

ENDRE J. NAGY

## ENTARTUNG DES JESUS-BILDES

### Kritische Erwägungen eines osteuropäischen Katholiken: Ein Rezensionssaufsatz

**Hellerich, G. & D. White (2012) *Postmoderner Jesus* (Münster: LIT) 23,5 cm, 144 S., ISBN 978-3-643-11828-8, € 19,90.**

Wenn man ein neupubliziertes Buch in die Hände nimmt, um eine Buchbesprechung ablegen zu können, liegt es auf der Hand, die Position festzulegen, woher man sprechen will. Als Rezensent darf man nicht dem Beispiel von Michel FOUCAULT folgen, der am Ende seines Buches *L'Archeologie du savoir* ein Interview mit sich selbst veröffentlicht und aus diesem Anlass zugibt, dass er den „locus“ nicht benennen will, woher er spricht (1972, 205). Ein Rezensent ist dazu nicht berechtigt. Denn die Leser ihrerseits beanspruchen mit Recht eine klare Stellungnahme, folglich ist es eine allzumal obligatorische Aufgabe des Rezensenten, sozusagen seine Position im „Raum des Diskurses“ anzugeben, und den Leser möglich zu machen, sich von der Meinung des Rezensenten distanzieren oder es akzeptieren zu können. Angenommen diese zwangsläufige Verpflichtung, nimmt der Rezensent, der die nachfolgenden Zeilen schreibt, die fiktive Rolle des Verteidigers der historischen christlichen Kirchen ein, wobei er seine persönliche Überzeugung versteckt. In seinem Verfahren folgt er dem großen dänischen Philosoph Søren Kierkegaard, der seine meisten Werke unter verschiedenen Pseudonymen (z.B. Constantin Constatminus, Vergilius Haufnensis, Climacus) veröffentlichte, weil er sich als Subjekt von sich selbst distanzieren, losstreifen wollte. Ich darf meine tiefe Überzeugung hinzufügen: wenn die gegenseitigen Positionen verschärft dargestellt und die Gegensätze „in einer ihrem Wesen angemessener Weise“ offenbart sind, verhilft es dem Leser zu einem besser begründeten Urteil über den Ideengehalt des Buches. Man darf aber soviel verraten, dass die reale Position des Rezensenten der Auffassung der traditionellen christlichen Kirchen nahesteht.

Das modernste Jesus-Bild ist das von den Autoren vertretene postmoderne Jesus-Bild. Worin die Postmodernität besteht, wird in der Einleitung kurz erklärt. Die Autoren grenzen sich von beiden Extremitäten ab, nämlich von einem „demythisierten Jesus-Bild“ einerseits, und von der besonders in den Vereinigten Staaten verbreiteten Auffassung andererseits, die alles, was in der Bibel drinnen ist, wörtlich nimmt. Zuerst treten sie den traditionellen, institutionierten, christlichen Kirchen entgegen, weil die Kirchen mit ausschließlichem Anspruch auf Wahrheit auftreten. Die einzelnen Christen deklarieren: „Ich bin ein Katholik“, „ich bin ein Protestant“, „ich bin ein Orthodoxer“ (9–10), und damit schrecken die postmodernen Menschen zurück, in eine Kirche

einzutreten. Trotz dieser altmodischen Auffassungen, sie fassen eher – Umberto Eco zufolge – die Heilige Schrift als ein „offenes Kunstwerk“, als „eine anregende Art von Dichtkunst“ auf, das „auf tausend verschiedene Arten interpretiert werden kann“ (8). Die Bibel, besonders die eu-angelions seien ein Aufruf „authentisch zu existieren“, und „sehen die Botschaft Jesu nicht nur individuell als eine neu konstruierende Existenz, sondern eine soziale Botschaft der Befreiung der Menschheit in Hier und Jetzt“ (8).

Das ist eine klare Stellungnahme. Sie negieren die Heilige Schrift als das Wort Gottes (45–47) und sie haben das von der Heiligen Schrift dargestellte Jesus-Bild als wahr nicht akzeptiert. Sie stellen die „Konstruktion Jesu als der Sohn Gottes“ (47) infrage und sie weisen die „Verabsolutisierung des Menschen“ (49), die „Lehre über die Erbsünde“ (49) ab. Auf diese Weise kann man in Kenntnis nehmen, dass die Autoren vorhaben, ein offenkundig militantes anti-kirchliches Werk zu konstruieren.

Dieses Vorhaben ist nicht neu. Schon die Philosophen der französischen Aufklärung hielten als Erste in der Geschichte die institutionalisierte Kirche für eine zugrunde gehende Formation. Ab jener Zeit ist die antichristliche Trendlinie besonders in Europa und Nordamerika kontinuierlich gestiegen. Sodann war es nur eine Ausnahme, als einer der größten Bahnbrecher der modern Poesie, Guillaume Appollinaire im Jahre 1910, nach der Dreyfuss-Affäre, der zufolge die christliche Tradition im ganzen Europa eine Niederlage zu erleiden schien, so aufrief:

La religion seul est resté toute neuve la religion

...  
Seul en Europe tu n'es pas antiques o Christianisme  
L'Européen le plus modern c'est vous Pape Pie X.  
(Appollinaire: Zone)

