

„Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!“

Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913-1979)

Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013,

Universitäts- und Landesbibliothek Münster

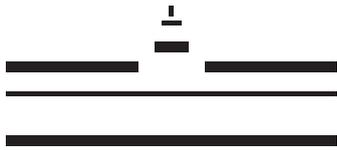
Ursula Hacker-Klom, Jan Klom, Reinhard Feldmann (Hrsg.)

Werk 5 über bei 5.

Das Problem besteht seit alter Zeit. Schon in den BS
ist der gegensätzl. Standp. des Mīm. u. des Vedānta
($\text{जैमिनि 5 आदर्शव्युत्}$) dargestellt: III 4, 1 ff. Z. Et. S. 2
muß es die Gemüter stark bewegt h. In spm Mīm. in Mīmāṃsā
es immer wieder u. immer versch. Ges.p.en darauf zu spr.
Māṇḍanāya Bhaṭṭa ist ganz der Erörterung d. geg. Theoret.
Seite des Problems gewidmet, vgl. ihre Erl., es steht dabei,
soweit ich sehe, g3. mit S. überein. (Auch in तत्त्वप्रदीप , kennt es darauf zu spr.)
Bhāskara greift das Thema
noch einmal energisch auf. Aber dann steht es an Interesse
zu verlieren.

Ursula Hacker-Klom, Jan Klom, Reinhard Feldmann (Hrsg.)

„Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!“



WESTFÄLISCHE
WILHELMS-UNIVERSITÄT
MÜNSTER

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

Reihe I

Band 1

Ursula Hacker-Klom, Jan Klom, Reinhard Feldmann (Hrsg.)

**„Hackers Werk wird eines Tages wieder
entdeckt werden!“**

Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913-1979)

Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013,
Universitäts- und Landesbibliothek Münster

Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster

herausgegeben von der Universitäts- und Landesbibliothek Münster
<http://www.ulb.uni-muenster.de>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Dieses Buch steht gleichzeitig in einer elektronischen Version über den Publikations- und Archivierungsserver der WWU Münster zur Verfügung.
<http://www.ulb.uni-muenster.de/wissenschaftliche-schriften>

Ursula Hacker-Klom, Jan Klom, Reinhard Feldmann (Hrsg.)

„Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!“ Zum 100. Geburtstag des Indologen Paul Hacker (1913-1979). Vorträge zur Tagung am 25. Mai 2013, Universitäts- und Landesbibliothek Münster. Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster, Reihe I, Band 1

© 2013 der vorliegenden Ausgabe:

Die Reihe „Wissenschaftliche Schriften der WWU Münster“ erscheint im Verlagshaus Monsenstein und Vannerdat OHG Münster
www.mv-wissenschaft.com

ISBN 978-3-8405-0089-3

(Druckausgabe)

URN urn:nbn:de:hbz:6-55359573569

(elektronische Version)

direkt zur Online-Version:

© 2013 Ursula Hacker-Klom

Alle Rechte vorbehalten

Satz: Jan Klom, Münster
Umschlag: MV-Verlag
Titelbild: Schriftbild von Paul Hacker
Druck und Bindung: MV-Verlag





Paul Hacker in seiner Altbauwohnung im Kreuzviertel in Münster 1965, aufgenommen von Prof. Dr. Sengaku Mayeda aus Tokyo, Japan.

„Man wird in ein vergangenes Leben, als in ein gegenwärtiges versetzt“ – Der Nachlass Paul Hackers in der Universitäts- und Landesbibliothek Münster.....	1
Reinhard Feldmann	
Paul Hackers facettenreicher Lebenslauf	13
Ursula Hacker-Klom	
Voraussetzungslose Wissenschaft? Paul Hackers Sicht der Kirchenväter	31
Christian Gnilka	
Wichtige Impulse, die ich Paul Hacker zu verdanken habe	55
Rudolf Kaschewsky	
Zum Verhältnis von spiritueller Praxis und philosophischen Theorien im Buddhismus.....	77
Lambert Schmithausen	
Das Ich im Glauben und das Wir der Kirche. Paul Hackers Luther-Studie und ihre Rezeption bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.....	91
Manuel Schlögl	
Kleine Theologische Schriften und Bibliographie von Paul A. E. Hacker	105
Kurzbiographien der Autoren und Herausgeber	125

Reinhard Feldmann

**„Man wird in ein vergangenes Leben, als in ein
gegenwärtiges versetzt“ –
Der Nachlass Paul Hackers in der Universitäts- und
Landesbibliothek Münster¹**

Paul Hacker übte auf seine Zeitgenossen eine mächtige Wirkung aus, seine Nachwirkungen werden auf diesem Kolloquium ausführlich gewürdigt, ebenso wie seine Bedeutung für die Theologie, die Indologie sowie für weitere geisteswissenschaftliche Disziplinen.

Die verstärkte Hinwendung zu den Quellen und damit zu historischen Bibliotheken, Archiven und Sammlungen ist in den Geisteswissenschaften seit einigen Jahren wieder verstärkt zu beobachten. Die historischen Büchersammlungen als Gedächtnis der Menschheit, zumindest als Gedächtnis einer Kultur genießen wieder eine hohe Wertschätzung und erleben, auch und gerade im Zeitalter der Digitalisierung, eine Art Renaissance.

Dies gilt nicht nur für die mittelalterlichen Handschriften, Inkunabeln sowie Drucke der Handpressenzeit, Altkarten, Musikalien oder grafische Sammlungen, sondern auch und vor allem für Autographe und Nachlässe. Ständig kommen neue „historische Bestände“ dazu, nicht immer zur Freude der Evaluierer. Nach deren Vorstellungen wäre es vielmehr ge-

¹ Der vorliegende Beitrag stellt die nur leicht veränderte und erweiterte Begründung auf dem Kolloquium „Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden“ am 25. Mai 2013 in der ULB Münster dar. Der Vortragscharakter wurde beibehalten, auf Einzelbelege wird verzichtet.

boten, ein Gutteil dieser Bestände als „veraltet“ auszuscheiden. Doch sind diese oder ähnliche Bestände wirklich „veraltet“? Es kann keine veraltete Literatur in einer Staats- oder Landesbibliothek geben: Was vermeintlich „veraltet“ ist, mutiert zur Quelle für künftige Historikergenerationen. „Digital humanities“ und „material turn“ sind dabei keine Gegensätze, sondern willkommene Ergänzungen.

Die Nachlässe in der ULB Münster

Welchen Stellenwert können Nachlässe in Archiven und Bibliotheken haben? Hier mag das Beispiel der ULB Münster *pars pro toto* stehen: Die Bibliothek sammelt seit den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts Nachlässe und nachlassartige „Sammlungen“. Den Grundstock bildet Material zur Geschichte des „Kreises von Münster“. Hervorhebung verdienen die Briefwechsel der Fürstin Amalia von Gallitzin (1748-1806) mit dem Gründer der alten Universität Münster, dem Generalvikar des Fürstbistums Münster Franz von Fürstenberg (1729-1810) und dem niederländischen Philosophen Frans Hemsterhuis (1721-1790) sowie der Nachlass des Dichters, Juristen und Historikers Anton Matthias Sprickmann. Dieser Kreis pflegte Verbindungen und Kontakte zu Friedrich Gottlieb Klopstock (1724- 1803) in Hamburg, zu Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) in Düsseldorf sowie zu Johann Georg Hamann (1730-1788) in Königsberg, von den Kontakten zu Goethe und Herder in Weimar ganz zu schweigen. Das geistige Klima dieser Jahrzehnte lässt sich heute noch in dem umfangreichen Material einfangen.

Wenngleich die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und das frühe 19. Jahrhundert den Schwerpunkt der Sammlung in chronologischer Hinsicht, und der westfälische und niederdeutsche Kulturkreis den Schwer-

punkt in geographischer Hinsicht bilden, so sind doch auch zahlreiche andere Nachlässe von unmittelbarer Bedeutung für die Forschung.

Annette von Droste-Hülshoff (1797-1848) und ihre Familie bilden einen der umfangreichsten und zumindest für Westfalen wertvollsten Bestände: Er speist sich aus vier verschiedenen Quellen: Der eigentliche Nachlass (der sog. Meersburger Nachlass) gehört der Staatsbibliothek zu Berlin, welche ihn der ULB Münster 1997 (200. Geburtstag der Annette von Droste-Hülshoff) als Dauerleihgabe überließ. Eine von der Bibliothek selbst aufgebaute „Sammlung Droste Hülshoff“, der Nachlass des Münsterschen Germanisten Karl Schulte Kemminghausen (1892-1964) sowie der Nachlass (Teilnachlass) Christoph Bernhard Schlüters (1801-1884), eines langjährigen Förderers der Droste und der Nachlass ihres Onkels August von Haxthausen (1792-1866) runden das vielschichtige Bild ab.

Hervorhebung verdienen weiterhin der Nachlass des in Münster geborenen Völkerrechtlers Walther Schücking (1875-1935), eines Enkels von Levin Schücking, denn immerhin wurde Schücking im Jahre 1930 als erster Deutscher zum ständigen Richter am Weltgerichtshof in Den Haag berufen. Trotz des Austrittes des Deutschen Reiches aus dem Völkerbund 1933 und gegen den Willen der Nazi-Regierung blieb er bis zu seinem Tod in diesem Amt.

Starke Nachfrage erfährt auch der Nachlass des ebenfalls aus Münster stammenden Expressionisten August Stramm (1874-1915). Auf die Nachlässe von Hermann Löns (1866-1914), Augustin Wibbelt (1862-1947) sowie Karl Wagenfeld (1869 - 1939) soll nur kurz hingewiesen werden. Wagenfeld ist neben Augustin Wibbelt nicht nur der bedeutendste plattdeutsche Dichter Westfalens und Begründer des Westfälischen Heimatbundes, sondern auch als Volkskundler über die Grenzen der Region hinaus bekannt geworden.

