

Matthew L. Lamb

Auferstehung und christliche Identität als «*Conversatio Dei*»

Der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu Christi von den Toten sagt den endgültigen Sieg Christi über die Mächte des Todes aus. Will man verstehen, wie der Glaube an die Auferstehung die christliche Identität geprägt hat, muß man sich vergegenwärtigen, wie verkürzt Identität in der modernen Erfahrung wahrgenommen wird.

Johann Baptist Metz hat die Tyrannei des Zeitkontinuums über Bewußtsein und Leben der Moderne herausgestellt¹. Identität scheint in der Moderne an ein gleichmäßig verlaufendes Kontinuum der Zeit von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft gebunden zu sein. Diese evolutionistische Weltsicht wird einfach als gegeben angenommen, sie scheint die einzige Möglichkeit zu sein, wie Identität angesichts der Erfordernisse des historischen Bewußtseins erlebt werden kann. Tatsächlich haben wir hier jedoch einen Mythos vor uns, der die moderne Identität von der Geschichte entfremdet. Denn Geschichte ist etwas ganz anderes als eine unerbittliche Bewegung von der Vergangenheit in die Zukunft. Geschichte und menschliche Identität wurden jedoch unter der Tyrannei von Raum und Zeit, der man sich unterworfen hat, in Metaphern der mechanischen Bewegung gefaßt und damit ihrem Wesen entfremdet.

Ein augenfälliger Unterschied zwischen modernen und vormodernen Auffassungen der Identität zeigt sich in der Art und Weise, wie wir Modernen unsere Identität an Ort und Zeit festmachen. Zur Illustration kann ein Vergleich zwischen den Bekenntnissen des hl. Augustinus und der Lebensbeschreibung der hl. Teresa von

Avila einerseits und den Bekenntnissen von Rousseau andererseits dienen. Augustinus preist Gott dafür, daß sein Werk und alle Geschöpfe ein Ausdruck von Gottes Güte sind. Das Übel in der Welt ist nicht Ergebnis eines Mangels auf seiten Gottes, sondern des menschlichen Hochmutes und der Sünde. Besondere Zeiten und Räume spielen in den Bekenntnissen des Augustinus nicht wirklich eine bedeutsame Rolle. Eher läßt sich sagen, sein ganzes Leben, mit all seinen Stufen, ist eingewoben in einen intensiven Dialog, in ein Gespräch mit Gott. Vom 4. bis ins 16. Jahrhundert bleibt diese Ausrichtung eine Konstante in der autobiographischen Literatur. In der Lebensbeschreibung Teresas von Avila gibt es viele Passagen eines direkten Dialogs mit Gott. Wohl finden sich bei ihr mehr Bezugnahmen auf Familie und Freunde als in den Bekenntnissen des Augustinus, aber die Art, wie wenig dabei auf die besonderen Umstände von Ort und Zeit Wert gelegt wird, ist ähnlich.

Im 18. Jahrhundert setzt mit den posthum veröffentlichten Bekenntnissen von Jean-Jacques Rousseau das typisch moderne Genre der Autobiographie ein, das jeden wichtigen Vorgang mit dem entsprechenden Jahr verbindet, beginnend mit der Geburt in Genf im Jahre 1712. Und alle paar Seiten wird auf spezifische Orte und Daten Bezug genommen. Die Anrufung Gottes zu Beginn des Werks ist nicht der Einsatz für einen fortgesetzten Dialog zwischen Rousseau und Gott, denn ein solcher Dialog findet in den ganzen 12 Büchern nicht statt. Es ist eher wie ein Schwur, mit dem «mein höchster Richter» angerufen und vor ihm bezeugt wird: «Ich habe mein Inneres entblößt, so wie du selbst es gesehen hast, Ewiges Wesen!» Gott ist im Leben Rousseaus kein Gesprächspartner, sondern eher der richterliche Beobachter.

Alle drei genannten Texte beginnen mit Bekenntnissen der eigenen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit; bei Augustinus und Teresa steht das in einem größeren Zusammenhang, der die Sünde und das Böse als Schädigung erkennt, als Entfernung aus der Gegenwart Gottes, mit dem sie jetzt sprechen. Das Bekenntnis ist vorrangig Preis und Ausdruck der Freude, und das ehrliche Eingeständnis ihrer Sünden dient in erster Linie der Kundgabe, wie gnädig und erbarmerreich Gott ist, der nie aufgehört hat, sie zu lieben und mit sich zu versöhnen. Sie erfahren sich hineingenommen in das wahre Leben

von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Menschliche Identität wird erfahrbar im Gespräch, und das tiefste Gespräch erfolgt zwischen Augustinus bzw. Teresa und Gott. Geschichte ist nicht Bewegung, sondern bewußtes Gespräch und gemeinschaftlicher Umgang. Geschichte ist zuerst und zuletzt Gebet.