Nein, diese Gegentendenz hat aufgehört und die antichristliche Strömung ist, größtenteils auf dem Einfluss von Nietzsche und der positivistischer Wissenschaftsauffassung, zwangsläufig zu einer atheistischen Revolution geworden, die sich später als eine Weltordnung in Ost-Europa konstituiert hat. Wie Michael Polanyi bewiesen hatte: Nur diejenigen Länder, wie England und die Vereinigten Staaten, konnten den Totalitarismus vermeiden, die etwas von ihrem christlichen Glauben erhalten hatten. Wir – hier in Ost-Europa, in dem 20. Jahrhundert –, haben erfahren, wie es war, ohne Freiheit zu leben. Die Lehre aller kommunistischen Experimente zeigt, dass egal auf welche Weise, säkulare oder diesseitige, wo der Kommunismus hier auf der Erde zustande gekommen war, hat es auch zur Beraubung nicht nur unserer Gewissensfreiheit, sondern kultureller, Geistes- und letzten Ende, persönlicher Freiheit geführt (POLANYI 1969). Deswegen spielen die Autoren mit dem Feuer, die ihr Buch mit folgendem, marxistische Prophetie beinhaltenden Satz beenden:

Doch der Staat kann nur absterben, und das ist das Wesentliche der Aussage Jesu, wenn die Nächstenliebe das dominierende Prinzip der Zwischenmenschlichkeit wird. Ohne die soziale Grundlage der Nächstenliebe würde das Ende der staatliche Eingriffe in der gegenwärtigen Situation zu noch mehr Diebstahl und Mord führen und ohne Regulierung des kapitalistischen Marktes würde sich die Profitgier der Kapitalismus zum Nachteil des Restes der Gesellschaft noch vehementer manifestieren können. (128)

Eine ganze Reihe von historischen sozialen Strömungen versuchten, die Institutionen aus der Gesellschaft zu eliminieren. Aber alle sind fehlgeschlagen.

Sei es genug zu Beginn und jetzt wenden wir uns dem Text zu. In dem Kapitel I analysieren die Autoren die Frage: Was ist die neue Geisteshaltung der Postmoderne? Die Antwort besteht darin, dass Jesus in postmoderner Denkweise wirklich eine neue Geisteshaltung habe, weil er – Zygmunt Baumann zufolge – in Fülle von Toleranz und Solidarität geprägt sei. „Die tolerante Postmoderne ist jedoch nicht tolerant gegenüber Armut, Not und Leiden und so Jesus nicht . . . ; sie fordert uns auf, solidarisch mit Notleidenden zu sein“ (21). Trotz der Moderne, die das Lebensmittel bevorzuge, zeige die Postmoderne eine neue Lebenshaltung vor, und zwar sie trete für das Leben ein. Hingewiesen an Marx, setzen die Autoren den Akzent auf die Differenz zwischen „Leben“ und „Lebensmittel“, und sie identifizieren die Moderne mit der auf Lebensmittel orientierten Haltung, das heißt, mit dem jeweiligen Kapitalismus.

Diese Stellungnahme deutet die Aussage des Werkes an: Die Jesus' Verhaltung sei ganz und gar antikapitalistisch und deswegen muss man ein Jesus-Bild bekommen, dessen zufolge Jesus gegen den Reichtum war, das heißt, gegen den heutigen juristisch-institutionell-kirchlichen Bestand der kapitalistischen Welt. Letzten Endes ist Jesus zu einem kommunistischen Gesellschaftsideal hochstilisiert.

Wie könnten die Autoren zu dieser Schlussfolgerung gekommen? Sehen wir uns ihre Methode näher an. Man könnte diese Methode als „Pick-up-Technik“ nennen. Sie interpretieren die verschiedensten Autoren, sie reißen ein paar zersplitterte Gedankenteile aus ihrem Kontext willkürlich aus. Z.B. sie übernehmen die Idee „Übersehen des Individuellen oder Wirklichen“ (27) von Nietzsche und interpretieren sie als eine literarische Anspielung auf die Einmaligkeit der „postmodernen Menschen“, aber sie vergessen, dass Nietzsche die Möglichkeit der Wahrheit als solche (s. Genealogie der Moral) negiert. Er argumentierte dafür, weil die Christliche Wahrheit ein Rest ist, an dem auch Platon geglaubt hatte, weil „Gott die Wahrheit ist, und die Wahrheit göttlich ist“. Man kann sich nicht vorstellen, warum die Autoren Argumente von einem resoluten Denker übernehmen, der nicht nur die Kirche, sondern eben die ganze Christenheit zerstören wollte. Aber darin besteht die „Pick-up-Methode“: herauszunehmen, was mir beliebig gefällt. Ein anderes Beispiel dafür: Sie weisen auf die Lehre von Kierkegaard hin, die infrage stellt, ob das Allgemeine über das Einzelne stünde, und sie benutzen diese Lehre dazu, die Einmaligkeit der menschlichen Wesen zu beweisen. Aber sie vergessen, was Kierkegaard sagte, nämlich dass es nur für das religiöse Stadium kennzeichnend ist, nachdem man das ethische Stadium überschritten hat. Nur diejenigen, die direkte Verantwortung von Gott übernehmen, können gegen die gesellschaftlichen, moralischen Postulate handeln. Das heißt: Diese Möglichkeit ist nur denjenigen zugestanden, die schon in das religiöse Stadium übergangen sind. Ein drittes Beispiel: Sie übernehmen die Theorie der Autopoiese von Maturana um zu demonstrieren, dass der Mensch eine Selbstregulierungsfähigkeit hat. Sie hoffen die Kantische Theorie zu übersteigen, infolgedessen sollte man von äußeren Zwängen losgelöst handeln, wenn man überhaupt autonom