Unter den nicht-westfälischen Nachlässen sind vor allem Namen wie Friedrich Rückert, Carl von Clausewitz, Carl Friedrich von Savigny sowie die Familie Raumer zu nennen. Gerade der Teilnachlass des Rechtswissenschaftlers und preußischen Ministers Friedrich Carl von Savigny (1779-1861) überrascht durch seine Zusammensetzung. Denn es ist nicht der Begründer der historischen Rechtsschule, der aus diesem Nachlass zu uns spricht, sondern der christlich engagierte Privatmann: Zahlreiche Briefe vermitteln ein anschauliches Bild vom geistigen und politischen Leben im frühen 19. Jahrhundert.

Auch die Korrespondenz der Erlanger Familie von Raumer aus dem 19. Jahrhundert bietet vielfältiges Material: Hinzuweisen ist auch auf die Verbindung zur Familie des Komponisten und preußischen Hofkapellmeisters Johann Friedrich Reichardt (1752-1814). Seine Tochter Friederike (1790-1869) war mit dem Pädagogen, Mineralogen und Naturphilosophen Karl von Raumer (1783-1865) verheiratet. Ihr ältester Sohn Rudolf von Raumer (1815-1876) zählte zu den engen Schülern Jacob und Wilhelm Grimms und war später als Professor für Germanistik an der Universität Erlangen tätig. Ihr zweiter Sohn Hans von Raumer (1820-1851) war jüngster Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung.

Ein wichtiger Bereich sind die Nachlässen von Gelehrten, die mit der Universität Münster in Verbindung gebracht werden können. Nicht weniger als 24 Nachlässe, Teilnachlässe oder Sammlungen sind hier zu nennen: Die Historiker sind mit so illustren Namen wie Karl-Georg Faber (1925-1982), Friedrich von Klocke (1891-1960), Friedrich Philippi (1853-1930), Kurt von Raumer (1900-1982), Fritz Spannagel (1862-1937), Hermann Wätjen (1876-1944) und dem Prähistoriker Kurt Tackenberg (1899-1992) vertreten, bei den Soziologen ragen Hans Freyer (1887-1969) und sein Schüler Helmut Schelsky (1912 - 1984) hervor. Bei den

Theologen ragen hervor Anton Antweiler (1900-1981), Helmut Schreiner (1893-1962) und Heinz-Dietrich Wendland (1900-1992), bei den Orientalisten Anton Baumstark (1872-1948) und Hubert Grimme (1864-1942). Der Indologe und Theologe Paul Hacker befindet sich hier also in einem würdigen geistigen Kontext.

Weiterhin sind zu nennen der Philosoph Johannes Hielscher (1871-1945), die Literaturwissenschaftler Wolfgang Keller (1873-1943, Anglist), Karl Schulte Kemminghausen (1892-1964, Germanist), Wilhelm Storck (1829-1905, Germanist und Romanist), Jost Trier (1894-1970, Germanist), der Mathematiker Wilhelm Killing (1847-1923), der Mediziner Paul Krause (1871-1934) sowie der Geograph Wilhelm Müller-Wille (1906-1983).

Insgesamt sind dies im Bereich der Universitäts- und Landesbibliothek Münster derzeit 156 Nachlässe mit knapp 500.000 Einzeldokumenten. Doch sagen die Zahlen allein zunächst einmal nur etwas über die Quantität, nicht über die Qualität der Nachlässe aus. Ist wirklich alles aufbewahrens-wert? Sollte man nicht stärker makulieren? Fragen, die sich Bibliothekare, Archivare und Forscher seit Jahrhunderten stellen bzw. stellen müssen.

Der Blick in die Fachliteratur zeigt dabei erstaunlich wenig konkrete Überlegungen, von Prognosen ganz zu schweigen: Was ist der Inhalt der Nachlässe, was macht ihren Kern aus, welche Nachlassesegmente welcher Autoren müssen unbedingt auf Dauer aufbewahrt werden? Sicher ist, dass die Nachlässe bedeutender Gelehrter oder Dichter würdig sind, gepflegt und aufbewahrt zu werden – wer wirft schon einen Brief von Goethe weg? Doch auch sog. „Trivialnachlässe“ unbedeutender oder vermeintlich unbedeutender Autoren, Forscher oder Sammler sind oftmals von Interesse, denn sie können, quasi als Mikrozensus, Einblicke in Sitten und Gewohnheiten, Gebräuche, Denkweisen und Mentalitäten geben – vielleicht sogar stärker als die glattgebügelten „Erinnerungen

und Gedanken“. Diese Nachlässe von zunächst rein regional erscheinendem Interesse enthalten oftmals das Material, welches „als dokumentarische Quelle der Nachwelt zu dienen vermag“, wie Axel von Harnack treffend bemerkt. Der Historiker und Präsident des Bundesarchivs Wolfgang A. Mommsen verhielt sich dagegen eher rigide: „Bei weniger bedeutenden Persönlichkeiten werden die Maßstäbe der Kassation im allgemeinen so streng sein, dass nur noch kleine Bestandteile für die Dauer verwahrt werden“. Dagegen warnt Karl Dachs, der langjährige Leiter der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München vor „allzu unbedenklicher Kassation“ und empfiehlt ein sorgfältiges Abwägen.

Unbestritten ist, dass Schilderungen des Alltags, der Arbeit, des Familienlebens, auch „Unausgegorenes“, Entwürfe oder Stimmungen eine historische Aussagekraft haben, mehr vielleicht als die ausformulierte wissenschaftliche Literatur. Dies belegen auch die immer wieder zahlreich aus Wissenschaft und Forschung eingehenden Anfragen nach bestimmten Nachlässen, Nachlassteilen und ihrem Erschließungsstand.

Materialität von Nachlässen und Erschließung

Die Materialien, die uns in Nachlässen begegnen, sind so vielfältig wie die Lebensumstände der Nachlasser. Als wichtigste Kategorien sind zu nennen:

Die Werkmanuskripte stellen wichtige Zeugnisse dar und sollten unbedingt *in toto* aufbewahrt werden, denn sie belegen den Umgang des Autors mit seinem eigenen Material, von seinem Nachdenken, vom Wiederentdecken, vom Verwerfen der Gedanken und vom „sprachlichen Zurechtschlecken“, wie es Vergil einmal genannt hat. Als Kronzeugen werde ich später Stephan Heym anführen.

Korrespondenzen sind ebenfalls von enormer Wichtigkeit, vielleicht sogar noch mehr als die Werkmanuskripte. Das 19. und weite Teile des 20. Jahrhunderts waren Zeitalter der Briefkulturen – Gedanken wurden ausgetauscht, indem man sie zu Papier brachte. Die Auseinandersetzung erfolgte unmittelbar mit befreundeten Autoren oder Wissenschaftlern. Als Kronzeugen werde ich später Helmut Schelsky anführen.

Lebensdokumente wie Urkunden, Pässe, Tagebücher, Eintrittskarten und persönliche Gegenstände gehören ebenso zum schützens- und erhaltenswerten Teil eines Nachlasses wie Sammlungen (Zeitungsausschnitte, Sonderdrucke etc.) und Bibliotheken der Nachlasser, letztere umso eher, falls es sich um Widmungsexemplare oder Handexemplare mit Korrekturen handelt.

Die Begriffe Erschließung, Katalogisierung oder Verzeichnung werden quasi synonym gebraucht, obwohl sie sich sicherlich im Detail unterscheiden. Am Anfang der Erschließung stand, wie bei Büchern auch, ein Karten- oder Zettelkatalog, auf dem Verfasser und / oder Korrespondenzpartner vermerkt waren. Hand- und maschinenschriftliche Listen ergänzten die Kartenkataloge oder lösten sie ab. Seit einigen Jahren werden zahlreiche Nachlässe auch in entsprechenden Datenbanken erfasst und in digitalen Findlisten parallel zu den Datenbanken bzw. alternativ zu ihnen auf den Webseiten der besitzenden Institutionen und damit auch im Internet angeboten. Die Datenbanklösung ist der eleganteste Ansatz. Die ULB Münster nutzt eine speziell auf Nachlässe und Sondermaterialien abgestellte Datenbanklösung namens HANS-allegro (wobei HANS als Akronym für Handschriften, Autographen, Nachlässe und Sondersammlungen steht), wie dies auch einige andere große Universitäts- und Landesbibliotheken in Deutschland und Österreich tun, z. B. Bonn, Bregenz, Göttingen oder Marburg. Ein Datenaustausch und eine Verknüpfung dieser Daten wäre also durchaus möglich.

Die Datenbanklösung hat aber den Nachteil, dass sie nur von erfahrenen Fachkräften gemanagt werden kann, und diese stehen uns nicht in ausreichendem Umfang zur Verfügung. Wenn wir unsere Nachlässe also schnell und zeitnah der Forschung zur Verfügung stellen wollen, müssen wir von der Maximalforderung abweichen und eine schlankere Version der Erschließung und der Erschließungstiefe wählen.

Wir haben uns daher für sog. digitale Findlisten entschieden. Der Begriff „Findliste“ ist dem Archivbereich entlehnt, aber von der ULB weiterentwickelt worden. Diese Art der Erschließung verzichtet zunächst auf eine Feinsystematik, sondern nimmt den Nachlass in seiner ursprünglichen Form an. Das kann eine sinnvolle Struktur sein, muss es aber nicht sein. Doch wird die Feinsystematisierung und -erschließung bewusst zurückgestellt, bis alle Nachlässe zumindest soweit verzeichnet sind, dass sie von der Forschung und der interessierten Öffentlichkeit benutzt werden können. Kleinere Ungereimtheiten werden bewusst in Kauf genommen.