Bei Rousseau hat das Bekenntnis seiner Erbärmlichkeit und seiner Sünden eine ganz andere, ja gegensätzliche Bedeutung. Er übertrumpft seine Kritiker, indem er seine Sünden offenlegt und damit alle anderen herausfordert: «Jeder von ihnen enthülle seinerseits sein Herz mit der gleichen Aufrichtigkeit zu den Füßen deines Thrones, und dann möge auch nur einer dir sagen, wenn er es wagt: Ich war besser als dieser Mensch da!» Rousseau initiiert das moderne, weltliche Genre des Bekenntnisses. Wenn Gott überhaupt angerufen wird, dann in erster Linie *in loco judicis*. Es gibt keinerlei Hinweis auf eine wirkliche Vertrautheit mit Gott, «Er» sitzt auf einem Richterstuhl. Die Beziehungen der Menschen untereinander sind bestimmt durch die Koordinaten von Raum und Zeit. Die Natur mit ihrer Geographie und Chronologie wird zum Kontext, in dem Rousseau seine Selbstdarstellung gibt:

«Ich will meinesgleichen einen Menschen in der ganzen Naturwahrheit zeigen, und dieser Mensch werde ich sein. Ich allein . . . Ich bin nicht wie einer von denen geschaffen, die ich gesehen habe; ich wage sogar zu glauben, daß ich nicht wie einer der Lebenden gebildet bin. Wenn ich nicht besser bin, so bin ich wenigstens anders. Ob die Natur wohl oder übel daran tat, die Form zu zerstören, in die sie mich gegossen hatte, kann man erst beurteilen, nachdem man dieses Buch gelesen hat.»²

Rousseau beschließt seine Bekenntnisse mit der anmaßenden Erklärung, wer nicht anerkenne, daß er ein ehrenwerter Mann sei, sei es wert, «erstickt» zu werden³. Für Rousseau ist es die unpersönliche «Natur», die alles bestimmt. Gott ist nur eine andere Chiffre für diese kalte Natur. Das ist natürlich auch ein Mechanismus der Entschuldigung. Rousseau ist nicht mehr selbst verantwortlich. Es war die Natur, die aus ihm gemacht hat, was er ist.

Diese Unterschiede illustrieren eine massive Verschiebung im Selbstverständnis des Menschen, eine Reduktion der Selbstwahrnehmung und des zwischenmenschlichen Umgangs auf

die Personen, die unseren Sinnen und Wahrnehmungen zugänglich sind. Die Toten werden erinnert, aber man wendet sich nicht mehr an sie, sie werden nicht mehr als gegenwärtig erfahren im Geheimnis des ewigen Lebens, wie es bei Augustinus und Teresa der Fall war.

Die Wirklichkeit wird zunehmend darauf eingegrenzt, was in Zeit und Raum eingeordnet werden kann. Die Menschen scheinen nicht mehr nach dem Bild und Gleichnis von irgend jemand, geschweige denn von Gott, gemacht. Wir Menschen sind vielmehr eingesperrt in unsere eigene Individualität innerhalb einer unpersönlichen «Natur», die uns die Verantwortung abnimmt. Identität wird zu einem Epiphänomen. Und das ist dann auch der Kontext, in dem die Auffassung der Re-Inkarnation in der Moderne Anklang findet: Das Kontinuum der Zeit wird uns eventuell retten, wenn wir viele Leben durchlaufen.

Und in der Tat hat die reduzierte moderne Identität einen Gott nach ihrem Bild entworfen. Unmittelbar vor Rousseau haben Newton, Spinoza und Leibniz die Eigenschaften genau eines solchen Gottes skizziert. Newton machte den Raum zu einem göttlichen *sensorium*, das es ermöglicht, daß alle Dinge gegenwärtig sind vor Gott, und es Gott ermöglicht, in allen Dingen gegenwärtig zu sein. Spinoza immanentisierte Gott so, daß Ewigkeit nur noch eine Vorstellung ist, wie in «ewigen Wahrheiten». Denken und Ausdehnung erscheinen als die beiden Haupteigenschaften Gottes⁴.

Leibniz verstärkte das noch, indem er oft Perzeption und Konzeptualisierung gleichsetzte und damit die verunglückten Erkenntnistheorien von Newton und Spinoza weiterführte. Wir sind, argumentierte er eindrucksvoll, Monaden, und jede einzelne Monade ist von jeder anderen verschieden. Gott befähigt jede Monade, führt Leibniz in seiner Theodizee aus, sich in Egophanie seiner zu freuen, insoweit Gott das *ens perfectissimum* ist:

«Jede Substanz hat teil am Unendlichen, insofern sie ihre Ursache, Gott, einschließt; sie hat sogar eine Spur seiner Allwissenheit und Allmacht; denn im vollkommenen Begriff jedweder Substanz sind alle ihre Prädikate enthalten, die notwendigen ebenso wie die kontingenten, die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen; demnach drückt eine jede Substanz das ganze Universum aus, so

wie es sich ihr nach Lage [Raum] und Ansicht [Zeit] darstellt.»⁵

Was Newton als göttliches *sensorium* bezeichnete, Spinoza als *natura naturans* und Leibniz in die Begriffe seiner Monadenlehre und Substanz-Philosophie faßte, bringt Rousseau autobiographisch in einer Sprache zum Ausdruck, die für die modernen Selbstdarstellungen üblich wird. Das Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von Raum und Zeit, ist der Kontext, in dem Monaden irgendwie an einer göttlichen Unendlichkeit teilhaben, man nenne sie *sensorium divinum*, *Deus sive natura* oder wie immer. In, durch und mit dem Kontinuum von Raum und Zeit haben alle Monaden ihre Substanz und nehmen teil an der Unendlichkeit.