sein müsste. Aber diese Kantische Forderung als solche ist unerfüllbar. Man kann sich solch eine Lage nicht vorstellen, in der man ohne äußere Normen handeln könnte. Wenn man sich zu solchem Postulat klebt, gehen alle Realitätssinne verloren. Weil – wie ein fast vergessener ungarischer Autor, Bódog SOMLÓ (1910) schon zu Beginn des vorigen Jahrhunderts demonstriert hatte – keine Situation vorstellbar ist, in der es irgendeine Norm gebe, die nicht sozial konstruiert wurde. Deswegen ist das nur eine pauschale Feststellung, was die Autoren am Ende dieses Subkapitels ausführen, und zwar, dass man wegen der Ursünde nicht frei sei, weil keiner in striktem Sinne frei ist. Der kirchlichen Lehre nach sind alle Menschen schuldig geboren (sog. Erbsünde), aber der Gott hat ihnen freien Willen gegeben.

Die obigen Beispiele können die irreführende „Pick-up-Methode“ charakterisieren, die eine besondere Willkür voraussetzt, und konsequent zu einer willkürlichen theoretischen Konstruktion führt. Die Konstruktion ist so aufgebaut, dass das Resultat einer Prä-Konzeption anpasst. Sie besteht darin, dass alle *anderen* Jesus-Konzeptionen ausgeschlossen wurden, die von den Autoren nicht als postmodern aufgefasst worden sind und sich den Rahmenbedingungen der Autoren nicht anpassen. Obwohl die Hauptthese der Postmoderne – wie der Slogan „anything goes“ sagt – allen möglichen Einstellungen gegenüber offen ist, genehmigen die Autoren das nur denjenigen, die ihrer Präkonzeption zufolge Vorteil haben. Das heißt, sie bestreiten den Wahrheitsanspruch ein für allemal von den traditionellen christlichen Kirchen. Deswegen muss man das Buch als tendenziös qualifizieren.

Wir gehen jetzt zu der inhaltlichen Analyse des Werkes über. Nehmen wir das Kapitel II, in dem die Frage analysiert wird, ob es eine objektive Wahrheit von Jesus Christ gibt oder man nur verschiedene „konstruierte Wahrheiten“ annehmen könnte (35). Die Autoren laufen natürlich auf die zweite Annahme hinaus. Zuerst demonstrieren sie, dass es keine objektive Wahrheit nach der postmodernen Auffassung gebe. Dazu verhilft sie eine Interpretation von Nietzsche und Foucault (37), die vorgeblich beweisen würden, dass irgendein Wahrheitsanspruch nichts anderes als die Enthüllung des „Willen zu Macht“ (Nietzsche) oder ein Symptom des herrschaftlichen Wahrheitssystems (Foucault) sei. Auf diese Weise ist der Weg geöffnet, ihre eigenen Schlussfolgerungen zu ziehen:

Aus den obigen Diskursen sollte deutlich geworden sein, dass Jesus im postmodernen Sinne nicht an und für sich erkennbar ist, dass es für endliche Menschen, die sich mit begrenzten, endlichen Wahrnehmungsfähigkeiten begnügen müssen und stark historisch, kulturell/gesellschaftlich geprägt sind, keine absolute Wahrheit über Jesus geben kann“ (37)

Dazu kommt die Tatsache hinzu, dass „die Autoren der Evangelien ihre Erzählungen Jahrzehnte nach Jesu Tod geschrieben haben, Jesus nicht direkt von Angesicht zu Angesicht begegnet sind“ (37).

Wenn alle Jesus-Bilder nur Konstruktionen sind, dann sind sie in der ganzen Christlichen Tradition identisch – inbegriffen alle christlichen Kirchen. Die Autoren verdammen den Papst Benedikt XVI, weil er den „Jesus der Evangelien“ als den „wirklichen Jesus“ und die Heilige Schrift als die wahre Botschaft über Jesus auf-

fasst, und die Apostolische Tradition ernst nimmt. Die Möglichkeit, dass das traditionalistische Jesus-Bild auch eine legitime Position ist (wenn man schon postmodern ist!), erscheint auf dem Horizont der Autoren nicht.