Der Vorteil liegt auf der Hand: Zum einen kann eine solche Verzeichnung auch von weniger erfahrenen Kräften (unter Anleitung einer erfahrenen Bibliothekarin) erfolgen, zum anderen lassen sich, in Verbindung mit einer eigenen Website für den Nachlasser, die Ergebnisse der Verzeichnung relativ problemlos von Suchmaschinen finden. Vielleicht hilft der Vergleich mit einer archäologischen Ausgrabung. Auch hier dokumentiert der Ausgräber zunächst einfach nur alles Vorgefundene. Die Feinarbeit, die Zuschreibungen von Fundobjekten an bestimmte historische Perioden oder Kunstrichtungen, erfolgt oft Jahre, manchmal erst Jahrzehnte später.

Die ULB Münster wird versuchen, beides weiterzuführen, die Präsentation des Onlinekataloges der Nachlässe und die digitalen Findlisten mit der Suchmaschinenplattform „disco“ zu verknüpfen und gleichzeitig

weitere elektronische Vernetzungen (links) vorzunehmen. Seltsam genug, dass die bereits erschlossenen Nachlässe derzeit nicht über die eigenen Kataloge der ULB, sondern am ehesten über Recherchen bei Metasuchmaschinen gefunden werden, auch deshalb, weil zu den fertig erschlossenen Nachlässen schon viele eigene Internetseiten existieren. Eine Verknüpfung mit den Standardsuchmaschinen ist also gegeben, eine Verknüpfung mit fachlichen Websites (Geschichte, Theologie, Indologie) oder allgemeinen Websites (Wikipedia) wird angestrebt.

Der Nachlass Paul Hackers

Der Nachlass Paul Hackers wurde der ULB Münster von seiner Tochter anvertraut. Äußerlich ist er schnell beschrieben: 67 Kapseln mit insgesamt etwa 9.350 Einzeldokumenten. Die Findliste umfasst 340 Seiten. Mit diesen dürren Zahlen ist aber keinesfalls das Wesentliche des Nachlasses beschrieben. Dass er allein ob seines Umfangs zu den größeren Nachlässen gehört, dürfte klar sein. Aber auch inhaltlich stellt dieser Nachlass etwas Besonderes dar, denn er ist gleichzeitig Dokumentation eines Gelehrtenlebens, Dokumentation eines politischen Lebens, Dokumentation von Glauben und Zweifeln, Hoffen und Bangen. Alle Aspekte spiegeln sich hier wieder: Theologie, Indologie, aktuelle Auseinandersetzungen um den richtigen Weg der Kirche (Zweites Vatikanisches Konzil). Und obwohl die Korrespondenz mehr als ein Drittel des Nachlasses einnimmt, ahnt man, dass trotzdem vielleicht nicht alles abgedeckt wird, denn an mehreren Stellen lässt Hacker in einem Brief die Bemerkung einfließen, dass man Details noch einmal telefonisch besprechen müsse (einmal beklagt er sogar seine hohen Telefongebühren). Man ahnt, wie wertvoll hier Telefonmitschnitte sein könnten. Dabei wird Hacker schon in seinen Briefen oft mehr als deutlich: „Altkluges Gerede“ ist noch einer der schwächeren Ausdrücke.

Somit vermag dieser Nachlass durchaus etwas zum Verständnis des Autors und Wissenschaftlers beizutragen. Nicht nur die gedruckten Werke, nicht nur das endgültig Ausformulierte, nicht nur das als „fertig“ oder „kanonisiert“ Erachtete zählt, sondern der dynamische Prozess des Schreibens.

Stephan Heym, der bedeutende literarische und politisch oftmals oppositionelle Schriftsteller der DDR, stellte es in einem Vortrag 1988 vor Bibliothekaren in (West-)Berlin so dar: „In meinem Arbeitszimmer steht, drei Viertelmeter Regal einnehmend, das Manuskript der „5 Tage im Juni“, englisch und deutsch, sämtliche Fassungen, mit handschriftlichen Änderungen und Korrekturen, mit Notizen, Materialien, Recherchen, Zeugenaussagen, Plänen und Charakteristiken der *dramatis personae*: 22 Bände DIN-A4, genug für die Dissertationen von einem Dutzend Doktoranden [man sieht, es fehlte ihm wahrlich nicht an Selbstbewusstsein, R.F.]. Mein neuestes Buch, das ein Wälzer von immerhin 800 bis 900 Druckseiten sein wird, passt dagegen, auf Diskette, in einen Plastikbehälter von der Größe einer normalen Zigarilloschachtel. Leider nur werden die Doktoranden nun nicht mehr verfolgen können, über welche Stufen die Endform des Buches sich aus den ersten Entwürfen entwickelte; das Puzzlespiel mit den Wörtern, die Streichungen, Einfügungen, Umstellungen, das Hin und Her der Adjektiva, der Ersatz der einen Metapher durch die andere, und was sonst noch alles den Hintern des Schriftstellers zu einem so wichtigen Körperteil macht, verlagerte sich jetzt mit Hilfe von ein paar Tasten auf den Bildschirm, und was ausgeschieden wurde oder verändert, ist verloren für immer; aber schließlich arbeite ich für meine Unsterblichkeit, nicht für die irgendwelcher Germanisten.“

Auch ein anderer Gewährsmann kann für diese Aussage stehen: Wie wichtig ein Nachlass zum Beispiel von Helmut Schelsky, dem Münstera-

ner Soziologen, eingeschätzt wurde, mag sein Brief an den Freiburger Politikwissenschaftler und Staatsrechtler Wilhelm Hennis beleuchten: „Wenn ich Ihnen auf Ihre Brief eine Antwort gebe, die vielleicht, teils durch die Leichtigkeit zu diktieren [Schelsky hatte sich den Arm gebrochen und war mehrere Monate schreibunfähig, R.F.], teils durch Reflexionsüberschuß etwas das Ausmaß eines Briefs überschreitet, so bitte ich Sie um Verständnis, vielleicht sind solche Briefe, wie Sie sie mir geschrieben haben und die ich jetzt beantworte, in Zukunft wichtiger als die offiziellen Veröffentlichungen in der fachwissenschaftlichen Konvention“ (Schelsky an Hennis 25.2.1981).

Kooperation zwischen Wissenschaft und Bibliothek

Der Nachlass kann somit helfen, neue Einsichten in das Werk eines Autors zu schaffen, ja, die Konsultation des Nachlasses ist sogar zwingend erforderlich, sollen zum Beispiel kritische Editionen oder Gesamteditionen entstehen. Für die bibliothekarische Alltagsarbeit bedeutet dies, bei Nachlassfragen konservativ, das heißt vorausschauend und bewahrend zu agieren, die Paradigmenwechsel der Wissenschaft im Auge zu behalten, auch wenn sie manchmal recht sprunghaft sind.

Das Motto der Veranstaltung „Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden“ ist daher ebenso richtig gewählt wie das Zitat Goethes an Knebel vom Jahre 1817 in meiner Überschrift „Man wird [durch die Konsultation des Nachlasses, R.F.] in ein vergangenes Leben, als in ein gegenwärtiges versetzt“. „Das Sammeln [und das Bewahren, R.F.] geht der Wissenschaft immer voraus“. Dieser Satz Adalbert Stifters aus seinem *Nachsommer* gilt auch für die literarische Hinterlassenschaft aller Gelehrten und ganz besonders für Paul Hacker.

Literaturhinweise

Goldschmidt, Günther: Die Autographensammlung der Universität Münster. In: Westfalen. Hefte für Geschichte und Volkskunde 35 (1957) S.89-104

Harnack, Axel von: Handschriftliche Nachlässe von Politikern und Gelehrten. Bedeutung, Verzeichnung, Verwertung. In: Zentralblatt für Bibliothekswesen 61 (1947) S. 261-271

Moisy, Sigrid von: „Werft jenen Wust verblichener Schrift ins Feuer...“. Gedanken zu Archivwürdigkeit, Kassation und Erschließungstief von Nachlässen aus der Praxis der Bayerischen Staatsbibliothek. http://www.uni-muenster.de/Forum-Bestandserhaltung/downloads/12_Moisy.pdf

Plachta, Bodo: Schriftdenkmal oder Textträger? Über das Sammeln von Autographen. In: Materialität in der Editionswissenschaft. Hrsg. von Martin Schubert. – Berlin 2010, S.79-87

Sammlungen der ULB: <http://www.ulb.uni-muenster.de/sammlungen/nachlaesse/sammlungsumfang.html>

Paul Hackers facettenreicher Lebenslauf

Lebenslauf

Paul Artur Erhard Hacker wurde am 6. Januar 1913 im protestantischen Seelscheid im Rhein-Sieg-Kreis als zweiter Sohn des Gendarmeriemeisters Otto Hacker und seiner Ehefrau Wilhelmine geb. Behmenburg geboren.

Schon früh interessierte er sich für das geschriebene Wort und machte die Schulaufgaben seines um zwei Jahre älteren Bruders Otto über Kopf mit. Paul besuchte ab 1920 die einklassige Dorfschule in Wahlscheid im Rhein-Sieg-Kreis und ab 1925 das staatliche Gymnasium in Siegburg, das er Ostern 1932 mit dem Reifezeugnis „mit Auszeichnung“ verließ. Während seiner Schulzeit erlernte er autodidaktisch Italienisch¹.

