusammenstoß der Beiträge und Perspektiven«. Warum spricht er vom Dialog? Delp hat soeben Beispiele angeführt, wie die einzelnen Menschen teilnehmen und Teile sind am Gesamtgeschehen. An der Geschichte hat jeder Mensch Anteil durch seine Wirklichkeitsgestaltung (»Beitrag«) und Wirklichkeitserkenntnis (»Perspektive«). Wie werden diese Einzelteile nun zum Gesamtgeschehen? Delps großes Plädoyer ist ja die angenommene Endlichkeit. Wer behauptet, allein den Verlauf programmieren zu können, überhebt sich; und wer behauptet, allein die Wahrheit zu sehen, ebenso. Die verschiedenen Handlungen und Erkenntnisse der Menschen können einander ergänzen, sie können einander aber auch bestreiten. Delp hat einen Blick für die Vielstimmigkeit, aus der sich der Geschichtsverlauf ergibt; und er hat einen Begriff für diese Interaktion. Nicht »Dialektik« will er sagen, er reproduziert nicht einfach Hegel. Er führt ein ganz ähnliches Wort ein, das nun ebenfalls zugleich »Debatte, Wortgeschehen« benennen soll, aber auch den konfliktreichen Geschichtsverlauf: »Dialog«. Das Wort bezieht er von einem österreichischen Denker, mit dem er sich wenige Jahre zuvor auseinandergesetzt hatte. Das dialogische Denken erschließt sich Delp durch Ferdinand Ebner. Ihn hatte er 1937 in den *Stimmen der Zeit* vorgestellt.¹⁸ Delp würdigt den Dialogphilosophen, hat aber auch Bedenken anzumelden: Vor lauter Du und Ich gerate Ebner das Sachliche aus dem Blick – und das Übernatürliche;¹⁹ es fehle also der zweiten und ersten Person die dritte. Jedoch

¹⁶ »Dass Gott in allen Dingen zu finden sei – *Deum esse in omnibus rebus invenendum*«, als häufiges Ignatiuswort zitiert von Pater Nadal in einer ordensinternen Erläuterung von 1553: *Epistolae P. Hieronymi Nadal*. Bd. 4 (Monumenta Historica Societatis Iesu 27). Madrid 1905, 651.

¹⁷ »Nicht eingegrenzt sein vom Größten, und dennoch einbeschlossen im Kleinsten, das ist göttlich – *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*«, als Grabinschrift (*Elogium sepulchrale*) für Ignatius von Loyola imaginiert in: Flämische Jesuitenprovinz, *Imago primi saeculis Societatis Iesu*. Antwerpen 1640, 280.

¹⁸ DELP, Alfred, Ferdinand Ebner, ein Denker christlichen Lebens? In: DERS., *Gesammelte Schriften II* 157–181, hier 171 und 173.

¹⁹ DELP, Ebner 171 und 173.

hatte Delp bei Ebner sein Programmwort gefunden: »Das Ich existiert im Dialog.«²⁰

Dass und wie Alfred Delp den Dialogbegriff in die Geschichtstheologie eingeführt hat, ist hochbedeutsam, übrigens auch für die Auseinandersetzung mit Dialogskepsis im 21. Jahrhundert. »Dialog« ist damit nämlich bereits zwei Jahrzehnte vor Paul VI. und dem Zweiten Vatikanum in der katholischen Theologie angekommen. Dialog ist keine Kompromissparole der 60er Jahre. Delp schreibt 1941; und Dialog ist hier keineswegs etwas Wortlastiges. Dialog ist für Delp ja die menschliche »Tätigkeitsart« (328). Schließlich ist Dialog kein Verfall in Relativismus oder Subjektivismus – Delp setzt sich von Ebner gerade ab im Namen des Sachlichen. Dialog ist Weg zur Wahrheits-erkenntnis.

Man kann Alfred Delps Entwurf als eine Theologie der geschichtlichen Notwendigkeit lesen. Denn vieles muss man einfach hinnehmen – der Mensch ist »der Hinnehmende« (345); aber die Geschichte ruft Delp zufolge doch auch zur großen Tat, sie fragt die Menschen, »ob sie ihrem Heil gewachsen, ob sie den übergeschichtlichen Sinn der Geschichte und die innergeschichtliche Leistung des Heils begriffen haben, ob sie groß genug sind für das Ganze« (347). Herausforderung zur Entscheidung, ja; aber diese erhält ständig einen Wirklichkeits-Check. Ihn benennt Delp wiederholt als Gebundenheit.

Wer Delps Biographie kennt, muss hier stocken. Bald wird der Jesuit nur noch mit gefesselten Händen schreiben können. So erfahren wir es durch die Kassiber, die Helfer ihm aus der Todeszelle schmuggeln konnten.²¹ Wer geschichtlich handelt, muss Bindung anerkennen. Delp hat 1941 wohl noch nicht an Handschellen gedacht; aber Bindung ist die Treue zum geleisteten Versprechen und zum Geschichtsprozess (334). Der verläuft für ihn in zwei »Grundkategorien«. Es sind der Gegensatz und die Fortsetzung, die Dialektik und die Kontinuität, der Widerspruch und das Weiterwirken, oder, in Delps eigenen Worten: Es sind »Dialog und Tradition« (326). Alfred Delp spricht nicht bloß Angelesenes nach. Hier reflektiert er vielmehr seine eigene Lebensbahn. Er hat genau in dieser Spannung gelebt. Delp war Querdenker, Neuerer. Vom Kolleg Sankt Blasien aus ließ er als junger Erzieher seine Schüler den Schwarzwald erkunden und versammelte sie ums Lagerfeuer.²² Die Nähe der Wandervögel gehörte damals noch nicht zur etablierten

²⁰ EBNER, Ferdinand, Zum Problem von Sprache und Wort. In: Der Brenner. Halbmonatsschrift für Kunst und Kultur 1928, 6, zitiert von DELP, Ebner 162.