Nachdem die Autoren alle traditionellen Jesus-Bilder von vornherein wegge-  
worfen haben, stellen sie den Grundbeweis für ihr alternatives Jesus-Bild vor, und  
zwar das Thomasevangelium und das Evangelium nach Maria Magdalena. In ihrem  
Hirne taucht das Argument gar nicht auf, das sie früher Papst Benedikt XVI. vorge-  
worfen haben, und zwar dass die Autoren der beiden Evangelien Jahrzehnte später  
lebten, als dass sie Jesus direkt, „von Angesicht zu Angesicht“ hätten treffen können.  
Sie tun es, weil sie aus den von den Kirchen als „häretisch“ gebrandmarkten beiden  
Evangelien ein Jesus-Bild ableiten könnten, das zu ihrem Jesus-Bild anpasst. Im  
Übrigen erscheint in dem Thomasevangelium (Logion 44) die Dreifaltigkeit klar  
und eindeutig, wo auch der Sohn erwähnt worden ist. Es stellt sich die Frage, welche  
Person hier wohl gemeint ist?

Gehen wir weiter. Das Kapitel mit dem Titel „Konstruktionen Jesu zu seiner  
Zeit“ verweist auf Mk 6:3, wo Jesus den Einwohnern von Nazareth begegnet ist.  
Nach der Predigt Jesu fragten sie sich: „Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn  
und der Bruder des Jakobus und Joses und Judas und Simon?“ Daraufhin kommt die  
Interpretation der Autoren: „Die Jesus von seiner Jugend auf kennenden Nazarener  
definierten ihn aus seiner familialen Herkunft und seinem Beruf heraus, nämlich  
so, wie sie ihn über Jahre in ihrem Umfeld erfahren hatten.“ In Nazareth war Jesus  
dadurch bekannt, dass (folgend und zitiert von GÖLLNER:)

er Zimmermann gelernt hatte; man kannte seine Mutter Maria und die Sippe, zu der er ge-  
hörte. Deshalb glaubte man nicht an seine Gottessohnschaft. Für die Bürger Nazareths war  
es eben unvereinbar, gleichzeitig Marias Sohn und Gottes Sohn zu sein. (40)

In diesem Zitat kann man das Hauptsymptom der Interpretationstechnik der  
Autoren methodisch und inhaltlich aufdecken. Erstens, inhaltlich: die Autoren schei-  
nen die offenbare Tatsache gar nicht zur Kenntnis zu nehmen, wie die ungelehrten  
Nazarener, die zum ersten Mal Jesus begegnet sind, darauf kommen könnten, dass  
Jesus Gottessohn wäre, wenn auch für die jüdischen Rechtsgelehrten nur ein Gott  
und kein Sohn des Gottes vorstellbar wäre. Eben die Nachfolger von Jesus wurden  
unsicher, als Jesus über seinen Vater sprach (Joh 7:60–71). An einen solchen gottes-  
lästerlichen Gedanken zu kommen, war für einfache Einwohner von Nazareth abso-  
lut ausgeschlossen. Die Autoren könnten sich auf den Selbstwiderspruch besinnen,  
den sie in demselben Kapitel gemacht haben. Abgesehen von ihrer psychologischen  
Blindheit, ja, einem Mangel an psychologischer Empfindlichkeit, mit der sie das  
menschliche Verhalten untersuchen, sind sie nicht imstande aufzudecken, dass sie  
zur gleichen Zeit widersprüchliche Forderungen stellen.

Im Kapitel der „gegenwärtigen kirchlichen Jesus-Bilder“ stellen die Autoren die  
Gottheit von Jesus infrage. Sie argumentieren so, dass dieses Dogma, das auf dem  
Konzil von Nicäa gestellt wurde, dazu ausgedacht wurde, um zur Einigung des Römi-  
schen Reiches beizutragen. Sie affirmieren es als eine selbstverständliche Sache, als

eine zeitgemäße Interpretation der damaligen kirchlichen Mächte, wie schon Foucault, eine für die Autoren unzweifelhafte Autorität, gesagt hat, dass „Macht legt die Wahrheit fest“ (47). Sie vergessen, dass Johannes schon ungefähr zweihundert Jahre früher diesen Terminus oft benutzt hatte. Man könnte annehmen, dass diese Lehre für die Ideologie der Einheit des Römischen Reiches zugutegekommen ist, aber daraus die ganze jahrelange Tradition abzuleiten, scheint uns ziemlich vorzeitig zu sein.

Im dritten Kapitel – ‘Ist Jesus Geisteshaltung postmodern’ (57) – geht es in demselben Sinne weiter. Die Autoren sehen Postmodernität Jesu in den folgenden Dimensionen erscheinen: als Jesu Visionen vom Leben, vom autopoietischen Menschen, der Entnormalisierung und des Werte-Schaffens, eines expandierenden Geistes, eines Friedens auf Erden, für die Armen, der Genderngleichheit, eines anderen Reiches.

Wir möchten nur zwei Erörterungen hervorheben. Die eine ist „Jesu Vision der Genderngleichheit“. Die Autoren zählen zahllose Szenen aus der Bibel auf, in denen Jesus die Frauen hochschätzte. Die Zitate dienen als Beweis dafür, dass Jesus in der Hinsicht seiner „feministischen“ Überzeugung – zwar unbewusst – seiner Zeit voraus war. Das ist aber auch ein Missverständnis historischer Prägung, weil die Hochschätzung der Frauen in allen Erlösungsreligionen auftaucht, die nicht militärisch oder politisch gefärbt sind. Wie Max Weber nachwies, war diese Erscheinung nicht nur in der christlichen, sondern in den hinduistischen und buddhistisch- taoistischen Sekten oder eben im antiken Griechenland in den Dionysos-Kulten kennzeichnend verbreitet. In erster Periode der Glaubensgemeinschaften waren die Erlöser, nicht nur Jesus, sondern auch z.B. Buddha mit Frauen in zwangslosen und freien Beziehungen (WEBER 1976). Es wäre aber eine übermäßige Forderung vis á vis der Autoren, in solcher Tiefe in die Religionsgeschichte zu versenken.