Er studierte von 1932 bis 1939 an den Universitäten Bonn, Frankfurt am Main, Heidelberg und Berlin indogermanische Sprachwissenschaft, Slawistik, Indologie, Romanistik und Philosophie. Er hörte auch Vorlesungen in Germanistik und Theologie. Anfang 1938 bis 1940 war er wissenschaftliche Hilfskraft in der indologischen Abteilung des Orient-Instituts der Universität Berlin.

Am 15. April 1940 wurde er an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin mit seiner vierzigseitigen

¹ K. Rüping, „Paul Hacker“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 25 (1981), 4-16.

slawistischen Dissertation „Studien zum Realismus I.(wan) S.(*ergejewitsch*) Turgenevs“ mit „sehr gut“ bei Max Vasmer promoviert. Sein zweites Hauptfach im Rigorosum war Indologie bei Bernhard Breloer. Seine Doktorarbeit blieb kriegsbedingt unveröffentlicht.

Dann musste er von 1940 bis 1945 im 2. Weltkrieg Kriegsdienst leisten und als Sprachwissenschaftler in Kirkenes in Nordnorwegen russische Funksprüche dekodieren und übersetzen.

Als seine Studien nach kurzer Gefangenschaft und infolge wissenschaftsfremder Berufstätigkeit als Bauhilfsarbeiter, Schriftleiter beim German News Service (heute: DPA) in Hamburg und wissenschaftliche Hilfskraft im Zentralkatalog der Uni Bonn zunächst nur geringe Fortschritte machten, freute er sich, 1947 beim Ordinarius für Indologie Willibald Kirfel in Bonn einen Forschungsauftrag zu erhalten. Kurz zuvor hatte er sich intensiv um eine Stelle als Radiomechaniker bemüht. Bei Kirfel arbeitete er zunächst ohne Gehalt in der Zentralbibliothek der Universität Bonn und dann für 75 DM im Monat. Er erhielt einen Forschungsauftrag „zur Erhellung der Geschichte der Vedanta-Philosophie“ und entwickelte zuverlässige Echtheitskriterien für die Adi Shankara zugeschriebenen Werke.

Nach nur zwei Jahren legte er 1949 seine Habilitationsschrift „Untersuchungen zur Geschichte des frühen Advaita“ vor, welche unter anderem die Lehre von Werken der Schüler Shankaras vorstellte. Am 27. Juli 1949 erhielt er die Lehrbefugnis als Privatdozent. Die Habilitationsschrift wurde 1950 in den Abhandlungen der Mainzer Akademie der Wissenschaften veröffentlicht². Advaita bedeutet im Altindischen, „das ohne

² P. Hacker, *Untersuchungen zur Geschichte des frühen Advaita*, Habilitationsschrift, Bonn 1949. Aus der Habilitationsschrift ist auch folgende Publikation entstanden:

ein Zweites ist“. Es handelt sich um die von Shankara vertretene Lehre von Brahman, dem göttlich Einen. Advaita ist der indische religiöse Monismus, in der die Vielheit der Welt auf ein einziges Prinzip zurückgeführt wird. In dieser Zeit arbeitete mein Vater oft 16 Stunden am Tag.

Am 27.7.1950 wurde mein Vater nach seiner Umhabilitation Dozent an der Universität Münster in der Nachfolge des Gastprofessors Ludwig Alsdorfs; wo man ihm erst einen Lehrauftrag und ab 1952 eine Diätendozentur übertrug; sein Dozentengehalt lag bei 412 DM pro Monat.

Am 9.9.1950 heiratete mein Vater die Charlottenburgerin Irmgard Dora Schilling, die er bei ihrer gemeinsamen Arbeit bei der deutschen Presseagentur in Hamburg kennengelernt hatte.

Am 27.7.1953 kam ich. Ich sollte Einzelkind bleiben.

1954 wurde mein Vater für 15 Monate Professor der Klasse 1 am Mithila Postgraduate Research Institute der Universität Bihar im indischen Darbhanga, wo er in Sanskrit geschriebene indische Texte und die nordindische Nationalsprache Hindi studierte. Auch beschäftigte er sich mit dem Hinduismus, der christlichen Mission in Indien und dem indischen Christentum. Er wohnte im Gästehaus des Maharadschas. Außerdem besuchte er in Indien Poona, Bombay, Kalkutta und Neu Delhi. Als mein Vater nach Münster zu seiner Familie zurückkehrte, war er gesundheitlich angeschlagen und dünn und hatte von nun an immer wieder mit gesundheitlichen Problemen zu kämpfen.

Zum 1. Mai 1955 nahm Paul Hacker einen Ruf auf den seit 1818 bestehenden indologischen Lehrstuhl der Universität Bonn an, den zuvor Willibald Kirfel innegehabt hatte. Dort widmete er sich intensiv dem

Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavada. 1. Die Schüler Shankaras, Mainzer Akademie der Wissenschaften, Mainz 1950.

Hinduismus, der Mehrheitsreligion Indiens, und dem Hindi, der sprecherreichsten Sprache Indiens.

Mein Vater verstand 17 Sprachen. Seine Sprachbegabung habe ich leider nicht geerbt.

Ende der 50er Jahre starben Pauls Eltern und sein Bruder.

Am 28. 9. 1962 konvertierte Paul Hacker in der Benediktinerabtei Gerleve in Billerbeck vom Protestantismus zum Katholizismus, nachdem er sich ausführlich, von bekannten Theologen als Gesprächspartner unterstützt, mit dem Schriftgut Luthers auseinandergesetzt hatte, was unter anderem in dem Buch „Das Ich im Glauben bei Martin Luther“ 1966 Ausdruck fand³. Darüber wird Herr Dr. Schlögl später berichten.

1963 nahm Paul Hacker einen Ruf auf den neu geschaffenen Lehrstuhl für Indologie an der Universität Münster an und schlug zwei weitere Rufe nach Mainz und Heidelberg aus. In Münster baute er als Direktor das forschungsintensive indologische Seminar auf.

Von Januar bis Mai 1971 verbrachte Paul Hacker auf Einladung ein Semester an der Universität von Pennsylvania in Philadelphia in den Vereinigten Staaten von Amerika als Gastprofessor, wobei er im Studentenwohnheim in einem von 900 Apartments im 22. Stockwerk lebte. Einen Ruf an die Universität Canberra in Australien lehnte er ab.

³ P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Der Ursprung der anthropozentrischen Religion*, 1. Auflage Graz 1966, 2. Auflage Bonn 2002 sowie 3. Auflage Bonn 2009. 1970 erschien die gekürzte, überarbeitete englische Version *The Ego in Faith. The Origin of the Anthropocentric Religion*, Chicago 1970.

1975 wurde mein Vater in die Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Der Philosoph Prof. Dr. Werner Beierwaltes hielt die Laudatio⁴.

Die meisten seiner indologischen, philosophischen und einige seiner theologischen Aufsätze sowie die wichtigsten von ihm verfassten Rezensionen wurden 1978 anlässlich seines 65. Geburtstages unter dem Titel „Paul Hacker. Kleine Schriften“ in einem Sammelband von Prof. Dr. L. Schmithausen neu herausgegeben⁵.

Im März 1978 wurde mein Vater emeritiert. Im selben Jahr starb der bekannte Indologe Ludwig Alsdorf aus Hamburg, den intensive Kontakte mit meinem Vater verbanden, nach einem Insektenbiss in Ceylon, sodass die Indologie in Deutschland gleich zwei Verluste erlitt.

Nur ein Jahr später, am Sonntag, den 18. März 1979, wurde mein Vater allzu früh durch den Herztod beim Frühstück in unserem Haus in Münster an der Verwirklichung vieler weiterer wissenschaftlicher Pläne gehindert. So konnte auch seine geplante Reise nach Kerala in Südwestindien, für die er die drawidische Sprache Malayalam gelernt hatte, leider nicht mehr stattfinden.

Wissenschaftliches Werk

Mein Vater hat mir berichtet, dass er aus Interesse an der vergleichenden Wissenschaft speziell der indogermanischen Sprachen zur Indologie gelangte und von dort über die Beschäftigung mit der monistischen Phi-

⁴ W. Beierwaltes, „Laudatio auf Paul Hacker“, in: *Jahrbuch der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* (1976), Opladen 1977, 41-63.

⁵ P. Hacker, *Kleine Schriften*, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978.

losophie und den Religionen der Inder zurück zur christlichen Theologie fand.

Da ich weder Indologin noch Theologin bin, kann ich im Wesentlichen nur wiedergeben, was ich in Textstellen meines Vaters oder anderer Autoren vorgefunden habe; andere Referenten sind qualifizierter als ich, über das wissenschaftliche Werk meines Vaters zu berichten!

Für die Literatur der Epen, Puranen und Dharmatexte des Hinduismus prägte mein Vater den Begriff „*anonyme Literatur*“. Daneben entstanden Studien zum modernen indischen Denken, speziell dem Neohinduismus. Swami Vivekananda und Sri Radhakrishnan sind die im Westen bekanntesten Vertreter dieser geistigen Strömung. Der Neohinduismus schließt vom Westen übernommene Inhalte an Elemente der indischen Tradition auf der Grundlage der Vedanta-Philosophie an⁶.