Durch falsche Extrapolation aus der Mechanik tendiert Leibniz dazu, Beziehungen mit Kräften gleichzusetzen. Wenn Beziehungen Kräfte sind, dann sind die Beziehungen, die wirklich zählen, eher extrinsisch als intrinsisch. Denn welche inneren Kräfte wir immer haben, unsere Aufmerksamkeit verlangen die, die stärker sein können als unsere eigenen. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wird für die moderne Biographie, Psychologie, Soziologie und Geschichte die Bezugnahme auf Gott von immer geringerer Bedeutung — sie wird zur rhetorischen Floskel oder gilt als Indiz für vormodernen Aberglauben.

Diese Gleichsetzung von Beziehungen mit Kräften hat in unserer individualisierten, monadierten modernen Welt Konsequenzen in zweierlei Richtung: nach innen und nach außen. Nach innen geht es in die «Psyche», und die Erforschung der Seele stößt auf die libidinösen Kräfte, die «bedrohlich» sind und unser Bewußtsein erschüttern. Das Über-Ich und der innerpsychische Zensor müssen diese libidinösen Triebe und den Todestrieb im Gleichgewicht halten, so gut sie es vermögen (S. Freud). Wünsche und Triebe müssen unter Kontrolle gebracht werden, ihr natürlicher Status ist Unordnung und Chaos.

In der anderen Richtung, nach außen, ergibt sich die Verbindung mit den modernen Theorien der gezielt eingesetzten Macht in Gesellschaft und Politik von Macchiavelli über Hobbes, Hume und Locke zu Karl Marx und Max Weber. Gesellschaftstheorie ist Herrschaftstheorie, gesellschaftliche Macht ist Herrschaft, bei der die Inhaber der Autorität die Be-

fehle ausgeben, denen die anderen gehorchen müssen. Gewalt wird nur durch Gewalt überwunden, so daß Freiheit und Friede und ebenso Ordnung allein durch Polizei und Militär aufrechterhalten werden können. Der natürliche Zustand strebt zur Anarchie und Desintegration. Gesetze versuchen «Ordnung» zu schaffen.

Das sind einige der unausweichlichen Folgen des gewandelten Begriffs von Identität, wie er in der autobiographischen Literatur greifbar wird. Wir erzählen unsere Geschichten weder dazu, um mit unseren Brüdern und Schwestern in Gemeinschaft zu treten, noch um das Handeln eines gnädigen und erbarmenden Gottes an uns zu preisen; unsere Anstrengungen gelten der durch Konkurrenz herausgeforderten Selbstvergewisserung und Selbstbehauptung, die charakteristisch ist für das moderne weltliche Bewußtsein mit seiner Beschränkung auf Raum und Zeit, deren Erkenntnis durch Sinneswahrnehmung erfolgt⁶.

Was ich bis jetzt erörtert habe, ist in groben Zügen der Hintergrund für eine Entwicklung, die zu den Erfahrungen und Ausdrucksweisen geführt hat, die wir in der modernen Autobiographie antreffen: Sie ist eingeschränkt auf den Zeit-Raum, der abgegrenzt wird durch die Erinnerungen, die wir erzählen, und die Erwartungen, die wir formulieren. Moderne Identität ist in diesem Sinn eingegrenzt, zurückgestutzt auf Raum und Zeit. Während ein Augustinus oder eine Teresa ihre Lebensbeschreibungen als ein fortwährendes Gespräch mit einem göttlichen Freund darstellen konnten, treffen wir bei Rousseau auf einen Schwall von Geschichten, wobei Gott zwar als strenger Richter auftritt, die aber sonst bestimmt werden vom Kontinuum von Raum und Zeit, in deren Horizont über Wirklichkeit und Tatsächlichkeit entschieden wird. Wir haben gesehen, wie die unmittelbaren Vorgänger Rousseaus Ausdehnung und Dauer einen göttlichen Status verliehen haben. Bald sollte jedoch auf diesen Status verzichtet werden, wie es in der empirischen Wissenschaft der Fall war. Die Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur ist komplett. Man kann in Prousts *A la recherche du temps perdu* die Apotheose der modernen Autobiographie im 20. Jahrhundert sehen, die zum Roman geworden ist und so zum Ausdruck einer Sehnsucht nach Ewigkeit, die alle Zeit überschreitet und umfaßt. Gegenwart

sucht eine Zeit, wo alles der Erinnerung eines anderen überlassen wird.

Für viele hängt die Wirklichkeit von Geschehnissen nicht davon ab, daß sie genau nach Raum und Zeit aufgezeichnet wurden. Meßbarkeit und Bewegung sind nicht Kriterien für die Wirklichkeit des Wirklichen. Viel mehr Wirklichkeitsgehalt haben intersubjektive Präsenz und zwischenmenschlicher Umgang. Man denke nur daran, daß Mütter ganz spontan Geschehnisse erzählen, die mit der Geburt ihrer Kinder zusammenhängen.