²¹ Vgl. DELP, Alfred, Gesammelte Schriften. Hg. von Roman Bleistein. Bd. IV. Aus dem Gefängnis. Frankfurt/M. 1984.

²² BLEISTEIN, Roman, Alfred Delp: Geschichte eines Zeugen. Frankfurt/M. 1989, 77.

katholischen Internatspädagogik; und bald wird Delp der erste Katholik sein, der über Martin Heidegger forscht. Das ist die eine Seite seiner Lebensspannung. Zugleich war Delp aber treues Mitglied eines Ordens, der in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhundert noch restaurativ-reaktionäre Züge hatte. Delp war ein römisch-katholischer Priester, der die christlichen Grunderfahrungen vorlebte, auslegte und verteidigte. In Predigten macht er das klassisch kirchliche Leben nachvollziehbar.²³ In Briefen bekundet er seine Nähe zur Volksfrömmigkeit.²⁴ In Debatten bringt er profiliert katholische Sichtweisen ein.²⁵ Delp lebte die Spannung zwischen Innovation und Insistenz selbst, eben das Zugleich von »Dialog und Tradition«.

In seiner Geschichtstheologie verrennt sich Alfred Delp nun aber nicht in die Mechanik von Spannungspaaren. Statt immer neue Antithesen aufzustellen, lässt er in seinen Entwurf eine alles ändernde Dynamik einbrechen. Wir werden ihr gleich begegnen. Sie hatte sich in Delps Geschichtsdenken aber längst angebahnt, ja bereits in Delps Schöpfungstheologie. Delp entwickelt sie als »Bildlichkeit« (333). Offenbar spielt er damit auf die Notwendigkeit an, das Vorgegebene zu gestalten – Bildlichkeit als Bildbarkeit: »Von Gott her hat die Geschichte den Auftrag, seine Schöpfung zu vollenden« (346). Zuerst jedoch ist Delps Bildlichkeit seine Absage an die Selbstbezüglichkeit. Wenn wir, statt Selbstdarstellung zu bieten, Gottes Bild sein sollen, dreht sich nicht mehr alles um uns; und weiter: Gott ist nicht im Idol festlegbar. Bild Gottes kann nichts Punktuelleres sein. Seine Darstellung muss zeitlich entgrenzt sein, als »Darstellungsgang« (332); und sie muss über das Einzelgängertum hinausgehoben sein: »übereinzelnere Verpflichtung« (333).

So lehnt Delps Theologie der geschichtlichen Notwendigkeit trotz ihres Entschlossenheitspathos das Heroische ab. Wir können das Heil nicht herstellen und wissen um unseren Tod. Das Irdische gestalten und erleben wir daher in »Distanznähe«. Delps Formel ist treffend. Denn sie spricht mehr an als bloß eine Gleichzeitigkeit von Abstand und Mitgefühl, Distanz und Nähe. »Distanznähe« lässt sich vielmehr als Kurzformel christlich-eschatologischer Existenz überhaupt verstehen. Das Bewusstsein, dass wir bald Abstand nehmen werden, sterben müssen, – die zeitliche Nähe der kommenden Distanz – bewirkt eine Gelassenheit. Ohne Selbstbesessenheit, ohne Habgier kann der

²³ »So wollen wir in diesen Predigten [...] die Welt rufen und ihre Weisen, ihre Propheten und Seher rufen und vernehmen und dann in diesen Raum unsere Botschaft stellen«, DELP, Alfred, *Gesammelte Schriften*. Hg. von Roman Bleistein. Bd. III. Predigten und Ansprachen. Frankfurt/M. 1983, 302.

²⁴ »Und ein bisschen Mitbeten und Mithoffen«, DELP, *Gesammelte Schriften* IV 28.

²⁵ Vgl. oben, Anm. 18.

dies bewusst lebende Mensch sich seinen Mitmenschen widmen: Distanznähe.

Wenn man die Grenze zwischen Philosophie und christlicher Theologie so zu ziehen versucht, dass man philosophischerseits allgemeine Dynamiken bedenkt, theologisch aber auch die allgemeine Bedeutung von geschichtlich Einmaligem betrachtet, kann man sagen: Bis hierher war Delp's Entwurf zur Geschichtlichkeit noch Geschichtsphilosophie. In den beiden Schlussabschnitten seines Artikels aber betreibt Delp nun – gut vorbereitet, aber doch überraschend – ausdrücklich christliche Geschichtstheologie. Er will den geschichtlichen Einbruch Gottes nicht ausblenden. Seine Dynamik hebt er schon dadurch heraus, dass er sie in ihrer lateinischen Form einführt: *Incarnatio* (342). So urtümlich in den Text gesetzt, ist das Wort mehr denn ein theologisches Fachwort. Als *Incarnatio* kann die Christusbewegung vielmehr grundsätzlich neu zur Geltung gebracht werden; sie ist zugleich Christusereignis und Muster christlicher Einfügung in die Welt (vgl. 344).