Ich zitiere Bruno Lewin aus dem Nachruf auf Paul Hacker der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften⁷: „Er war in einem Fache tätig, dessen deutsche Tradition weltweit hohes Ansehen genießt, und er selbst hat neuerlich zu diesem Ansehen beigetragen. Sein Wirken zeichnet sich durch eine große Vielseitigkeit aus. Schon das weite Spektrum der in seiner Studienzeit gewählten Fächer weist in diese Richtung, sehr eindrucksvoll bezeugt dies aber dann sein eigenes Schaffen, welches philologische und linguistische, philosophische und theologische Probleme in der Indologie und über diese hinaus aufgreift und Lösungen zuführt. Hackers umfangreiches Oeuvre ist der indischen Philosophie und Reli-

⁶ P. Hacker, „Der Dharma-Begriff im Neuhinduismus“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 42 (1958), 1-15; P. Hacker, „Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus“, *Saeculum* 4 (1961), 365-399.

⁷ B. Lewin, „Nachruf auf Paul Hacker“, in: *Jahrbuch der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* (1979), Opladen 1980, 38-41.

gionswissenschaft, dem Neuhinduismus und den neu-indoarischen Sprachen, aber auch Fragen der christlichen Theologie gewidmet. ... Basis der wissenschaftlichen Arbeit Paul Hackers war die Philologie, die nach seinem Verständnis „einen Text zu Worte kommen zu lassen und beim Wort zu nehmen“ hat.“⁸

Im Nachruf der Westfälischen Nachrichten heißt es: „Prof. Hacker hat der indologischen Forschung auf mehreren wichtigen Gebieten durch neue Zielsetzungen und Ausbildung sachgerechter Methoden entscheidende Impulse vermittelt und neue Perspektiven eröffnet. Sein Hauptarbeitsgebiet war die ideengeschichtliche Erforschung der Religion und Philosophie der Hindus ... von ihren Anfängen im Veda bis hin zum Neohinduismus der Gegenwart. „Er hat in diesen Forschungen – stets auf dem Horizont des kulturellen Erbes – auch das indische Denken der Gegenwart einbezogen.“⁹ Im Besonderen haben seine historischen Analysen des Advaita Vedanta und seine Erforschung der Puranas und anderer anonymer Sanskrit-Texte neue Standards gesetzt, zum Beispiel in seinem „Prahlada, Werden und Wandlung einer Idealgestalt“ 1959.¹⁰ Beim Studium verglich er immer wieder den modernen Hinduismus mit der klassischen Tradition. „Internationale Anerkennung fanden auch seine grammatisch-linguistischen Arbeiten zur Syntax der neuindischen Sprachen, besonders des Hindi. Paul Hacker war aber nicht nur Indologe, sondern auch Theologe. Die Erforschung indischen Denkens war für ihn

⁸ B. Lewin, „Nachruf auf Paul Hacker“.

⁹ *Westfälische Nachrichten*, „Prof. Paul Hacker gestorben“, 20. 3. 1979, Münster.

¹⁰ P. Hacker, *Prahlada, Werden und Wandlungen einer Idealgestalt, Beiträge zur Geschichte des Hinduismus*. Teil I: *Die Entstehung der Legende; Die Prahlada-Legenden des Visnupurana und des Bhagavatapurana*, Teil II: *Weiterentwicklungen nach dem Bhagavatapurana; Nebenentwicklungen* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse), Wiesbaden 1959, Nr. 9 und 13, 517-663 und 889-993.

hingordnet auf den kontrastierenden Vergleich mit europäischem und christlichem Denken, weiterhin auf die christlich orientierte „Benutzung des Indischen.“¹¹

Mein Vater führte intensive Studien der christlichen Theologie und vergleichenden Philosophie durch, die seiner Erforschung der Hindu-Philosophie und Religionen eine interdisziplinäre Orientierung gaben. Er war überzeugt, dass die Gemeinsamkeiten des vedantischen Geistbegriffs mit dem Seinsbegriff Thomas von Aquins philosophisch nutzbar gemacht werden sollten¹².

„Im Gegensatz zu manchem seiner Vorgänger vermied er es jedoch ... , durch vorschnelle Adaptionen ungerechtfertigte Vergleichbarkeiten anzunehmen; vielmehr bemühte er sich, durch Kontrastierung das jeweils Charakteristische herauszuarbeiten ... Er beherrschte das Hindi, kannte mehrere andere neu-indoarische und dravidische Sprachen ... Es ist tragisch, dass an die Stelle seines geplanten Akademie-Vortrages diese Gedankenkrede treten muss.“¹³

Paul Hacker hat entsprechend dem Nachruf der Zeitschrift des Orientinstitutes¹⁴ „einen andauernden Beitrag zur indologischen Forschung, aber auch zum theologischen und philosophischen Dialog zwischen Indien und dem Westen geleistet“.

¹¹ „‘Topos‘ und chrêsis“, 338-359, in: *Kleine Schriften*, 338-359; Chr. Gnllka, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des rechten Glaubens*, Basel 2012².

¹² P. Hacker, „Sein und Geist im Vedanta“, in: *Kleine Schriften*, 293-319; P. Hacker, „Cit and Nous, or the Concept of Spirit in Vedantism and in Neoplatonism“, in: *Kleine Schriften*, 320-327.

¹³ B. Lewin, „Nachruf auf Paul Hacker“.

¹⁴ W. Halbfass, „Prof. Paul Hacker“, in: *Journal of the Oriental Institute* 28 (3/4) (1979).

Hacker beschrieb einige Begriffe, die er nur im Hinduismus und nicht im Westen sah¹⁵:

1. Der aus dem Sanskrit stammende Begriff „Vrata“ bezeichnet eine bestimmte religiöse Praxis, um göttlichen Segen zu erlangen¹⁶.

Die drei folgenden Begriffe wird Herr Dr. Kaschewsky später noch vertiefen:

2. „Śraddhā“: Glauben¹⁷,

3. „Dharma“¹⁸: ist ein zentraler Begriff aus dem Sanskrit im Hinduismus und im Buddhismus und beinhaltet Gesetz, Recht und Sitte, ethische und religiöse Verpflichtungen. Diese hinduistische Ethik bestimmt das Leben eines Hindu in vielfältiger Weise. Hindus sehen die Beachtung des Dharmas nicht nur als Voraussetzung für soziales Wohlergehen, sondern auch für eine gute persönliche Entwicklung und die des Karmas an. Jedoch haben Hindus keine Sammlung von allgemeingültigen religiösen Vorschriften, wie etwa die Juden und Christen.

4. Hacker entwickelte das Konzept des „Inklusivismus“ der Inder¹⁹, wobei man erklärt, „eine zentrale Vorstellung einer fremden religiösen

¹⁵ P. Hacker, „Inklusivismus. Eine indische Denkform“, in: *Inklusivismus - eine indische Denkform*, hrsg. von G. Oberhammer, Institut für Indologie der Universität Wien (Sammlung De Nobili), Wien 1983, 11-28.

¹⁶ P. Hacker, „Vrata“, in: *Nachrichten der Akad. d. Wiss. in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse* 5 (1973), 109-142.

¹⁷ P. Hacker, „śraddhā“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südostasiens* 7 (1963), 151-189.

¹⁸ P. Hacker, „Dharma im Hinduismus“, in: *Kleine Schriften*, 496-509; vgl. auch Anm. 6; P. Hacker, „Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus“, in: *Saeculum* 8,2/3 (1957), 167-179.

¹⁹ P. Hacker, *Inklusivismus*, 12 ff.

oder weltanschaulichen Gruppe sei identisch mit ... jener zentralen Vorstellung der Gruppe, zu der man selber gehört. Meistens gehört zum Inklusivismus ... die Behauptung, dass das Fremde, das mit dem Eigenen als identisch erklärt wird, ... ihm untergeordnet oder unterlegen sei. Ferner wird ein Beweis dafür, dass das Fremde mit dem Eigenen identisch sei, meist nicht unternommen.“²⁰ „Man polemisiert nicht direkt gegen die gegnerische Weltanschauung, sondern man anerkennt ihre wichtigen Begriffe, ... wie etwa den Begriff des Schöpfergottes ... Aber man ordnet die Zentralbegriffe gleichzeitig der eigenen Weltanschauung unter. So sagt Krishna in der Bhagavadgita 9, 23: Alle diejenigen, die anderen Göttern zugewandt sind ... und ihnen ... opfern, ... opfern in Wirklichkeit nur mir, Krishna, wenn auch illegitim ... Die anderen Kulte können weitergehen, es sind eigentlich Krishna-Kulte ...“²¹. Die fremden Religionen sollen nach Vivekananda „in ihrem Wesen nicht verändert werden, sie sollen anerkannt werden, und wenn sie sich in eine engere Verbindung mit dem von Vivekananda gestifteten Orden, der Ramakrishna-Gesellschaft, begeben, so müssen sie nur ein paar Sätze unterschreiben ... Wir haben hier also eine scheinbar freundliche, in Wirklichkeit ziemlich aggressive Form des Inklusivismus.“²².

Auch für Radhakrishnan „war der ... Gipfel des Hinduismus der Vedantismus, und schließlich waren alle Religionen der Welt eine Einheit, aber auch er ließ deutlich merken, dass für ihn der Hinduismus eigentlich die Führung in dieser vorgeblichen Einheit hatte.“²³ „Im Falle des Neohinduismus ist es ... deutlich, dass der Inklusivismus, der sich als

²⁰ P. Hacker, *Inklusivismus*, 12 ff.

²¹ P. Hacker, *Inklusivismus*, 12 ff.

²² P. Hacker, *Inklusivismus*, 12 ff.