Nur wenn die instrumentelle Vernunft triumphiert, geht die Tendenz dahin, die Zeit von den menschlichen Geschehnissen und zwischenmenschlichen Begegnungen zu lösen. So braucht es nicht zu überraschen, daß Rousseau seine Erzählungen «realistisch» gestalten will, indem er seine Erinnerungen zeitlich und räumlich festmacht. Moderne Individualität mit ihrem monadischen Anspruch ist die Voraussetzung sowohl für die moderne Autobiographie wie den Ich-Erzähler-Roman.

Sogar die philosophischen Bemühungen — von Hegel bis Heidegger —, Zeit und Geschichte ontologisch ernst zu nehmen, tendieren dazu, Individualität und Universalität, *Eigentlichkeit* und *Allgemeinheit* nebeneinander zu stellen, ganz so, als würde das eine notwendigerweise Aspekte des anderen negieren. Die objektive Zeit des allgemeinen Prozesses kann nur «subjektiviert» werden dadurch, daß das Subjekt — mit Hegel — zum absoluten objektiven *Geist* wird, oder — mit Heidegger — durch Denunzierung dieses Projekts als Verleugnung des unausweichlichen Seins-zum-Tode und der Endlichkeit des Subjekts. In keinem dieser Fälle ist eine konkrete Intelligibilität von Raum und Zeit gegeben, die das Gesamt von Ausdehnung und Dauer in ihrer konkreten Partikularität umfassen würde.

Das Auftauchen von Menschen mit ihren Geschichten hat konstitutive Bedeutung: Es sind Menschen, deren Selbstwahrnehmung, intersubjektive Präsenz und zwischenmenschlicher Umgang mit einer qualitativ neuen Auffassung der Zeit verbunden sind: Es ist die Zeit unseres «Jetzt», unserer persönlichen und gemeinschaftlichen Selbstwahrnehmung mit ihren Erinnerungen und Erwartungen. Die Zeiterfahrung des Menschen ist nicht die von abgegrenzten Momenten auf einem mechanisch vorgestellten

Kontinuum, sondern es handelt sich um einen Zeit-Raum, der sich den schnellen Generalisierungen der empirischen Wissenschaften widersetzt und so konkret und einmalig ist wie jeder von uns sowohl in seiner persönlichen Geschichte wie in den intersubjektiven und zwischenmenschlichen Bezügen. Zeit wird zur Geschichte.

Was ist nun die *Wirklichkeit* der Geschichte? Wenn historisches Bewußtsein und kritische Geschichtsschreibung Entdeckungen der modernen Kultur sind, sind wir Modernen weit davon entfernt, angemessen verstanden zu haben, was das ist, was wir entdeckt haben. Insoweit Historiker Ereignisse datieren, ist die Auffassung von Zeit als Bewegung relativ unproblematisch. Geschichte wirft mehr Fragen auf, wenn wir erforschen, was wirklich Geschichte ist und was nicht. Worauf es im 11. Buch der Bekenntnisse des Augustinus ankommt, ist nicht, daß das Messen der Zeit in eine neukantianische Aporie oder in ein Dilemma führt, sondern daß das Messen schlicht nicht in der Lage ist, die Wirklichkeit von Zeit-als-Gegenwart zu begründen:

«Soviel ist aber nun klar und deutlich: Weder die Zukunft noch die Vergangenheit ‹ist›, und man kann im eigentlichen Sinn nicht sagen, es gäbe drei Zeiten — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Doch vielleicht könnte man sagen: Es gibt drei Zeiten, eine Gegenwart des Vergangenen, eine Gegenwart des Gegenwärtigen, eine Gegenwart des Künftigen. In der Seele gibt es tatsächlich diese drei Zeitweisen, die ich anderswo nicht sehe: Die Gegenwart des Vergangenen ist die Erinnerung, die Gegenwart des Gegenwärtigen ist der Augenschein, die Gegenwart des Künftigen ist die Erwartung. Wenn man so reden darf, dann sehe ich drei Formen der Zeit und gebe zu, daß es drei sind. Man mag also sagen: Es gibt drei Zeiten — Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; das ist eine ungenaue Redeweise, aber man kann es so sagen. Ich habe nichts dagegen, ich widerspreche und tadle das nicht, nur muß man es richtig verstehen, daß nämlich, was kommt und was vergangen ist, jetzt nicht ‹ist›. Nur selten sprechen wir genau, meistens ungenau, doch weiß man, wie es gemeint ist.»⁷