Das andere Beispiel ist das anschließende Kapitel: „Jesu Vision eines anderen Reiches“. Man ist neugierig, was für ein Reich Jesus visioniert hatte. Den Autoren nach hat Jesus von einem nicht wahrgenommenen Reich bzw. „Königreich des Vaters“ geträumt.

Er betont, dass das Reich bereits unter den Menschen sei (Lk 17:20), es aber nicht wahrgenommen werde. Es ist nicht sichtbar, weil dieses Reich kein Militär, keine Polizei, keine Staatsapparaten hat und dennoch existiert es als eine Gemeinschaft von Menschen mit neuerer Geisteshaltung, die andere Denk-, Handlung- und Kommunikationsweisen praktizieren. (83)

Dann schwören sie die Parabel vom Senfkorn (Mat 13:31) herauf, der langsam zu einer riesengroßen Pflanze wächst, und sie wird im autopoietischen Sinne gedeutet.

Diese Vorstellung Jesu entspricht basisdemokratischen Konzeptionen. Die Menschen partizipieren in den lokalen und kommunalen Angelegenheiten, indem sie initiieren und sich organisieren, wobei der Gegensatz zwischen Regierenden und Regierten aufgehoben wird und es kein Führungsprinzip mehr gibt. (84)

Das Problem dieser Interpretation besteht darin, dass erstens auch die Autoren die Parabel wörtlich nehmen (was sie bei den fundamentalistischen Christen verpönnen) und zweitens, dass sie auf eine unzulässige und unhistorische Weise ein utopisches Weltbild als eine jetzt und hier zu verwirklichende Aufgabe deuten. Obwohl



Jesus klar gesagt hat, das dieses Reich „nicht von dieser Welt ist“ (Joh 18:6), transformieren die Autoren Jesu Worte über das geistige Gemeinwesen aggressiv in eine diesseitige Zusage, die „basisdemokratischen Konzeptionen“ entspreche. Ganz auf Marxistische Weise verstehen sie den zitierten Satz folgenderweise: „Statt eines Reiches der Notwendigkeit, haben wir es hier mit einem Reich der Freiheit, der Gleichheit und Brüderlichkeit zu tun“ (85). Diese Interpretation gemahnt einen überaus an das Gebot von Marx über den Kommunismus als das Reich der Freiheit. Diese Aussage könnte richtig sein, aber nicht in dieser Welt, sondern in einer transirdischen ... Die Autoren formulieren ihren Wunsch über „Jesu Vision eines anderen Reichs“ am Ende des Kapitels folgenderweise: „Es ist die Kindeshaltung eines Kindes, die das postmoderne Phänomen eines offenen und schaffenden Menschen verkörpert, mithilfe derer ein anderes soziales Wesen, eine neue Welt aufgebaut werden kann“ (85). Wir nehmen uns die Freiheit, die Autoren zu erinnern, zu welchen horrenden und katastrophalen Ergebnissen alle kommunistischen Versuche geführt haben, die dieses Ziel zu erreichen versuchten. Eben darin besteht die Befangenheit zahlreicher postmoderner Theoretiker, die keine logozentrische Vorstellung für die Menschheit vorgeben, wie man diese neue Welt auch auf der Erde verwirklichen kann.

Im vierten Kapitel analysieren die Autoren, wie Jesu Verfahrensmethode unter einer prozeduralen Postmodernität subsumiert worden sei. Der Text versucht in vier Phasen, durch Jesus' Sprache und Akten die vorgeblichen Neuigkeiten zu demonstrieren. Diese sind: Für Jesus sei eine dekonstruktive, hermeneutische, narrative und dialogische Methode charakteristisch. Jesus hatte z.B. die traditionale jüdische Esskultur dekonstruiert und ein humanistisches Verhältnis zu den Huren gestaltet; sodann hat er durch Gleichnissen ihrer Botschaft neue Deutungen gegeben; Jesus vertrat den Übergang von der altjüdischen zur postmodernen Auslegung, weil er z.B. durch das Gleichnis des barmherzigen Samaritaners einen „subversiven“ Sinn verlieh; sogleich kam Jesus mit verschiedenen Menschen, wie z.B. Nikodemus und der Samaritanerin am Jakobsbrunnen in das Gespräch, das heißt – nach Bubers Sichtweise – er trat in eine Ich-Du-Beziehung ein, was uns zeige, dass er keine Gebote an die Menschen gerichtet hat, sondern er wollte, „dass sie in Gespräch selbst auf die Signifikanz der Botschaft kommen“ (95).