²³ P. Hacker, *Inklusivismus*, 12 ff.

die Einheit aller Religionen darstellt, bei der gelegentlich die Überlegenheit des Hinduismus bzw. Vedantismus betont wird, ein Ausdruck eines Unterlegenheitsgefühls ist, dass es die Kompensation einer Frustration ist. Die Hindus „schrieben ihre Unterlegenheit gegenüber den Engländern ihrer Religion, dem Hinduismus, zu. Das war, soweit wir Dokumente haben, bei der Eroberung durch islamische Völker nicht geschehen.“²⁴ Vivekananda „hat die Ramakrishna-Mission in Indien als eine philanthropische Einrichtung in Nachahmung der entsprechenden Institutionen der christlichen Missionen organisiert; er hat die Ramakrishna-Mission im Ausland als eine Propaganda-Organisation für Hinduismus und speziell Vedantismus organisiert in Nachahmung der christlichen Mission in Indien.“²⁵

„Vivekananda sieht seinen Meister Radhakrishnan, der in seine religiöse Hingabe auch Jesus und Mohammed einzubeziehen vermag, als Inkarnation der umfassenden Offenheit und Toleranz des Hinduismus: Idee und Praxis der Toleranz haben nach seiner Auffassung ihre wahre Grundlage in der vedantischen Konzeption der absoluten Einheit. Aus der monistischen „Spiritualität des Vedanta heraus vermag Indien der Welt die Idee der Toleranz und der universalen Brüderlichkeit darzubieten. Die ganze Welt wartet, freilich ohne es klar zu wissen, auf die indische Botschaft der Toleranz und Spiritualität.“²⁶ „Der Hinduismus, wie er hier erscheint, vermag andere Religionen in sich zu umfassen, zu absorbieren, ohne in die äußerlichen Aktivitäten des Missionierens und Bekehrns zu

²⁴ P. Hacker, *Inklusivismus*, 12 ff.

²⁵ P. Hacker, *Inklusivismus*, 20 ff.

²⁶ W. Halbfass, „‘Inklusivismus‘ und ‚Toleranz‘ im Kontext der indo-europäischen Begegnung“, in: *Inklusivismus*, hrsg. von G. Oberhammer, Wien 1983, 29-60.

verfallen.“²⁷. Hacker findet bei Radhakrishnan das umfassendste Prinzip des Inklusivismus²⁸.

Auch Immanuel Kant hat sich schon über diese Eigenart der Hindus geäußert²⁹.

Im frühen Buddhismus, dem Theravada, findet sich eine andere Art von Inklusivismus: „Die Verehrung des Brahma in einer von Mythen gereinigten, ethisierten Form bleibt für den Buddhismus möglich und empfehlenswert. Der Buddhismus war, in seinen wahren und ursprünglichen Idealen, im Grunde immer schon im Hinduismus enthalten“.³⁰

Vivekananda verwendet in solchen Zusammenhängen schon die Terminologie der „Inklusivität“: „Unsere ist die universale Religion. Sie ist inklusiv und breit genug, um all die Ideale zu umfassen.“ So gibt es im Hinduismus auch keine Suche nach Häresien.³¹ Das von Paul Hacker angenommene ausschließliche Vorkommen des Inklusivismus in Indien gilt inzwischen als widerlegt; auch im Christentum soll es Anklänge davon geben³².

Hobbytheologe

Mein Vater bezeichnete sich selbst in einem Brief an Joseph Ratzinger als Hobbytheologen.

²⁷ W. Halbfass, „‘Inklusivismus‘ und ‚Toleranz‘“, 42.

²⁸ W. Halbfass, „‘Inklusivismus‘ und ‚Toleranz‘“, 43.

²⁹ zu I. Kant: vgl. W. Halbfass, „‘Inklusivismus‘ und ‚Toleranz‘“, 40.

³⁰ Vgl. P. Hacker, *Inklusivismus*, 21.

³¹ Vgl. P. Hacker, *Inklusivismus*, 42.

³² G. Oberhammer, „Der Inklusivismus-Begriff P. Hackers. Versuch eines Nachwortes“, in: ders., *Inklusivismus*, Wien, 93-113, darin insbesondere S. 106.

Als Philologe untersuchte er in bischöflichem Auftrag die Übersetzung der „Orationen der Studienausgabe zum künftigen Messbuch“ auf ihre dogmatischen Sinnverluste, wobei einiges seiner Kritik am, wie er es nannte, „semantischen Betrug“ angenommen wurde.

Hacker wurde in einem Nachruf als scharfsinniger Denker bezeichnet, der sich dem hl. Thomas verbunden fühlte. Er betete gern griechisch das Gebet der Orthodoxen³³.

„Äußerst feinfühlig wie er war, litt er unter seinem ... Temperament. Er glühte immer. Darum die Funken, wenn ihn etwas traf, was er nicht ertragen konnte, das ihn im-patients machte. Das waren mehr als alles andere die Irrtümer, die heute in der Kirche wuchern. Für jedes ihrer Dogmen hätte er sich, ohne mit der Wimper zu zucken, vor die Wand stellen lassen. Er fühlte sich in tiefster Seele getroffen, verletzt, zerrissen von den modernistischen Umdeutungen der Kirchenlehre. Den Infarkt, der sein physisches Herz zerriss, hat er seelisch, möchte man sagen, dauernd erlitten.“ (so Wilhelm Schamoni in seinem Nachruf auf Paul Hacker)³⁴.

Fünf Tage vor seinem Tod schrieb Hacker an Schamoni: „Ich kann nicht. Die Schwäche ... rührt von einem Übel, das wahrscheinlich Herzasthma heißt. ... Auslöser: Die Entdeckung, dass die ‚Neuinterpretation der Eucharistie‘ ... auch sonst vorkommt.“ Schamoni erläutert: „Es handelt sich um den Aufsatz ‚Verschwörung gegen die hl. Messe und das Altarsakrament‘³⁵ – für den Verfasser wirklich das Allerheiligste –, in dem er die

³³ W. Schamoni, „+Prof. Dr. Paul Hacker zum Gedenken“, in: *Theologisches* 108 (1979), 3146-3148.

³⁴ W. Schamoni, „Prof. Dr. Paul Hacker zum Gedenken“.

³⁵ P. Hacker, „Verschwörung gegen die hl. Messe und das Altarsakrament“, in: *Una Voce Korrespondenz* 1 (1979), S. 11 ff.

Erklärungen zum Ordo missae untersucht, wie sie sich in Volksmessbüchern spanischer, englischer, amerikanischer, deutscher, französischer, italienischer Sprache in immer dünnerer Form finden.

Für die Wahrheit des Glaubens ist Hacker auf die Barrikaden gegangen ... Im dritten Jahrtausend wird man, davon bin ich überzeugt, Hacker vorholen und stolz auf ihn weisen als einen Mann, der in der Vernebelung der Welt die klare Sicht bewahrt hat und den Mut, dem Zeitgeist die Stirn zu bieten. Die Frömmigkeit seiner Mutter hatte tief auf ihn eingewirkt. Als er dann den Glauben seiner Kindheit verloren hatte, quälte er sich in die Philosophie des Idealismus hinein, was ihn später allergisch gegen jeden Pantheismus machte“, so Schamoni.³⁶

Von der theologischen Zeitschrift „Der Fels“ wurde der Nachruf auf Hacker mit „Abschied von einem Bekenner“ überschrieben³⁷.

Paul Hacker ist neben Max Lackmann und Gustav Huhn Gründer der Bruderschaft St. Jacobus, einer ökumenisch-christlichen Gesellschaft, die sich für die Wiedervereinigung von Protestantismus und Katholizismus einsetzt.

Ausblick: Was bleibt?

Die Manuskripte und Sonderdrucke Paul Hackers lagern in der Handschriftenabteilung der ULB unter Obhut von Herrn Feldmann.

Leider gibt es das indologische Seminar der Universität Münster, das mein Vater aufgebaut hatte, seit 2005 nicht mehr, was der frühere Papst Benedikt XVI. 2006 mit den Worten bedauerte: „Schade, dass das Institut

³⁶ W. Schamoni, „Prof. Dr. Paul Hacker zum Gedenken“.

³⁷ „Abschied von einem Bekenner“, in: *Der Fels* 10/4 (1979), 123.

für Indologie, dem mein Freund Hacker Glanz verliehen hatte, nun geschlossen worden ist.“, wie mir Prof. Dr. Michael Janda mitteilte.³⁸

Die indologische Bibliothek hat in der Zwischenzeit eine neue Bleibe im Exzellenzcluster „Religion und Politik“ unter Leitung von Herrn Prof. Dr. Gerd Althoff in Münster gefunden. Es ist geplant, auf Anregung von Herrn Prof. Dr. Perry Schmidt-Leukel ein „Paul Hacker Zentrum für das Studium Indiens und Südasiens“ zu gründen. Dafür gibt es jedoch noch einen Finanzierungsbedarf für eine halbe wissenschaftliche Mitarbeiterstelle, um die Bibliothek zumindest vier Jahre lang an zwei Tagen der Woche zugänglich zu machen. Hoffen wir, dass es dafür in Münster eine Zukunft geben wird!

Es scheint mir das Schicksal des Indischen, vom Westen unterschätzt zu werden!

So findet sich in meinem Spanischlehrbuch des Klett-Verlages³⁹ unter dem Thema „Weltsprachen“ kein Hinweis auf die indische Sprache Hindi, obgleich Hindi mit 490 Millionen Sprechern nach Chinesisch (1055 Mio. Sprecher) und Englisch (760 Mio. Sprecher) und noch vor Spanisch (417 Mio. Sprecher) die Weltsprache mit den meisten Sprechern ist.⁴⁰

Auch wird in den Medien in Deutschland Indien kaum erwähnt – trotz seiner 1,2 Milliarden Einwohner, und obgleich es ein wichtiger Handelspartner Deutschlands ist!

Der britische Historiker Edward Palmer Thompson meinte, Indien, das eine engere Verbindung zur Religion habe, als im Westen üblich, sei „für

³⁸ M. Janda, persönliche Mitteilung, Münster, April 2013.