Die Wirklichkeit der Geschichte bekommt der Mensch nur flüchtig zu Gesicht. Die Wirk-

lichkeit der Geschichte wird erkannt in einem fortwährenden Gespräch, einem Dialog, der sich über die Zeitalter erstreckt, in dem der Zeitraum die ganze Menschheit einschließt. Unter Seele versteht Augustinus nicht eine monadische, individuelle Seele, sondern das Individuum zusammen mit dem Menschengeschlecht (anima) und allen menschlichen Seelen. Wenn wir sagen, dieses oder jenes Ereignis hat zu der und der Zeit stattgefunden, treffen wir ein historisches Urteil. Das vergangene Ereignis dauert nicht mehr in der Zeit an. Und unser Urteil, daß es stattgefunden oder nicht stattgefunden hat, beruht nicht auf unserer eigenen Wahrnehmung des Ereignisses, sondern auf einem komplexen Zusammenspiel von Überzeugungen und Urteilen, das die historische Erfahrung ausmacht. Die Wirklichkeit der Vergangenheit und ebenso der Zukunft wird erfahren, verstanden und gewußt in der andauernden Zeit-Spanne der Gegenwart des Menschen.

Das ist keineswegs ein Idealismus, denn die Gegenwart des Vergangenen ergibt sich aus einer Reihe von Tätigkeiten der historischen Erfahrung, die oft im Widerspruch zueinander stehen und über historisches Verstehen zum historischen Urteil führen. Natürlich kennt weder Augustinus noch ein anderer Denker der Vormoderne die kritische Geschichtsschreibung. Sie wußten nicht, wie man von der Geschichte als Gegenwart zu den mannigfaltigen Lernprozessen kommt, die selbstkorrektiv sind und die kritische Geschichtsschreibung ausmachen. In seinem Urteil setzt der Historiker die Vergangenheit nicht neu in Szene (à la Collingwood), er sucht hinreichende Beweise, die ihm erlauben festzustellen, daß dies oder jenes geschehen ist oder nicht.

Wenn historische Urteile sich auf empirische Gegebenheiten stützen, wie es in der ersten Phase der kritischen Geschichtsschreibung der Fall ist, ist der Status der historischen Urteile derselbe wie in den empirischen Wissenschaften. Wenn normative historische Urteile sich auf Tatbestände des Bewußtseins beziehen, dann kann mehr erreicht werden als «die bestgültige Meinung». Denn der Geist ist nicht einfach nur ein Begriff oder eine Idee, er ist eine Wirklichkeit, die jeder Mensch im Umgang mit den anderen verkörpert⁸.

Die Gegenwart des Vergangenen ist «memoria», die Gegenwart des Zukünftigen ist «exspec-

tatio»; beide sind «praesens» in der Gegenwart des «Augenscheins», der für die Gegenwart des Menschen konstitutiv ist. Der Begriff der Gegenwart als Erinnerung, Augenschein und Erwartung ist nicht einfach der einer einzelnen Person, sondern er ist auf alle konkreten Verhaltensweisen anwendbar, in denen Menschen in allen Zeitaltern persönlich, gemeinschaftlich und die ganze Menschheit betreffend miteinander umgehen.

Zeit als Gegenwart hebt die Zeit als Maß der Bewegung auf. Die ungeheure Spannweite von Ausdehnung und Dauer im materiellen Universum wird jedoch nicht, wie bei den Platonikern und Manichäern, in einem rein geistigen Aufstieg negativ gewertet. Wer in Augustinus nur den Platoniker sieht, mißverstehet seine Texte⁹. Kein Platoniker, auch nicht Plotin, würde sich auf der Höhe der geistigen und mystischen Erfahrung des transzendenten Göttlichen zu einem Gebet gedrängt fühlen, wie es bei Augustinus der Fall ist: «Gott der Wahrheit, der du Israel mit der Speise der Wahrheit weidest».¹⁰

Augustinus macht damit klar, wie seine geistige Bekehrung ihn weit über das hinausführt, was ein Platoniker anerkennen könnte. Wenn er in Buch 7 der Bekenntnisse ausführt, was er von den Platonikern gelernt hat, zitiert er nie sie, sondern immer nur die Schrift¹¹. Wir gelangen in die Gegenwart Gottes in Gott selbst, wie Augustinus schreibt, wenn Gott uns Gottes Wort zuspricht; im Aufleuchten gnadenvollen Verstehens rühren wir an die Ewige Weisheit, die die gesamte Wirklichkeit schafft und erlöst.

Diese höchste geistige Unmittelbarkeit zu Gott ist genau die Erfahrung, die wir machen werden, wenn wir teilhaben an der Auferstehung Jesu¹². Das Wissen um die Wirklichkeit des auferstandenen Christus ist genau die Gnade des Glaubens, die unsere Vernunft nicht verdunkelt oder erblinden läßt, sondern vielmehr erst erleuchtet und stärkt. Wie Augustinus ganz deutlich gesehen hat, vermögen nur die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe uns davor zu bewahren, daß wir mit unseren geistigen und moralischen Tugenden zu Zynikern oder Stoikern werden.