Die Interpretationen, die Jesu revolutionäre Innovationen darstellen, wenn er die Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zeigt, sind korrekt, man kann dagegen keinen Einwand erheben, höchstens den folgenden: Die Autoren nehmen das Gleichnis von Sämänn (Mat 13:9–23; Lk 8:4–8, Mk 4:3–9), aber sie zitieren den Text aus dem Thomasevangelium. Sie erklären den Lesern, dass die meisten Bibelforscher meinen, dass das „Thomasevangelium früher als die kanonisierten Evangelien geschrieben wurde“ (91), eben deswegen fehle aus der früheren die Jesu Erklärung, die in allen drei synoptischen Versionen auffindbar ist. Wir wollen die Prioritätsfrage nicht entscheiden, aber es scheint uns übertrieben die Schlussfolgerung zu ziehen, dass es Jesu Vorsatz widerspiegelt, die Menschen von sich selbst frei interpretieren zu lassen.

Die nächsten zwei Kapitel befassen sich mit der „Entjesulichung des gegen-

wärtigen Christentums“ bzw. den „Rejesulichungstendenzen“ der postmodernen Praktiken. Die Entjesulichung ist so konzipiert als die Anklageerhebung eines Schauprozesses gegen alle neuzeitlichen christlichen Kirchen. Alle kirchlichen Institutionen seien bloße Machtsysteme (96–98), die den institutionellen Wahrheitsanspruch (98–101) und die moralische Autorität (101–103) usurpieren, die sich mit den staatlichen Kriegsmaschinerien (104–108) und dem Kapitalismus (108–111) verpflichten würden.

Worin bestehe die „Entjesulichung“ der heutigen Kirchen? Die uralte Sünde sei die Institutionalisierung der christlichen Kirche unter Kaiser Konstantin und die Deklaration als Staatsreligion unter Kaiser Theodosius (96). Dessen zufolge würden „die prunkvollen und pompösen Kirchengebäude ... im Laufe der christlichen Geschichte errichtet“ (98), was die Autoren als „eine Form der Entjesulichung“ darstellen.

Sie haben recht: Jesus hat eine „intime“ Gemeinschaft angesprochen und ihr seine kurzzeitliche Wiedererscheinung versprochen. Aber das Christentum hat sich ganz rapid in dem ganzen Römischen Reich verbreitet. In der apostolischen Zeit haben die Christen geglaubt, dass Jesus noch in ihrer Zeit wiederkommen wird. Darüber zeugen die unterirdischen Friedhöfe in Rom aus der antiken Zeit. Das ist wahr. Aber im Laufe der Zeit verbreitete sich die Überzeugung, dass Jesus niemals den absolut sicheren Zeitpunkt genannt hat. Deswegen sollten sie sich „institutionalisieren“, das heißt, sich von einer freien Glaubensversammlung zu einem disziplinierten Glaubensverein verwandeln. Wie Max Weber nachgewiesen hatte, das Weiterleben ging für das Christentum damit einher, dass die Kirche von den Römern die bürokratische Organisationsmethode übernommen hat (WEBER 1976). Ohne diese Veränderung hätte das Christentum nicht überleben können und wäre verschwunden. Man könnte die Bindung von Kirche und Staat missbilligen, aber man muss deren historische Unumgänglichkeit eben einsehen. Jedenfalls differenzierte Dante Alighieri schon mehr als 800 Jahre früher zwischen der weltlichen und der religiösen Macht (Vgl. ALIGHIERI 2003). Dem ist zu verdanken, dass sich eine selbstständige säkulare, legitime Macht in Europa entwickelt hat, im Gegenteil zu der moslemischen Entwicklung, wo diese Differenz noch immer nicht ausgebildet hat.

Die anderen Erörterungen über „die kirchlichen Institutionen als Wahrsysteme“ streiten besonders von der katholischen Kirche das Recht ab, Aussagen zu Dogma zu erheben. Das war immer der Apfel von Eris, sodass viele Intellektuelle sich von der Kirche entfernt haben. Entfernt, aber nicht immer und nicht vollkommen. Z.B. Simone Weil hat wegen der bannenden Macht der Kirche („anathéma sit“) auf die Taufe verzichtet, obwohl sie von der Wahrheit der katholischen Glaubenswahrheiten überzeugt war (sie hat dennoch bestritten, dass diese Wahrheiten „katholisch“, d.h. allgemein wären; vgl. FINCH 1999, 122–25). Sie wollte ihre geistige Selbstständigkeit bewahren. Aber heutzutage, wenn jeder aus der Kirche frei austreten kann, geht es nicht um diese Klausel. Das gehört übrigens zu einem allgemeinen Problem, nämlich zur Frage, wie eine selbstständige Organisation sich von den anderen Organisationen abgrenzen kann, und wie weit offen oder geschlossen sein



will. Es gibt offene und geschlossene Verbände und ihre Politik hängt davon ab, ob sie an der Erweiterung oder Verengung interessiert sind.