³⁹ M. Görrissen/M. Häuptle Barceló/J. Sánchez Benito, *Caminos neu. Spanisch A1*, Barcelona, 2004.

⁴⁰ P. Austin (Hrsg.), *1000 Sprachen: lebendig – gefährdet – vergangen*, Heidelberg 2009.

die Zukunft der Welt das wichtigste Land“⁴¹. Um es zu verstehen, ist es sinnvoll, seine Philosophie zu kennen! Der britische Historiker Niall Ferguson von der Harvard University spricht gar⁴² – ähnlich wie Oswald Spengler⁴³ – vom bevorstehenden Untergang des Abendlandes, da jetzt asiatische Staaten wie Indien und China kopieren, was 500 Jahre lang unseren Aufstieg begründet hat. Wir sollten uns mit dem geistigen Unterbau Indiens usw. beschäftigen, um Indien usw. besser zu verstehen!

Seit Paul Hackers Tod wurden noch etliche indologische Werke aus seinem Nachlass veröffentlicht⁴⁴, ebenso theologische. Kürzlich erschien ein neues Buch mit einigen theologischen Arbeiten meines Vaters⁴⁵. Aber es gibt selbst 34 Jahre nach seinem Tod noch viel zu tun! Überlegt wird, einen Paul Hacker-Verein zu gründen, um sein umfangreiches Werk aufzuarbeiten. Das Tagungsthema „Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!“ stammt von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI⁴⁶.

⁴¹ E. P. Thompson, zitiert in: Indien, Spiegel Online, Mai 2013.

⁴² N. Ferguson, *Der Niedergang des Westens. Wie Institutionen verfallen und Ökonomien sterben*, Berlin 2013. Vgl. auch DIE ZEIT, Feuilleton, 8. Mai 2013.

⁴³ O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1923.

⁴⁴ P. Hacker, *Inklusivismus*; Paul Hacker, *Grundlagen indischer Dichtung und indischen Denkens*, hrsg. von K. Rüping, Wien 1985; *Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta, Philology and Confrontation*, hrsg. von W. Halbfass, Albany 1995.

⁴⁵ P. Hacker, *Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, Zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*, hrsg. von R. Kaschewsky, Heimbach 2012.

⁴⁶ J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, München 2000, 96.

Danksagung

Herzlich danke ich Herrn Feldmann sowie Herrn Lenzing von der ULB Münster dafür, diese Tagung ermöglicht zu haben, dem Journalisten Herrn Mersch aus Bonn für die Anregung zu dieser Tagung, meinem Sohn Herrn Jan Klom vom Institut für Niederländische Philologie und Prof. Janda vom Institut für Indogermanistik der Universität Münster für Unterstützung bei der Organisation, Herrn Feldmann von der Universitäts- und Landes-Bibliothek der Universität Münster für Hilfen beim Abdruck der Beiträge dieser Tagung in einem Sammelband der ULB, den Referenten für Ihre interessanten Beiträge und den Zuhörern für Ihr Interesse!

Christian Gnilka

Voraussetzungslose Wissenschaft? Paul Hackers Sicht der Kirchenväter

Die Aufgabe, die ich mir stellte: Hackers Sicht der Kirchenväter zu skizzieren, möchte ich in der Weise erfüllen, dass ich einen unpublizierten Essay Paul Hackers in Auszügen vortrage. Es handelt sich um einen Text, den Hacker am 31. August 1977, also etwa anderthalb Jahre vor seinem Tod, auf eine Diskette gesprochen hat. Der Essay trägt den Titel:

Bemerkungen zu Hans Herters Vortrag: „Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung“.

Ich habe diesen Text immer als Hackers persönliches Vermächtnis aufgefasst, in gewissem Sinne mir zugedacht. Wenn ich ihn hier teilweise zu Gehör bringe, tue ich das mit dem ausdrücklichen Hinweis auf den persönlichen und mündlichen Charakter des Essays, der vom Autor nicht für die Publikation freigegeben ist. Doch enthält er keinen einzigen Satz, der nicht die geistige Physiognomie des Gelehrten erkennen ließe. Die Rede ist von dem griechischen Kirchenvater Basilius d. Großen († 379), der zusammen mit seinem jüngeren Bruder Gregor von Nyssa und seinem Freunde Gregor von Nazianz das berühmte Dreigestirn der kappadozischen Kirchenväter bildet. Von Basilius stammt die kleine Schrift: „An die christliche Jugend“ (mit vollem Titel: „An die jungen Leute: wie sie aus den heidnischen Schriften Nutzen ziehen können“). Diese Schrift hatte Hans Herter, mein gräzistischer Lehrer in Bonn, in einem Vortrag besprochen, gehalten im Rahmen eines internationalen Symposiums in

Delphi, publiziert 1970¹. Mit diesem Vortrag setzt sich Hacker auseinander. Ich verlese Hackers Text abschnittsweise und schalte einige Bemerkungen ein.

„Herterers Aufsatz ist, wie ähnliche Äußerungen von Gelehrten über die Kirchenväter, ein Musterbeispiel dafür, daß ein Geisteswissenschaftler immer von einer Grundlage aus spricht, die man seine weltanschauliche Grundlage nennen könnte. Nicht umsonst hat Karl Rahner vor Zeiten, als er auch noch Gutes produzierte, einmal einen Vortrag gehalten: „Wissenschaft als Konfession“². Hier [d.h. bei Herter] kann man sehen, was man übrigens auch anderswo beobachten kann, daß es sozusagen eine säkularistische Konfession der humanistischen Bildung gibt. Wer sich zu dieser Konfession bekennt, kann einen Kirchenvätertext, der stofflich hineinragt in das Studiengebiet des humanistischen Gelehrten, der aber seinen eigentlichen Prinzipien oder Motiven nicht entspricht, sondern ganz anders orientiert ist – der kann einen solchen Kirchenvätertext natürlich nur schief beurteilen, weil seine Konfession nicht die des Kirchenvaters ist, aber auch nicht die Konfession der Autoren, mit denen sich die Klassische Philologie beschäftigt, sondern eben die des Gelehrten, der in der Neuzeit sich mit diesen Autoren befaßt und sich eine Weltanschauung bildet, die keineswegs übereinstimmt mit der der geliebten Texte des Gelehrten, sondern die sich den Inhalt dieser Texte gewissermaßen auf Distanz hält, aber immerhin sich da-

¹ H. Herter, „Basileios der Große und das Problem der profanen Bildung“, in: ‘Πρακτικά’ τοῦ Α' Διεθνοῦς Ἀνθρωπιστικοῦ Συμποσίου ἐν Δελφοῖς I, Athen 1970, 252-260 (deutsch mit neugriechischer Zusammenfassung). In der Bibliographie Hans Herter (ders., *Kleine Schriften*, hrsg. von E. Vogt, München 1975, 679) ist das die Nummer 301.

² K. Rahner, „Wissenschaft als ‚Konfession‘?“, in: *Wort und Wahrheit* 9 (1954), 809-819, in: Ders., *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln 1956, 455-472; Nr. 333 in der Bibliographie Karl Rahner 1924-1969, hrsg. von R. Bleistein/E. Klinger, Freiburg 1969.

ran orientiert. Das ist die Weltanschauung oder die Konfession des humanistischen Gelehrten³.“

Ich war als Student und Assistent des „Philologischen Seminars“ in Bonn in der felsenfesten und selbstverständlichen Überzeugung von der Suprematie der Philologie erzogen worden, das heißt in der Meinung, dass saubere und solide Philologie so gut wie immer zu sicheren, allgemeinverbindlichen Ergebnissen gelangen müsse. Und als Verkörperung solcher Philologie galt uns allen gerade Hans Herter, bewundert wegen seiner Sprachbeherrschung und stupenden Gelehrsamkeit, verehrt als einer der späten Repräsentanten der berühmten Bonner Schule⁴. Durch die Assistentenjahre in Bonn und den geselligen Verkehr im „Bonner Kreis“, über den Herter damals seine schützende Hand hielt, war ich zu ihm auch in persönliche Beziehung getreten⁵. Aber es ließ sich nicht

³ Dieser Ausdruck ist aufgegriffen und begründet in der Einleitung zum ersten Band der Chrêsis-Reihe: *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Basel 2012², 21-35: „Philologie und Christianisierung“, bes. 33f. Das Buch wird im Folgenden abgekürzt zitiert: *Chrêsis I*².

⁴ Über sie berichtet neuerdings Chr. Benn, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin/New York 2005 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 49), 46-68 u.ö. Das Fortwirken der Bonner Schule schränkt der Verfasser allerdings in zeitlichem und lokalem Sinne zu stark ein (S. 46, Anm. 66). Das, was die Bonner Philologie groß gemacht hat, das sind in beträchtlichem Maße die zeitlosen Tugenden der „Philologia perennis“ (Rudolf Pfeiffer). Die reiche Literatur zur Geschichte der Bonner Philologie findet man im Literaturverzeichnis des Buchs, darunter bedeutende Aufsätze meiner beiden Bonner Lehrer Hans Herter und Wolfgang Schmid.