Die Auferstehung ist ein deutlicher Hinweis darauf, wie das Gute der materiellen Welt gegenwärtig ist in der ewigen schöpferischen und versöhnenden Gegenwart Gottes. Das Verständnis von Gottes ewiger Gegenwart bei Augustinus —

ein Verständnis, das weiter entfaltet wird durch Boëthius und Thomas von Aquin — ist weder eine platonische noch eine plotinische Auffassung einer zeitlosen Negativität. Denn Gottes ewige Gegenwart umfaßt durch die Schöpfung und die Sendungen des Sohnes und des Geistes das Gesamt aller Zeiten. Es gibt keine Vergangenheit und Zukunft in Gott, sondern allein eine ewige Gegenwart, in der und durch die die Zeiten geschaffen sind¹³. Die dualistische Gegenüberstellung von göttlicher Ewigkeit und Zeit sowohl bei den klassischen wie den modernen Philosophen macht es für zeitgenössische Philosophen und Theologen so schwer, die Errungenschaften des Augustinus wiederzuentdecken¹⁴.

Anders als bei Spinoza oder Ricoeur negiert das «totum esse praesens» — daß das Ganze Gegenwart ist — im Verständnis des Augustinus von Gottes schöpferischer und erlösender Gegenwart *nicht* die Zeit, sondern schafft alle Zeit¹⁵. Weit entfernt von einer abstrakten Allgemeinheit des Begriffs umfaßt und erlöst die ewige Gegenwart Gottes die gesamte Schöpfung und schließt das Ganze der Menschheitsgeschichte ein. Das ist nicht eine Ewigkeit, die das Leiden leugnet; vielmehr werden alles Unheil und alle Gewalt, die die Sünde mit sich brachte, hineingenommen in das einzig wahre Königreich der Gerechtigkeit und Liebe.

Es gibt hier keine namenlosen Opfer der Geschichte. Jeder einzelne Mensch wird von Gott erkannt und geliebt. Und es ist allein diese unbegrenzte wissende Liebe, die angesichts der menschlichen Sünde für Gerechtigkeit und Erbarmen bürgt. Gottes ewige schöpferische Gegenwart negiert nicht die Freiheit des Menschen, sie ist vielmehr deren Möglichkeitsgrund. Zu meinen, weil Gott von Ewigkeit her jeden einzelnen Augenblick unseres Lebens kennt, würde damit eine Notwendigkeit auferlegt, wie wir leben und uns in der Geschichte entscheiden, beruht, wie Augustinus, Boëthius und Thomas von Aquin sehr deutlich gesehen haben, auf einem großen Fehler auf der Ebene des Begriffs bzw. der Kategorien, indem man Ewigkeit als etwas «vor» oder «nach» einem Ereignis in der Geschichte auffaßt¹⁶.

Das Versäumnis, die Errungenschaften von Augustinus, Boëthius und Thomas von Aquin in der Theologie aufzugreifen und fortzuführen, hat bei den nachfolgenden Theologen zu

der nominalistischen Abstraktion eines dezisionistischen Gottes geführt, die dann in der Aufklärung nochmals umgeformt wurde zu der abstrakten Allgemeinheit der «Natur», wie wir sie zu Beginn dieses Beitrags erörtert haben¹⁷. Neuere Studien zeigen, daß es genau die abstrakte Universalität der Aufklärung ist — und nicht das authentische Christentum —, die ihren Schatten auf die Greuel der Moderne wie den Antisemitismus wirft¹⁸. Denn nur die Gegenwart aller Menschen in Gott kann die konkrete Universalität konstituieren, die vermittelt ist in und durch die Partikularität jeder einzelnen Person und jedes Ereignisses.

Die konkrete Universalität der gesamten Geschichte im dreieinigen Gott begründet menschliche und zwischenmenschliche Solidarität, in der jeder einzelne mit allen anderen Mitgliedern des Menschengeschlechts verbunden ist. Es gibt hier nicht den abstrakten Begriff der «Natur» als einer unpersönlichen Kraft, die allem zugrunde liegt. Diese abstrakte Natur der *Philosophen* der Aufklärung ist der Kontext, in dem Menschen anderer Nationen oder Völker eben als «andere» gegenüber den Menschen der eigenen Nation oder des eigenen Volkes betrachtet werden. Wie Hegel sehr schön herausgestellt hat, hat die abstrakte Natur auch die Voraussetzungen dafür geschaffen, die Beziehungen zwischen der eigenen Gruppe und den anderen in den Kategorien von Herrschaft und Kampf zu begreifen¹⁹.

Dadurch, daß die Kultur der Moderne die spezifisch *theologische* Tragweite von Gottes Offenbarung in der jüdischen und christlichen Bibel ignoriert oder gering achtet, hat sie auch nicht begriffen, daß der absolut transzendente und total «andere» Gott alles Geschaffene kennt und liebt. Wie Augustinus und alle rechtgläubigen christlichen Traditionen betonen, ist die Schöpfung insgesamt gut. Das Böse und das Übel stammen nicht vom ganz anderen Gott, sondern sind Hervorbringung von freien, mit Vernunft begabten Geschöpfen, die es ablehnen, so zu leben, wie es der verständige, gute und heilige Gott wollte. Jede Sünde ist eine gewaltsame Verweigerung, im Leben und Handeln der von Gott gewollten Schönheit und Ordnung der Schöpfung zu entsprechen. Da sie diesen Glauben drangegeben haben, ignorieren die Philosophen und Anthropologen der Moderne beharrlich, daß unterschieden werden muß zwischen der guten menschlichen Natur und dem Bösen,

das Menschen begehen. So werden dann alle Greuel der Geschichte, all die Gewalttaten, die auf die Sünde und das Böse zurückgehen, der Natur zugeschrieben. Menschen sind «von Natur aus» schlecht, anfällig für Gewalttat und Verbrechen. Nur die Ausübung von Zwang und die Drohung mit dem Tod kann diese vorgeblichen natürlichen Strebungen in Schach halten.