Doch möchte Delp an der Stelle der Menschwerdung, wenn er von Christus zu reden beginnt, seine Philosophie nicht einfach abbrechen lassen. Seine bisherigen Begriffsentwicklungen lässt er vielmehr auf das nun neu Hinzukommende zulaufen. Er hat die Anerkennung der *Incarnatio*, wie sich im Rückblick herausstellt, auf drei Wegen philosophisch vorbereitet. Einmal, indem er seine Philosophie eben als Geschichtsphilosophie angelegt hat; in einer solchen kann es ja nicht nur um grundsätzliche Betrachtungen zur Ereignishaftigkeit des Menschenlebens gehen; wer Geschichte in den Blick nimmt, muss vielmehr sehen, was im Einzelnen geschieht. Geschichtsphilosophie ohne Interesse für Einzelereignisse wäre nur Zeitlichkeits-Reflexion. Anschluss an seinen eigenen philosophischen Gedankengang findet die *Incarnatio* zweitens in der bereits erläuterten Rede von der Bildlichkeit: Die Welt ist nichts in sich Geschlossenes, sie verweist über sich hinaus und wartet dem Kommenden entgegen. Vorbereitet hat Delp seine Inkarnationstheologie geschichtsphilosophisch schließlich auch über den Begriff der Bindung. Menschsein erfordert ja die Anerkennung von Festgelegtheit. So kann Delp nun bekennen, dass der Geschichtsverlauf erst dann vollständig im Blick ist, dass man also auch erst dann wirklich Geschichtsphilosophie treibt, wenn man Jesus von Nazareth mitsieht: »Bindung an die Tatsache Christus, an die Tatsachen seines Kreuzes, seiner damals gesprochenen Botschaft, seiner zur Heilsvermittlung und Ausbreitung gestifteten Satzungen (Kirche, Sakramente, Ämter usw.) erweist die neue Heilsgeschichte als echte Geschichte« (342).

Mit dieser Konkretheit hat die Geschichte nun einen dritten Sinn. Längst zuvor hatte Delp ja schon sagen können, dass die geschichtli-

che Herausforderung im Darstellen besteht: Gottes Bild zu sein – das ist der erste Sinn. Zweitens besteht der Sinn der Geschichtlichkeit für Delp darin, dass die Konstellationen der Ereignisse immer andere Herausforderungen hervorbringen, denen man sich in wacher, kreativer Verantwortlichkeit zu stellen hat. Jede solche Herausforderung ist in Delps Sprache eine »Situation«. Ihr Sinn ist, »den Menschen vor die Bewährungsmöglichkeit zu stellen« (342). Nun aber ist durch die Jesusgeschichte der dritte Geschichtssinn eröffnet: Geschichte ist »der Raum der Gottesbegegnung durch den Anschluss an die Zusammenhangsordnung, die Christus innerhalb der Geschichte gestiftet hat« (342).

Es ist nicht verwunderlich, dass ein Mensch, der durch die *Geistlichen Übungen* des Ignatius von Loyola geprägt ist, die Partikularität Jesu als derart zentral hervorhebt. Verwandtes hatten wir schon bei Ignacio Ellacuría sehen können. Was aber meint Delp mit der »Zusammenhangsordnung«, die Christus gestiftet hat und an die man sich anschließen soll? Jesus ist bei Ignatius von Loyola der Anführer, der seine Freunde zum Feldzug der Befreiung durch Demut aufruft und auswählt.²⁶ Die Lehren, Riten und Strukturen der Kirche werden erkennbar als Elemente dieses Befreiungsprojektes; und die Grundlage für Delps Rede vom »Anschluss« an Christus findet sich bereits im Neuen Testament. Es eröffnet den Menschen die Möglichkeit, in »Gemeinschaft« mit Christus zu leben, an ihm »teilzuhaben«, ihm »nachzufolgen«, sich zu ihm zu »bekennen« und »mit ihm zu sein«.²⁷ Entsprechend kann der Christus der ignatianischen Exerzitien sagen: »Wer mit mir ziehen will, muss sich mit mir abmühen; denn wer mir im Leiden folgt, soll mir auch in die Herrlichkeit folgen.«²⁸ Das ist der Anschluss an die von Jesus gestiftete Zusammenhangsordnung.

An einer Stelle aber überrascht Delps christusbezogene Geschichtstheologie. Eben noch war durch die Incarnatio das Neue in die Geschichte gekommen; jetzt aber sagt Delp, dass die Kirche keine »neuen innergeschichtlichen Situationen« schaffen soll (344). Wieso denn nicht? Delp spricht nicht gegen das Neue; er wendet sich gegen kirchliche Eigenwelten. Die Kirche, die der Bewegung der Incarnatio treu ist, ist suchend und nachvollziehend (345). Das ist die verständnisvolle Sprache der Barmherzigkeit, wie Delp sie aus dem Mund des lukanischen Jesus kennen konnte: »der Menschensohn ist gekommen, um zu suchen und zu retten, was verloren ist«; und der Hirt lässt seine neunundneunzig Schafe in der Steppe zurück, denn er »geht

²⁶ *Geistliche Übungen*, Nr. 145.

²⁷ 1 Kor 1,9. 10,16; Mk 2,14; Lk 12,8; Mk 3,14.

²⁸ *Geistliche Übungen*, Nr. 95.

dem verlorenen nach, bis er es findet.«²⁹ Delp warnt vor dem »Rückzug in Ghetto und Isolierung« (345). Die Schaffung einer integralistischen Eigenwelt widerspräche seiner grundsätzlichen philosophischen Aufgeschlossenheit und, wie er jetzt sehen kann, auch dem Christusgeschehen. Insofern soll Incarnatio gerade keine neue Situationen schaffen, keine Parallelgesellschaft.