Der nächste Ideenflug dreht sich um die kirchlichen Institutionen als Moralsysteme. Hier werden zahllose Zitate dagegen aufgezählt, dass man die Zehn Gebote buchstäblich auffassen dürfte. Wie schon Nietzsche es entfaltet hat, dass der Dekalog „nur für Zeitalter der unterworfenen Vernunft“ (102) passt, was den Autoren beweist, dass Jesus die Zehn Gebote interpretiert und „neue Aspekte oder Anschauungen in die ethische Reflexion hinein“ (102) bringt. Die biblischen Beispiele sollten Jesu „interpretationsreiche Situationsethik“ zeigen, was „eine ganz und gar postmoderne Geisteshaltung“ (103) sei. Wir möchten nur Folgendes erwähnen: Dass Jesus keine rigide Befehlsmoral propagiert, wurde schon vor sieben Jahrzehnten von Karl Mannheim bewiesen (MANNHEIM 1943). „Paradigmatic experiences“ der Christenheit ermöglichen den Einzelnen, diese „beispielweisliche Einfühl-Erfahrungen“ plausibel anzuwenden. Was den Autoren postmodern zu sein scheint, war schon seit Urzeiten offenkundig.

In dem nächsten Unterkapitel stellen die Autoren fest, dass es keine gerechten Kriege gibt, weil die Machtsysteme immer über die Gerechtigkeit eines Krieges entscheiden. Die Mächte fällen ihre Entscheidung nicht unparteilich und sie beurteilen über das Gute und das Böse. Sie halten sich immer für gerecht und beurteilen die anderen als nicht gerecht. „Während des Kalten Krieges waren es die Kommunisten, nunmehr nach Ende des Kalten Krieges sind es die Terroristen (die ‚Bösen‘), welche die Amerikaner und den Westen zum kriegerischen Handeln zwingen“ (105). Sogar gab es diejenigen, die so entschlossen waren, dass sie – auf die Bibel gestützt – Waffen verkaufen. Man kann natürlich sporadische Ereignisse aufführen, die der originalen Lehre Jesu über die Nächsten- und Feindesliebe widersprechen. Man könnte sich z.B. an die Kreuzzüge erinnern. Wir können auch einige sporadische Ereignisse der Kirchengeschichte erwähnen, die zu der „Kriminalgeschichte der Kirche“ gehören, wie z.B. der christliche Mob gegen die schöne griechische Philosophin Hypathia, als an ihr Lynchjustiz geübt wurde. Die Autoren scheinen es zu ignorieren. Aber es ist nicht gerecht, davon abzusehen, und sich darauf nicht zu erinnern, dass es eben der mittelalterlichen Kirche gelungen ist, inmitten der ritterlichen Kriege den verbindlichen Frieden auszuhandeln (Treuga Die). Wie BIBÓ überzeugend bewies, war es eben die Kirche in der europäischen Entwicklung, die der Zivilisation von Europa durch die Humanisierung und den Abbau der Gewalt erfolgreich Dienst geleistet hat. „

In the final analyses, European history is part of the Christian experiment' aimed at accomplishing this goal [eliminating spasm of fear, hatred and violence]. Impulses of violence, fear and hatred are met by the Christian emphasis on active love which appears in Christ's teaching as a force that is able to overcome hostile human impulses and disarm violence

(1991, 453).

In dem letzten Subkapitel entfalten die Autoren die Verflechtung der institutionellen Kirche mit dem Kapitalismus. Sie haben zuerst auf die Heuchelei der Kirchen hinweisen: Die Kirchen deklarieren oft ihr Engagement für die Armen, obwohl sie ein „Wirtschaftsimperium“ (108) haben. Die Kirchen haben Grundbesitz, Immo-

lien, Geldanlagen, Banken usw. Die Autoren haben solche uralte Vorwürfe wachgerufen wie z.B. die Verwicklung vom Vatikan in Geldwäsche-Affäre, überhaupt in zweifelhaftes Bankwesen sowie die Kolonialisierung der amerikanischen Indianer. Die historische Wahrheit besteht aber darin, dass eben die Kirche die Grausamkeit der kolonialisierenden Mächte zu besänftigen versuchte. Damals war es eine Errungenschaft, statt der schwachen Indianer afrikanische Schwarze anzuwenden. Es geht nicht darum, dass diese wohlgemeinte Aktion irreführte.

Verfehlte Ereignisse und Menschen können immer aufgezählt werden, die die Antihumanität der Kirchen zu demonstrieren schienen. Was die strikte Beurteilung am Ende dieses Teiles anbelangt, und zwar, „[d]ie Kirchen scheinen sich von diesen urchristlichen sozialen Praktiken [„was sie haben, mit anderen teilen“] entfernt zu haben“ (111), ist eine vorzeitige Behauptung, denn es scheint uns so, dass man eine uralte Kleingemeinde, die nachchristliche Urkirche mit einem Großbetrieb vergleicht. Diese ist so, als wenn man die Journalisten im Zeitalter des Internets dafür zur Rechenschaft ziehen würde, warum sie nicht mit Feuersignalen kommunizieren. Das haben die damaligen Kritiker der Kirche, wie Tolstoi oder Kierkegaard, nicht berücksichtigt, als sie die weltweit verbreitete Kirche um die apostolische Einfachheit zur Rede stellten.