Was die jüdische und christliche Offenbarung als Folgen der Sünde darstellt, wird nun der Natur zugeschrieben, und vermeintlich «aufgeklärte» Staaten suchen mit weltlicher Erziehung und gesetzlichen Zwangsmaßnahmen ihr, so gut es eben geht, entgegenzuwirken²⁰. Was Augustinus im Hinblick auf das Römische Imperium gesagt hat, kann auf alle Anstrengungen übertragen werden, die mit der menschlichen Geschichte ohne die theologischen Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe zurechtkommen wollen: Alle Reiche dieser Welt versuchen, die «libido dominandi», die Gier nach Herrschaft, zu zähmen, indem sie Gewalt anwenden und mit dem Tod drohen. Und so setzt sich das Reich der Sünde und der Beherrschung beständig fort²¹.

Diese abstrakte Gegenwart von Natur oder Geschichte ist genau *nicht* die göttliche Gegenwart, die offenbar wurde in Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi, der menschgewordenen zweiten Person der Trinität. Die Auferstehung kann nicht ohne unseren Glauben an Jesus Christus verkündet werden. Wie alle Geheimnisse unserer Erlösung besiegelt sie unsere Identität als eine, die immer weiter hineingerufen wird in ein Gespräch der Liebe mit dem dreieinigen Gott, der allein Schöpfer ist. Nur im

Reich, das Jesus verkündigt und das in ihm Gestalt gewonnen hat, finden wir das Reich des wahren Verstehens und der Liebe²².

Die Auferstehung Jesu, der heilend und vergebend durch das Land gezogen war, ist die Epiphanie seiner göttlichen Person. Die bedeutsame Lehrunterscheidung zwischen Natur und Person zeigt an, daß alle Menschen in eine Gemeinschaft und Solidarität gerufen sind, die die engen Grenzen eines monadischen Individualismus weit überschreiten. Denn niemand kann die Frage: Wer bin ich? beantworten, ohne daß er von all den anderen erzählt, von denen er abstammt, mit denen er gelebt hat und noch lebt. Niemand kann erzählen, wer er oder sie ist ohne Bezugnahme auf die anderen, deren Gegenwart und Freundschaft wesentlich zu seinem oder ihrem eigenen Personsein gehören.

Jede Auto-Biographie ist *ipso facto* auch eine Hetero-Biographie. Das Ich und der andere stehen in Gemeinschaft und Austausch, ob man sich das eingesteht oder nicht. Wir werden nicht verstehen und wissen, wer jeder von uns ist, solange wir nicht jeden einzelnen, der Mitglied des Menschengeschlechts war, ist oder sein wird, verstehen und um ihn wissen.

Das Verstehen und Wissen um alle Menschen führt uns dann in das Geheimnis des fleischgewordenen Wortes in Christus. Dieser wahre Mensch ist eine göttliche Person. Denn die Gesamtheit der Menschen ist für sich nicht voll verstehbar und erkennbar. Als Menschen sind wir alle radikal verwiesen auf einen Anderen, in dem wir leben, uns bewegen und sind. Im Geheimnis der Auferstehung wird die Menschheit die Erfahrung machen, daß die ganze Schöpfung erlöst und gut ist.

¹ J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1992) 149ff; vgl. auch dessen Beitrag in diesem Heft.

² Für die deutsche Übersetzung wurde herangezogen: J.-J. Rousseau, Die Bekenntnisse, übers. von Alfred Semeray (München 1984) 9.

³ AaO. 646.

⁴ Vgl. A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton 1986) 80ff; Y. Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Bd. 1 u. 2 (Princeton 1989) 155, 213.

⁵ *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis*, in: C.J. Gerhardt (Hg.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Bde. (Berlin 1875-1890), Bd. 7, 311.

⁶ Vgl. R. Rorty, Habermas and Lyotard on Postmodernity, in: R. Bernstein (Hg.), *Habermas and Modernity* (Cambridge) 161-175.

⁷ Augustinus, *Bekenntnisse*, 11,20,26.

⁸ Vgl. B. Lonergan, *Methode in der Theologie* (Leipzig 1992) 180-238.

⁹ Im 1. und 3. Band von Paul Ricoeur, *Zeit und Erzählung* (München 1988/1990), wird eine neukantianische Interpretation von Augustinus' Verständnis der Zeit dargeboten, die die ontologische Bedeutung unterschlägt.

¹⁰ Augustinus, *Bekenntnisse*, 9,10,23 (mit Bezug auf Psalm 80,2).