Alfred Delp hat seine Geschichtstheologie in diesen christologischen Aspekten später nicht mehr ausgeführt. In sein Buch sind sie nicht gelangt. Warum nicht? War ihm das 1943 zu gefährlich oder zu unverständlich? Möglicherweise hat er selber gespürt, wie er sich in einen Widerspruch verwickelt, der ihm immer deutlicher werden musste, je genauer er seine Intuitionen versprachlichte. Dels Aufruf zu einer inkarnatorischen Denk- und Lebensweise überzeugt. Jedoch muss er die Menschwerdung Christi als einen Aufprall von oben darstellen. Denn die Theologie, die er von seiner scholastischen Ausbildung mitbringt, arbeitet auf zwei Ebenen: hier Natur, dort Übernatur. Zwar will er diese beiden Bereiche so nah wie möglich aneinander heranzuführen, ja einander durchdringen lassen. Es sind für ihn aber doch zwei erst einmal getrennt vorliegende Stockwerke. Seine Heideggerstudien hätten Delp schon darauf vorbereiten können, sich keine zwei Wirklichkeits-Etagen vorzustellen, sondern zeitlich zu denken.³⁰ Dann ist Heil das Ganze, zu dem sich am Ende der Geschichte alles Geschehen durch Gottes Wirken zusammengefügt haben wird – in der christlichen Hoffnung als gutes Ende vor Augen; und dann ist Christi Auferstehung die vollste Vorwegereignung dieses Heils innerhalb der Geschichte. Dels Geschichtsdenken verlässt die quasi räumliche Vorstellung noch nicht – etwa auf dem soeben angedeuteten Weg. Daher enthält seine Theologie die Brüche »des übergeschichtlichen Sinnes der Geschichte und des außergeschichtlichen Heiles des Menschen« (339), derentwegen er wohl seine volle christologische Geschichtstheologie nie ausführen konnte. Denn so, wie er sie nur vorstellen konnte, als Natur und Übernatur, läuft sie seiner Grundintuition zuwider, dass der Kirchenraum sich nicht vom Raum der Welt trennen darf. Dann hätte man nämlich, wie er selbst weiß, das Evangelium verraten, hätte damit auch das ignatianisch-extrovertierte Sendungsbewusstsein verkümmern lassen, hätte nämlich verzichtet »auf den großen Missionswillen an alle Welt, denn Welt ist Geschichte« (345).

²⁹ Lk 19,10; 15,4.

³⁰ Durchgeführt von PANNENBERG, Wolfhart, *Metaphysik und Gottesgedanke*. Göttingen 1983, 52–65.

3. PARRA: TUN ALS DENKEN

Wir haben die Geschichtstheologien von zwei Jesuitenmärtyrern untersucht. Es sind keine Aktivismen. Delps Denken der Notwendigkeit weiß um Bindungen; zur bindenden Notwendigkeit gehört für ihn aber auch die drängende Frage, ob der Mensch zur Not handlungsbereit ist. Ellacuría weiß um den langen Weg des Kreuzes; aber seine Theologie ist ein Aufruf, dem nun ein neues Tun folgen soll. An dieser Stelle will sich ein lateinamerikanischer Mitbruder Delps und Ellacurias einschalten: der Kolumbianer Alberto Parra, geboren 1935, also fünf Jahre nach Ellacuría. Parra lehrt bis heute an der Jesuitenuniversität Javeriana in Bogotá. Er denkt die praktische Theologie, wie sie auch die Befreiungstheologie gekennzeichnet hatte, weiter; er sieht sich »Unterwegs zu einer Theologie der Aktion«.³¹ Dabei versteht er sich selbst als Befreiungstheologe. Nur möchte er die Befreiungstheologie neu befruchten, indem er sie ins Gespräch bringt mit kontinental-philosophischen Traditionen. Deshalb bringt Parra Habermas' wissenssoziologischen Befreiungsbegriff ins Spiel. Wissenschaft habe immer ein emanzipatorisches Erkenntnisinteresse.³² Die Naturwissenschaften wollten den Planeten befreien, die Geisteswissenschaften den vereinzelt Menschen, die Gesellschaftswissenschaften das Sozialwesen (153).

Eine so instrumentierte Fundamentalreflexion erlaubt Parra eine Neufassung der Befreiungstheologie. Sein Grundgedanke richtet sich gegen das, was man den applikatorischen Fehlschluss nennen könnte. Wo es um menschliches Tun geht, ist Theologie nämlich nicht nur die Voraussetzung dafür. Menschen haben nicht erst die theologische Einsicht, die sie dann nur noch durchführen. Christliches Handeln ist mehr als angewandtes Dogma. Der christliche Lehrgehalt hat die heutige Lebenswirklichkeit zu deuten.

Dass die Praxis von der Theologie anders zur Kenntnis genommen werden muss, habe Gustavo Gutiérrez besonders klar gesehen, und Parra stimmt ihm zu, geht dann aber über ihn hinaus: Das menschliche Handeln ist kein vorgeordnetes Tun, dem dann ein Denken folgt; das wäre Theologie der Praxis als Theologie aufgrund von Praxis. Parra plädiert vielmehr dafür, im Tun der Menschen, das ja immer in gewissem Maße bewusst, denkend, glaubend ist, das göttliche Offenbarungshandeln aufzuspüren (162).

³¹ PARRA MORA, Alberto, De camino a la teología de la acción. In: *Theologica Xaveriana* 63/n° 174 (2013) 143–171. Online verfügbar unter: <http://theologica.xaveriana.javeriana.edu.co/edicion.php?Ed=80&Cn=5>. Seitenzahlen oben im Text beziehen sich jetzt auf diesen Artikel.

³² HABERMAS, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M. 1968, 244.

Alberto Parras befreiungstheologischer Neuansatz gründet in einer fundamentalontologischen Umwertung. Man könnte etwas simpel sagen, dass für Ellacuría dem Denken ein Tun folgen muss und dass für Gutiérrez das Denken vom Tun herkommen muss. Parra aber ändert die Perspektive nochmals und sagt, dass Denken und Tun nicht zweierlei sind. Er erinnert an den hebräischen *dābār*, der beides ist: Wort und Tat. Dass jedes Sprechen ein Tun ist, kann man seit 1955 einen Allgemeinplatz nennen.³³ Parra aber will auch umgekehrt betonen, dass alles Tun ein Sprechen ist: ein Sinnsagen.

Mit seinem Ansatz führt Parra seiner eigenen Darstellung nach das Grundthema des Zweiten Vatikanums durch. Johannes XXIII. hatte ja kein Doktrinal-Konzil gewollt, sondern ein Pastoralkonzil. Zwar hat die Kirchenversammlung auch Lehrrelevantes verkündet.³⁴ Konziliarer Fluchtpunkt aber, auf den alles zuläuft, ist doch der Grundgedanke von *Gaudium et spes*: Die Pastoralkonstitution spricht den Menschen selbst und ihrer Lebenswelt Wahrheit und Sinn zu. Wenn sich Parra also auf den Weg zu einer Theologie der Aktion gemacht hat, dann im erneuten Ausgang von dieser Konzilserkenntnis, vom selbständigen und heilsgeschichtlichen Sinn des menschlichen Handelns (147).