Das letzte Kapitel befasst sich mit der Frage, wie man von der „Entjesulichung“ zur „Rejesulichung“, beziehungsweise zu „alternativen postmodernen christlichen Praktiken“ gelangen könnte. Der Vorschlag für die Kirchen zur Regeneration besteht wesentlich darin, dass sie den bahnbrechenden Beispielen von Tolstoi, Gandhi, Martin Luther King und die Befreiungstheologie der Cardenals von Lateinamerika folgen sollten, wenn sie opportun, das heißt, postmodern sein wollen. Die Autoren ziehen in Bezug auf die vier erwähnten – übrigens hervorragenden – Figuren die Lehre: Alle waren postmodern, weil sie eine institutionelle Kirchenwidrigkeit zeigten. Selbst wenn man diese Annahme akzeptiert, taucht die Frage auf, warum die Autoren auf andere großen Figuren des 20. Jahrhunderts nicht aufmerksam wurden, die eben ihre Treue zu der traditionellen Kirche gezeigt haben? Warum haben sie auf die Moral von solchen Figuren wie zum Beispiel Bonhoeffer „obwohl er zitiert wurde“ (117), Edith Stein oder eben eine renitente, untreu treue Simone Weil, nicht hingewiesen? Sie waren ihren Kirchen ebenso treu, wie damals Sokrates, der – obwohl ungerecht ein Todesurteil erwartet – der Stadt und ihren Gesetzen treu war. Er hat Widerstand geleistet, weil er gegenüber der Stadt, wo er aufgewachsen ist, Unrecht getan hätte (Kriton 54 b). Seiner Argumentation nach, wenn man fliehen würde, hätte man dasselbe Unrecht gemacht, wie die Menschen gegenüber ihm begangen hatten. Die Unterscheidung, die Platon macht, zwischen der Stadt als institutionalisierter Einheit und der Stadt als von Menschen verwalteter Formation, ist sehr merkwürdig. Oder man kann ein christliches Beispiel auch nennen. Im Falle von der eben berufenen Simone Weil, die mit ähnlichen Argumenten die Taufe ablehnte, wie die Autoren des rezensierten Buches; Vater Perrin, der Simone Weil zu der Kirche näher bringen wollte, unterschied zwischen zwei Seiten der Kirche: die eine ist die mystische, die andere ist die soziale. Simone Weil machte in einer Phase ihrer spiritualen Entwicklung die folgenden Gedanken.

She dwelt on the corruption of the true religion as symbolized by the Beast of the Apocalypse, but she also dwelt on the presence of Christ in the Church through the Eucharist, on the guardianship of the truth, on Our Father and on the sacraments.

(PERRIN & THIBON 2003, 46)

Vater PERRIN korrigierte sie: “When she invented history of Catholicism, she forgot that Rome is not the capital of Christianity because of Caesar and Augustus, but because it was there that Peter and Paul bore witness with their blood” (2003, 46). Das heißt: Die Bestechungen, die die Kirche in ihrer sozialen Geschichte beging, konnten niemals das Faktum ausschließen, dass „[w]e can only say God’s words in a human fashion and these words enter the soul in accordance with God’s grace and with our own liberty“ (PERRIN & THIBON 2003, 47). Per analogiam zu Sokrates: So sehr auch die Kirche oder Kirchen versumpften, waren und blieben sie die Bewacher der ursprünglichen Botschaft Jesu Christi.

If the human means utilized by the Church have their own nature or gravity – as the Incarnation limited God’s human presence in space and time – this does not prevent them from having a divine value by virtue of the grace and truth of God which they convey.

(PERRIN & THIBON 2003, 47)

Am Ende dieser Kapitel legen die Autoren ihr Glaubensbekenntnis für ein postmodernes Jesus-Bild ab, ein Jesus-Bild, das die Wirklichkeit destabilisieren würde, nachdem sie aus den Dogmen einer reduktionistischen Kirche befreit wird. Das würde ein neues Gespenst im Sinne Derrida’s postmoderner Transformierung sein, die „darauf ausgerichtet ist, die Welt zu verändern“ (124). Die Autoren zitieren das Kommunistische Manifest: „ein Gespenst geht um in Europa“. Dazu reicht es, es „aus dem einengenden Gestell des Marxismus-Leninismus“ zu befreien.

## Referenzen

- BIBÓ, I. (1991) *Democracy, Revolution Self-Determination: Selected Writings*, ed. K. NAGY, trans. A. BOROS-KAZAI (New York: Columbia UP).
- ALIGHIERI, D. (2003) *Az egyveduralom*, Übers. G. SALLAY (Budapest: Kossuth).
- FINCH, H.L. (1999) *Simone Weil and the Intellect of Grace* (New York: Continuum).
- FOUCAULT, M. (1972) *The Archeology of Knowledge* (London: Tavistock).
- MANNHEIM, K. (1943) *Diagnosis of Our Time* (London: Kegan Paul).
- PERRIN, J.M. & G. THIBON (2003) *As we knew her* (London & New York: Routledge).
- POLANYI, M. (1969) ‘Beyond Nihilism’ in M. GREEN, ed., *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi* (Chicago: U of Chicago P) 3–24.
- SOMLÓ, B. (1910) ‘Kauzális vagy normatív etika?’ in L. DÉNES, ed., *Dolgozatok a modern filozófia köréből: Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születésnapjára* (Budapest: Franklin Társulat) 125–30.
- WEBER, M. (1976) *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehende Soziologie* (Tübingen: Mohr).