¹¹ Vgl. J.J. O'Donnells dreibändige Studie: *Augustine Confessions* (Oxford 1972), bes. Bd. 2, 413. Die Arbeit O'Donnells macht es noch problematischer, in Buch 7 der *Bekenntnisse* eine «Neuplatonische Abhandlung» zu sehen, wie Henry Chadwick in seiner neulich vorgelegten Übersetzung nachzuweisen versucht.

¹² Augustinus, *Bekenntnisse*, 9,10.

¹³ Vgl. Matthew L. Lamb, *Presence and Eternity in St. Augustine* (in Vorbereitung). Die neue Sicht auf Augustinus wird z.B. aufweisen, daß das von Augustinus eingesetzte Paradigma weit mehr von den Paradigmen der jüdischen und christlichen Bibel geprägt ist, als man bisher angenommen hat. Vgl. auch J.B. Metz, *Theologie als Theodizee?* in: Willi Oelmüller (Hg.), *Theodizee — Gott vor Gericht?* (München 1991) 103–118.

¹⁴ Vgl. O'Donnells Einspruch (aaO., Bd. 1, XIX): «Wir alle mißverstehen Augustinus in vielerlei Hinsicht. Die Art unserer Lektüre seiner Schriften ist hoffnungslos inkohärent. So versagen wir ihm in mehreren Punkten die Gefolgschaft: (1) Wir nehmen einiges von dem, was er sagt, nicht zur Kenntnis, wenn es uns nicht gefällt, uns aber nicht weiter wichtig erscheint; (2) wir reagieren sehr ungehalten auf einiges, was er sagt, wenn es uns nicht gefällt und uns wichtig erscheint; (3) wir übergehen zahlreiche Stellen, wenn wir seine Aussagen naiv, uninteressant oder konventionell finden (und zeigen damit nur, daß unser Urteil naiv, uninteressant und konventionell ist); (4) wir geben uns gönnerhaft, wenn wir etwas interessant, aber fehlerhaft oder schlicht finden (z.B. die Ausführungen über Zeit und Gedächtnis); (5) wir bewundern oberflächlich einzelne Glanzstellen; (6) wir passen, was uns gefällt, der Minimal-Religion unserer Zeit an und finden Ironien dort, wo er sie nie intendiert hat; wir reißen aus dem Zusammenhang und heben hervor, was uns für eine vorab entschiedene These (sei sie historischer, psychologischer, philosophischer oder dogmatischer Natur, so z.B. in der Frage des gerechten Krieges, der Unbefleckten Empfängnis oder auch der Abtreibung) nützlich erscheint, während wir gar nicht wahrnehmen, daß wir viele andere Gedanken vernachlässigen, bloß weil sie nicht denselben Anklang bei uns finden. Wenn Augustinus z.B. auf die Aussage Wert legt, daß alle Wahrheit Teil der einen Wahrheit ist und daß diese Wahrheit identisch ist mit der zweiten Person der Trinität und daß Jesus, der Sohn des Zimmermanns, identisch ist mit dieser Person, so stimmen wir bestenfalls gedanklich zu, fühlen uns dann aber gedrängt, den Gedanken eher nach unserem Bedürfnis zu in-

terpretieren als ihn direkt anzunehmen. Gerade wenn wir unser Bestes geben, um Augustinus zu erklären, sind wir seinem Denken vielleicht am fernsten.»

¹⁵ Siehe: Bekenntnisse, 11,11,13.

¹⁶ Die systematische Bedeutung der Ausführungen von Thomas von Aquin über göttliche Gegenwart und menschliche Freiheit hat wieder herausgestellt: B. Lonergan, *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (New York 1971).

¹⁷ Vgl. E. Wyschogrod, *Spirit in Ashes. Hegel, Heidegger, and Man-Made Mass Death* (New Haven 1985) 94ff.

¹⁸ Vgl. Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca 1989); P.L. Rose, *Revolutionary Anti-Semitism in Germany. From Kant to Wagner* (Princeton 1990); F.E. Manuel, *The Broken Staff. Judaism through Christian Eyes* (Cambridge 1992).

¹⁹ Vgl. E. Wyschogrod, aaO. 106ff.

²⁰ Vgl. A. Giddens, *The Nation, State and Violence* (Berkeley 1989); R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses* (Freiburg i.Br. 1983).

²¹ Augustinus, *De Civitate Dei*, Buch 14 u. 19.

²² AaO. Buch 22.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Karl Pichler

MATTHEW L. LAMB

Priester der Erzdiözese Milwaukee. Er hat an der Gregoriana in Rom studiert; an der Universität Münster wurde er zum Doktor der Theologie promoviert. Er hat an der Divinity School, University of Chicago, und am Theology Department, Marquette University, gelehrt, und ist jetzt Professor für Fundamentaltheologie am Boston College. Buchveröffentlichungen u.a. «History, Method and Theology» und «Solidarity with Victims». Er hat über hundert Beiträge in verschiedenen Zeitschriften publiziert, sowie zahlreiche Beiträge in wissenschaftlichen Sammelwerken. Anschrift: Department of Theology, Boston College, Chestnut Hill, MA 02167, USA.