Parra schließt sich den Beobachtungen eines spanischen Philosophen und Theologen an: Antonio González Fernando (geb. 1961). Dieser kommt selbst von Zubiri und Ellacuría her. González nennt sein Vorgehen *praxeología*: eine phänomenologisch geprägte Philosophie menschlichen Handelns, in der Denken und Tun einander nicht gegenüberstehen. Diese Sicht findet er in der griechisch-philosophischen Tradition, und zwar in ihrer Zuordnung von *πρᾶξις* und *θεωρία*. Während die *ποίησις* nur das technische Herstellen ist, schließt *πρᾶξις* das Denken ein: Laut González, und im Unterschied zu Martin Heideggers Darstellung der platonischen und aristotelischen Haltung, gehört für die klassischen Griechen zur wahren *πρᾶξις* die *θεωρία* (150).

In diesem Sinn will Parra nun eine Theologie der Aktion entwickeln, in der Denken und Handeln nicht auseinanderfallen. Dabei muss er bei fast allen Denkern, die er durchgeht, ein solches Auseinanderfallen diagnostizieren. In der marxistischen Philosophie etwa steht die gesellschaftswandelnde Aktion der Theorie diametral entgegen. Auch für Maurice Blondel, auf den Parras Neuansatz doch

³³ AUSTIN, John L., How to do things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Oxford 1962.

³⁴ Vor allem die Neuordnung von Liturgie und Ekklesiologie in *Sacrosanctum Concilium*, die Offenbarung als göttliche Selbstmitteilung in *Dei Verbum* und die Kirche als Gottesvolk in *Lumen gentium*.

eigentlich mit der Titelformulierung »Aktion« anspielt, ist Denken gerade kein Handeln. Wie steht es bei Karl Rahner? In der ersten Auflage des *Handbuchs der Pastoraltheologie* hatte er von der Selbstverwirklichung der Kirche gesprochen und dafür bei seinen Rezensenten Kritik geerntet. Das sei geradezu klerikal in seiner Ekklesiozentrik. Rahner ging darauf ein, indem er klarstellte, die Selbstverwirklichung der Kirche sei natürlich die ihrer Dienstwirklichkeit: Die Kirche sei nur dann wirklich Kirche, wenn sie Gott dient, dem Menschen, dem Heil der Welt. Eine solche Dienstexistenz hat aber den Graben von Denken und Handeln noch nicht überwunden; denn eine Selbstverwirklichung der Kirche – auch eine radikal dienende – geschieht noch als Dynamik von der Erkenntnis zur Anwendung, also vom Denken zum Tun, während Parra die Kirche ja faktisch auffordert, nach außen zu schauen: Offenbarung soll sie dort finden, wo Menschen leben, handeln, wirken. Menschliche Aktion will Parra eben als Quelle theologischer Erkenntnis anerkennen, als *locus theologicus*.

Zum Manifest wird Parra der sogenannte *Humanismusbrief* Martin Heideggers, wo es heißt: »Das Denken handelt, indem es denkt.«³⁵ Was ist gemeint? Heidegger unterscheidet zwei Arten von Tätigkeit: bewirken und vollbringen. Bewirken geht von Nutzenkalkulationen aus. Vollbringen ist etwas viel Ehrfürchtigeres: »hervorbegleiten«, wie Heidegger *producere* wiedergibt. Es ist schon etwas da, das nun nur noch zur Sprache gebracht werden muss. Was Heidegger hier sagt, mag als philosophischer Selbstruhm klingen und wie eine verschleierte Flucht vor Stellungnahme und Anteilnahme. Aber Parra hört mehr heraus. Er scheint Heideggers Ineinssetzung von Denk- und Handlungstätigkeit als Berechtigung – oder zumindest Anregung – zu nehmen, nun über »Das Denken handelt, indem es denkt« hinaus so etwas zu sagen wie: Das Handeln denkt, indem es handelt. Alberto Parra selbst formuliert es so: »Das menschliche – persönliche oder kollektive – Welthandeln ist *sacramentum* – Zeichen und Werkzeug – des Reiches und der Herrschaft Gottes in der Weltobjektivität und in der Geschichtssubjektivität« (159). Damit hat Alberto Parra auch den Sakramentenbegriff rehabilitiert. Allerdings steht er jetzt, ohne historische Beziehung zu Christus, in einem kühnen Zusammenhang. Man muss daher skeptisch fragen: Ist wirklich jedes menschliche Welthandeln *sacramentum*? Auch das unmenschlichste menschliche Handeln? Wer wirklich heilsgeschichtlich auf die Geschichte schaut, hat den Hoffnungsblick, dass auch das Schlimmste am Ende eine gute Rolle gespielt haben wird. So ließe sich Parras universalistische Sakramententheologie verstehen; aber nicht alle – auch nicht alle christlichen Theologen – werden hier mitgehen.

³⁵ HEIDEGGER, Martin, Brief über den Humanismus. Frankfurt/M. 1947, 5.

Worauf Parra jedoch insgesamt hinauswill, ist eine neue Theologie der Praxis. Die Theologie muss nicht nur, wie in der klassischen Befreiungstheologie, zu einem neuen Handeln führen; sie muss auch zu den Menschen führen. Sie muss aufdecken und aufnehmen, was die Menschen in ihren Lebenswegen, -entscheidungen, -leistungen und -ordnungen an Sinnentwürfen, an implizierter Theologie, an Offenbarung mitteilen.

Alberto Parra fordert also einen Paradigmenwechsel. Seine Diagnose ist treffend. Theorie und Praxis fallen fatal auseinander; der so entstehende applikatorische Fehlschluss ist tatsächlich künstlich. Drei Bedenken aber seien vorgetragen.

Ellacuría hat seine Formel von einer »folgenden Theologie« zwar nicht genau erklärt, aber doch oft genug wiederholt, um uns zu zeigen, dass sie ihm nicht versehentlich unterlaufen ist. Er schien damit zu sagen, dass sich ein Nachfolgeleben und damit christliche Lebenspraxis nicht mittels einer Deduktion ergibt. Ellacuría begeht also nicht grundsätzlich einen applikatorischen Fehlschluss. Aus der Christusgemeinschaft ergeben sich Handlungsweisen auch ohne den Umweg des Denkens. Auseinandergefallen sind also in Ellacúrias Deutung des ignatianischen Weges Theorie und Praxis nicht.

Gottes Offenbarung in der menschlichen Intentionalität zu erforschen, das ist Parras Interesse. Parra befreit die Befreiungstheologie von einer Rhetorik des »Wir sollten endlich [...]«, weil er auf das Gute schaut, das Menschen bereits tun, und zwar gerade was Nicht-Theologen tun und damit sagen. Allerdings ist Gottes Offenbarung ja nie nur Bestätigung dessen, was geschieht. Sie ist immer auch Kritik. Zu Recht durchzieht etwa Ellacúrias Denken die Spannung von *anuncio* und *denuncia*. Wenn man den Offenbarungscharakter menschlichen Tuns untersucht, wird man dann bestimmte menschliche Handlungen, etwa Kriege, als kritische Offenbarung, etwa als göttliches Gericht verstehen müssen?

Parra hat einen Programmartikel geschrieben. Nun haben Methodenvorschläge meistens den Mangel, dass die Leserinnen und Leser noch nicht absehen, was das allgemein Entworfenen in der wissenschaftlichen Praxis wirklich bedeuten soll. Insofern fallen Denken und Tun hier zwangsläufig noch einmal auseinander. Parra hat ja weder ausgeführt noch auch nur angedeutet, wie er Offenbarungsgelalte aus menschlichem Handeln erheben will und was da als mögliche Botschaft vernommen werden kann. Hier kann ein anderer Denker weiterhelfen, der in seiner Geschichtstheologie wie Delp

sowohl gegen bindungslose Weltverbesserungsversuche als auch gegen eine religiöse Sonderwelt anschreibt: Pannenberg.³⁶

4. PANNENBERG: GEIST IN DER GESCHICHTE

Für Wolfhart Pannenberg († 2014) ist die Heilsgeschichte nun ausdrücklich keine andere Wirklichkeit als die Weltgeschichte.³⁷ Daraus folgt für ihn nun aber gerade nicht, dass ohne menschliches Tun schon alles zum Heil kommt. Nur sind Mensch und Gott keine konkurrierenden Handlungssubjekte. Pannenberg denkt nicht unpolitisch. Er zeigt, wie das Reich Gottes sehr wohl etwas Gesellschaftliches, ja Politisches ist.³⁸ Nur ist er zurückhaltend bei revolutionären Hoffnungen.³⁹ Denn kein menschlicher Herrschaftswechsel bringt die ganz und gar Guten an die Macht: Jede Weltgestaltung durch Menschen bleibt unvollkommen. Was aber ist politisches Handeln? Und was ist richtiges politisches Handeln? Ja, was ist überhaupt menschliches Handeln? Pannenberg will es grundsätzlich nicht so fassen, als käme ein Ich daher, das Hand anlegt an die Welt. Denn es besteht kein solches unabhängiges Ich – einer unabhängigen Welt gegenüber.

Deshalb bezieht Pannenburgs Anthropologie⁴⁰ Stellung gegen die einschlägige Auffassung Heideggers in *Sein und Zeit*, die sich ähnlich bereits beim frühen Dilthey fand (475). Beide waren zuerst davon ausgegangen, dass es die Geschichtlichkeit des Menschen sei, die Geschichte ermögliche. Zur Weltgestaltung befähige also eine anthropologisch-psychologische Konstante, ein »Existenzial«. Sowohl Dilthey als auch Heidegger waren später von ihrer Fokussierung auf das Handlungssubjekt Mensch abgerückt. Dilthey fragte später nach der alles bewegenden »Hermeneutik«; und Heidegger wollte »Seinsgeschichte« schreiben.

³⁶ In seiner geschichtstheologischen Bibliographie, am Ende des großen einschlägigen Lexikonartikels erwähnt Pannenberg Delps oben zitierten Beitrag aus den *Stimmen der Zeit*: PANNENBERG, Wolfhart, Art. Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie. VIII: Systematisch-theologisch. In: TRE 12 (1984) 658–674, 673. Alfred Delp's Vorname wird dort versehentlich als »Alois« angegeben, wohl in Verwechslung mit einem anderen katholischen Widerstandstheologen der NS-Zeit, Alois Dempf.

³⁷ So erstmals in seinem Aufsatz in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1959: PANNENBERG, Wolfhart, Heilsgeschehen und Geschichte. In: DERS., Grundfragen systematischer Theologie [Bd. 1]. Göttingen 1967, 22–78, 36.

³⁸ PANNENBERG, Wolfhart, Die Bestimmung des Menschen. Göttingen 1978, 23.

³⁹ PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie. Bd. 3. Göttingen 2015, 69.

⁴⁰ PANNENBERG, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive. Göttingen 1983. Seitenzahlen oben im Text beziehen sich jetzt auf dieses Werk.

Pannenberg möchte weder einen handelnden Helden noch ein unpersönliches Sich-Ereignen zum Geschichtsmotor erklären. Er verwendet vielmehr die Formel: Geschichte wandelt den Menschen; der aber kann sich darauf einstellen. Wie kann er das? Von Helmuth Plessner kennt Pannenberg eine treffende Beschreibung hierfür: Plessner hatte die menschliche Fähigkeit zur Selbstüberschreitung und Sachbezogenheit »Exzentrizität« genannt. Damit kann Pannenberg nun sagen: Wegen seiner Exzentrizität vermag der Mensch sich darauf jeweils neu einzustellen, dass die Geschichte ihn wandelt (476). Aber ist Geschichte dann nur ein Räderwerk, in dem der Mensch sich mitdreht und an dem er mitdreht?

Hier kann Pannenberg in einem für sein Denken typischen Schritt das biblische Zeugnis zur Geltung bringen. Der Grundgestus von Pannengers Anthropologie ließe sich auf den Doppelbegriff von »Implikation und Revision« bringen. Revision (506) ist die Aufnahme bekannter Formulierungen, auch des biblischen Zeugnisses, als in neuer Perspektive ernstzunehmende Beiträge zu philosophischen Gegenwartsfragen. Unter der Rücksicht der Implikation aber fragt er, welcher theologische Gehalt als in geschichtlichen Entwicklungen, kulturellen Leistungen, sozialen Institutionen wirksam freizulegen ist. Diese – Voegelin'sche (464) – Fragerichtung expliziert nicht nur, was etwa in Großreichen an stabilitätsgewährenden Ideologien am Werk ist; sie expliziert uns auch, was Alberto Parra mit seiner Umkehr einer praktischen Theologie konkret gefordert haben wird: das Tun als Denken aufzunehmen. Denn diese Formel ist ja genau Aufforderung dazu, theologisch relevante Implikationen im Handeln der Menschen aufzuspüren.

Wie nun hilft eine solche kulturgeschichtliche Frage zur Klärung des Geschichtsbegriffs? Bei den Nachbarn des alttestamentlichen Israel etwa ist Garant von Ordnung und daher Rückgrat der Geschichte die Dynastie (480). Sie ist das »Referenzsubjekt« (493) des Geschehensablaufs. Im griechischen Geschichtsdenken findet sich statt einer solchen zentralistischen Perspektive dagegen eine »ökumenische« (472). Ihr zufolge kann jeder Erdenbewohner geschichtsgestaltender Handlungsträger sein. Was aber ist in Israels Geschichtsdenken das Referenzsubjekt? Nur eine zweiseitige Antwort kann hier genügen: Es ist das Volk, an dem Gottes Geschichte geschieht (480). Für die Bibel sind die »Taten Gottes« die Geschichte; aber Gott erfüllt seinen Zweck durch Menschenhandeln, übrigens auch durch die menschlichen Fehlleistungen hindurch.

In Pannengers Geschichtsdenken geht es jedoch nicht nur um Rückblicke auf Vergangenes; die Zukunft ist stets im Blick: Wir befinden uns in einem Vorgang, der noch nicht abgeschlossen ist. Sind wir nur Rädchen im Geschehens-Getriebe? Nein; hier lassen sich

zwei klassische Begriffe neu einsetzen: Bildung und Bestimmung. »Geschichte als Bildungsprozess ist der Weg zur Zukunft der eigenen Bestimmung« (512). Bestimmung ist nicht nur das statisch-definitiv-identifizieren einer Spezies – wie bei der »Bestimmung« einer Pflanze. »Bestimmung« als theologisch-anthropologische Kategorie ist die Antwort auf die Frage, was der Mensch ist: Antwort, die man erst am Geschichtsende kennen kann, der man sich aber schon unterwegs ahnend bewusst wird. Daher bezieht sich die eben zitierte Formel von der »Zukunft der eigenen Bestimmung« weniger auf das Weiterbestehen seiner augenblicklichen Definition als auf das Kommende, was als Berufung schon benannt, aber noch nicht vollständig bekannt ist. Damit enthält der Geschichtsbegriff eine eschatologische Perspektive. Geschichtsbestimmend ist nämlich weder die gründende Urzeit – das wäre eine mythische Sicht –, noch auch das immer Gleiche, wie es antike Wesens-Reflexionen freilegen wollten. Was ist der Mensch? Der wahre Adam kommt aus der Zukunft (484).

An dieser Stelle wird die Bedeutung von historisch Einzelnem im Geschichtsdenken Pannenberg's klar. Irgendeine Intuition des wahren Menschseins in seiner Erfüllung hat jeder Mensch, insofern er bewusst lebt, handelt, gestaltet. Freizulegen, was für ein Menschenbild die verschiedenen menschlichen Lebensordnungen und -entscheidungen implizieren, ist sicher lohnend. Jedoch müssen sich alle diese Intuitionen auf ihre Berechtigung hin befragen lassen. Christen erkennen in Jesus den neuen Adam, der die Intuition wahren Menschseins und die Zukunft des Menschen vorwegnimmt. Der Grund dieser Bedeutung Jesu für die Anthropologie liegt in seiner Auferstehung. Ostern zeigt, was Inhalt christlicher Hoffnung und menschlicher Bestimmung ist: versöhnte Lebensgemeinschaft mit Gott. Auch andere Ereignisse und Lebenswege können Grund für eine anthropologische Intuition sein, ja sie können sogar eben diese Hoffnung enthalten, belegen, vermitteln: dass die Bestimmung des Menschen die Gottesgemeinschaft ist. Auch christlicherseits kann man solche anderen Ereignisse als Erkenntnisquellen anerkennen. Nur werden Christen den Osterereignissen eine ganz besondere Rolle zusprechen wollen: Sie sind nicht nur Beispiel für die Menschheitshoffnung, sondern deren Grund.

Wenn der neue Mensch, der zweite Adam, Christus aus der Zukunft kommt, so ist er nur in der Weise der Vorwegnahme erhoffter Vollendung zu haben (510). Was ist mit dieser Vorwegnahme gemeint? Ist sie überhaupt eine geschichtsphilosophisch relevante Kategorie? Hilft sie der Erforschung einer Theologie der Aktion? Wer handeln will, statt nur im Getriebe mitbewegt zu werden, muss um sich selbst wissen. Handeln ist ja bewusstes, personales, projektierendes Wirken. Jede Handlung setzt also Identität voraus. Aber mein Selbst liegt ja noch gar nicht vor. Jeder ist doch noch in einem Pro-

zess der Identitätsbildung. Ja, aber Menschen können im Augenblick des Ich schon eine Fülle ahnen. Dilthey bezeichnet den Moment solcher Ahnung als »Erlebnis«; und Schleiermacher nennt diese Intuition des Vollständigen das »Gefühl«. Genauer fasst er das Gefühl als »Gegenwart des ganzen, ungeteilten Daseins« (503).

Wie in Pannenberg's Relecture der Vergangenheit der Menschen, in ihrem Gefühl, ihrer Sprache, ihren Institutionen zugleich die Zukunft gegenwärtig sein kann, wird klarer, wenn man sich jener Größe stellt, die zugleich philosophischer Begriff wie religiöse Erfahrung ist: Geist. Wer Sinn in der Geschichte sehen will, muss doch auch sehen, wie vieles Begonnene sich verläuft. Sinnvoll wirkt das nicht. »Die Gegenwart des Wahren und Endgültigen inmitten der unvollendet abbrechenden Prozesse der Geschichte, inmitten irdischen Mißlingens und irdischer Vergänglichkeit nennen wir Geist« (505). Damit ist erst einmal nur an ein klassisches Wort erinnert. Was ist dieser Geist? Wie lässt er sich so fassen, dass er einer Theorie geschichtlichen Handelns weiterhilft? Es wäre verkürzend, ihn vom Bewusstsein her zu verstehen. Vielmehr ist Geist gerade das, was Bewusstsein, Subjektivität, aber auch soziale, kulturelle, geschichtliche Einheit allererst ermöglicht (506). Geist ist die den Menschen konstituierende, aber auch von ihm mitgestaltete Sinnsphäre. Dem biblischen Zeugnis zufolge hat der Mensch Geist, weil er ihn von Gott empfängt. Dabei steht der Geist dem Menschen aber gegenüber – so jedenfalls sieht es das Neue Testament. Uns ist zwar das Lebendige übergeben – das benennt hebräisch die »Seele« (*nefesch*). Weil unser Leben aber geistgewirkt ist – kann man nun mit der Geisttheologie der Bibel sagen –, ist Leben, wie der Geist, immer »außer sich«.

Diese Ekstase äußert sich, indem wir bewusst sind, indem wir des anderen als anderen bedürftig sind und indem wir uns über uns hinausbewegen können. »Zum Wesen und Wirken des Geistes gehört also die die Absonderung der Individuen übersteigende und überwindende Gemeinschaft, und auch umgekehrt äußert sich in aller Gemeinschaftsbildung ein bestimmter Geist. Man spricht daher mit Recht vom Geist einer Familie, einer Schule, eines Teams, aber auch vom Geist eines Volkes, einer Epoche oder einer Kultur« (515). Nun darf man sich diesen Geist aber, gerade weil er ein lebendiges Geschenk ist, nicht so aneignen, als könnte man über ihn verfügen. Daher fährt Pannenberg auch unmittelbar fort: »Dabei handelt es sich um eine jeweils besondere Manifestation des in allem Lebendigen wirkenden Gottesgeistes, die aber ebenso wie beim einzelnen Menschen von der Beziehung auf Gott losgerissen und dämonisch werden kann« (515). Dem entsprechend ist menschliches Handeln, auch politisches, wenn es tatsächlich im Geist Gottes geschieht, bescheiden. Es geschieht in der Hoffnung, der Vorfriede auf die schon

erkennbar gewordene menschliche Bestimmung, aber im Bewusstsein, dass sie jeweils nur vorläufig erfasst ist und dass sich diese Bestimmung zur Gemeinschaft aller in Gott unter Weltbedingungen auch nie vollkommen verwirklichen lässt.

Im Jahre 2013 fordert Alberto Parra, freizulegen, was die verschiedenen menschlichen Lebensordnungen und -entscheidungen an theologisch Relevantem implizieren und wie Erkenntnis und Aktion nicht als Ursache und Folge auseinandergerissen werden müssen. Pannenberg's genau 30 Jahre früher vorgelegte Überlegungen sind hierzu schon ein bedenkenswerter Beitrag.

5. ZUSAMMENFASSUNG

Auf welche Sorge gehen die vier Autoren mit ihren Geschichtstheologien ein? Was ist ihr Ziel? Und was ist die Rolle von historisch Partikulärem in ihrem Denken? Delp's Sorge ist das Auseinanderfallen von Glaubenswelt und öffentlicher Kultur; daher schreibt er im Sinne eines missionarischen Christentums. Dass zur Erlösung der Anschluss an Christus über die Kirche nötig ist, gehört für ihn zum Inkarnatorischen allen Lebens. Ellacurías Sorge ist die ungerechte Armut der Dritten Welt; er treibt Theologie als Aufzeigen von neuen Lebensstrukturen. Die Jesusgeschichte als Kreuzweg und die je persönliche Geschichte des Gläubigen kommen im leidensbereiten Einsatz zusammen. Parras Sorge ist eine aktivistische Beschränktheit der Befreiungstheologie, die er durch einen vertieften Blick auf den bereits im Tun stehenden Menschen aufbricht. Das Einzelgeschichtliche ist hier das menschliche Handeln und Gestalten; in ihm offenbart sich Gott. Pannenberg's Sorge ist, dass der christliche Glaube seine Überzeugungskraft verliert; daher will er die Menschen von der Wahrheit des Evangeliums überzeugen. Einzelgeschichtliches kann Vorwegereignung der Geschichtserfüllung werden; das gilt vor allem von der Auferstehung Jesu.