⁵ Was Herter im Leben des Bonner Kreises bedeutete, habe ich in der Einleitung des Festvortrags anzudeuten versucht, den ich am 10. Juli 2004 in Bonn aus Anlass des 150. Jubiläums des Kreises hielt. Da diese Einleitung in die Publikation des Vortrags („Luft und Sternenschein, Meer, Land und Regen“, in: Chr. Gnllka,

verkennen, dass Hackers Kritik zu Recht bestand, und so wechselte ich nach und nach, auf dieser Ebene jedenfalls, die Seiten. Ich machte die Erfahrung, dass tatsächlich immer und überall von gewissen Voraussetzungen ausgegangen wird, selbst in den innersten Bezirken der Klassischen Philologie wie zum Beispiel in der Textkritik. Ihre Ergebnisse hängen oft davon ab, welche Anschauung der Kritiker sich vom Gang der Überlieferung im Allgemeinen und im Besonderen gebildet hat, und die Entscheidung etwa, ob ein durch den handschriftlichen Befund diskreditierter Dichtervers dem Autor zuzusprechen sei oder nicht, wird wesentlich bestimmt durch das Bild seiner künstlerischen Persönlichkeit, das der Kritiker in sich trägt⁶. Auch sah ich, dass Forscher auf ganz anderen Fachgebieten zu ähnlichen Erkenntnissen gelangt waren. So zeigt der Biologe Adolf Portmann, dass die fossilen Daten über die Evolution des Menschen sehr verschieden ausgewertet werden, je nach der Auffassung, die der Forscher vom Wesen des Menschen hat⁷. Und Goethe kommt im Zusammenhang mit seinen Naturstudien zu folgender Einsicht⁸:

Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben (Chrêsis IX), Basel 2005, 9-81) nicht aufgenommen wurde, füge ich sie als Anhang unten S. 53 bei.

⁶ Weiter ausgeführt ist das in meinen *Philologischen Streifzügen durch die römische Dichtung*, Basel 2007, 286-288.

⁷ A. Portmann, *Biologie und Geist*, Frankfurt 1968² 62f.: „Die Varianten dieser Entwicklungslehren sind nicht nur durch sachliche Funde begründet, sondern sie stammen zum Teil aus gewichtigen Unterschieden in den Voraussetzungen, mit denen der Forscher an die Arbeit geht. ... (Es ist) wohl deutlich geworden, dass man die Ursprungsfrage nicht einfach und allein vom Fossilfunde aus lösen kann – sondern dass dieser erst in bestimmtem Lichte erhellt wird, in einem Lichte, das ausgeht vom Menschenbild und dessen Reichweite von der erhellenden Kraft dieser Menschenidee bedingt ist.“

⁸ In einem Brief vom 23. Febr. 1826 an den Physiologen und Anatom Johannes Müller (*Goethes Briefe*, hrsg. von K.N. Mandelkow, Bd. IV, Hamburg 1967¹, 168). Ich

„Die Divergenzen der Forscher sind unvermeidlich; auch überzeugt man sich bei längerem Leben von der Unmöglichkeit irgend einer Art des Ausgleichens. Denn indem alles Urteil aus dem Prämissen entspringt, und, genau besehen, jedermann von besonderen Prämissen ausgeht, so wird im Abschluß jederzeit eine gewisse Differenz bleiben, die dem einzelnen Wissenden angehört, und erst recht von der Unendlichkeit des Gegenstandes zeugt, mit dem wir uns beschäftigen, es sei nun, daß wir uns selbst, oder die Welt, oder was über beiden ist als Ziel unsrer Betrachtungen ins Auge fassen“.

Die Sätze Goethes klingen recht pessimistisch. Gerade dadurch tragen sie dazu bei, Hackers Position schärfer zu fassen. Denn von der prinzipiellen Resignation, der Goethe, jedenfalls in dem Moment, da er jene Zeilen schrieb, nachgab, ist bei Hacker nichts zu spüren. Hacker ist weit entfernt von der Annahme, dass die subjektiven Prämissen objektive Erkenntnis unmöglich machten. Wenn er von der Bindung der Erkenntnis an die Voraussetzungen des Denkens spricht, meint er etwas anderes. Er hält Voraussetzungen für durchaus zulässig, ja nötig. Er fordert nicht Voraussetzungslosigkeit des Denkens, sondern eine Angemessenheit der Voraussetzungen im Hinblick auf das Objekt der Erkenntnis. Und sein Vorwurf, den er der Konfession des humanistischen Gelehrten macht, beruht darauf, dass sie der Interpretation der Dokumente frühchristlichen Denkens und Lebens nicht angemessen ist und deswegen zu falschen Urteilen kommen muss. Hacker fährt fort:

„Diese Konfession mag imposante Ergebnisse erzeugen, solange der Gelehrte von Heiden spricht, aber sobald er es mit Kirchenvätern zu tun bekommt, werden seine Aussagen unfreiwillig komisch, und so ist es bei Basilius πρὸς τοὺς νέους eigentlich in allen Äußerungen über dieses Werk, die ich gesehen habe, und so ist es bei den Urteilen moderner Gelehrter über Kirchen-

wurde auf diese Sätze aufmerksam gemacht durch Ulrich Hoyer, „Zur Farbenlehre Goethes“, in: *Existentia* 22 (2012) 129-139, hier 138.

väter, welche sich mit dem Problem der vorchristlichen Literatur beschäftigen, so ist es bei allen diesen Gelehrten, nicht nur bei solchen, die sich der Klassischen Philologie zugehörig halten, sondern auch bei sogenannten Theologen, die, ob sie wollen oder nicht, der humanistischen Konfession erliegen. Man liest dann zum Beispiel solch einen Satz wie bei Herter⁹, es handele sich um eine prinzipielle Apologie der Klassischen Studien. Und bei Eduard Norden heißt es¹⁰, daß diese Schrift von der Aufgeklärtheit des Geistes zeuge. Ja, auch bei Patrologen kann man entsprechende Urteile finden. Das ist natürlich eine totale Verfehlung des eigentlichen Skopus der Schrift, die der Gelehrte vor sich hat. Aber er kann sie eben nur beurteilen nach den Kriterien, die in seiner Konfession vorhanden sind. Man kann daraus rückschließen, daß eine Konfession, welche bei geisteswissenschaftlichen Urteilen solche Schiefheit erzeugt, natürlich nicht der Wahrheit entsprechen kann“.

Hacker spricht hier mit starker Verallgemeinerung, doch fiel es mir schwer, den Gegenbeweis anzutreten, also die Verallgemeinerung als ungerecht zu erweisen. Was die Schrift des Basilius angeht, so muss sich Hackers Verdikt vielleicht einige Abstriche gefallen lassen. Ab und zu liest man auch vernünftige Urteile über den Charakter dieses aureus libellus¹¹. Andererseits hat Hackers Beobachtung, der Skopus der Schrift werde gemeinhin missdeutet, eine noch weitere Geltung, als ihm selbst wohl bewusst war. Basilius *Ad adolescentes* ist nicht nur ein Lieblingsstück des humanistischen Gelehrten neuerer Zeit, sondern bereits eine Magna Charta des Ersten Humanismus der Renaissance, und schon damals wurde der Sinn der Schrift in einer Weise verschoben, die

⁹ Herter (wie oben Anm. 1), 252.

¹⁰ Ed. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Bd. 2, Darmstadt 1958⁵, 575: „Speziell die christliche Literatur des Ostens ist aufgeklärter (!) als die des Westens: eine Schrift wie πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων hat der Westen nie besessen“.

¹¹ Vgl. etwa Chrêsis I² 188,21.

der Absicht ihres Autors nicht entspricht¹². Die Humanisten der Renaissance bedienten sich gerne der Gedanken und Bilder, die von den Kirchenvätern entwickelt wurden, um den rechten Gebrauch der antiken Literatur zu bezeichnen. Sie setzten diese Mittel zur Verteidigung der *studia humanitatis* ein, und dabei verschoben sich die Gewichte. Für die Kirchenväter ist die antike Bildung immer nur eine Dienerin der Religion, die Humanisten stellen das zwar nicht in Abrede, aber die Religion ist jetzt dazu da, den Wert der Dienerin zu beglaubigen. Das zeigt sich beispielhaft an der Rolle, die der Schrift des hl. Basilius zugeteilt wurde. Die lateinische Übersetzung Leonardo Brunis machte sie dem Westen bekannt, und sogleich in der Widmung an Coluccio Salutati ist diese Rolle beschrieben: Kampfschrift zu sein wider die Gegner der *studia humanitatis*. Die Autorität des großen Kirchenvaters sollte diesem Zweck dienen, und auch seine Gedanken wurden, indem sie auf das neue Ziel sich richteten, zu Waffen einer Apologie, die den Nachdruck auf die dem Humanismus kongenialen Elemente seiner Geisteswelt legte. In Wahrheit betont Basilius aber die Gefahren der Lektüre so stark, dass seine Schrift zugleich den Charakter einer Warnung trägt. Was dem jungen Christen nottut, das ist der kluge, vorsichtige Gebrauch jener Autoren, das heißt: die Scheidung des Nützlichen vom Schädlichen sowie die bereitwillige Aufnahme des ersteren und die entschiedene Abwehr des letzteren.

Welche Voraussetzungen sind es nun, die den Blick öffnen für eine richtige Auffassung dieser Schrift? Welchen Standpunkt muss man einneh-

¹² Ich wiederhole hier Formulierungen aus Chrêsis I² 187f. Ebd. ist auch Literatur genannt. Wichtig vor allem L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius „Ad adolescentes“*, Genf 1975. Vgl. auch M. Naldini, *Basilio di Cesarea. Discorso ai giovani. Versione latina di L. Bruni*, Firenze 1990².

men, um den Umgang der Kirchenväter mit den Bildungsgütern der Antike recht zu verstehen? Hacker sagt:

„Anders ist es, ja ganz anders, wenn man eine Schrift wie die des Basilius und wenn man viele andere Kirchenväterschriften von der katholischen Konfession aus beurteilt. Ich sage bewußt: der katholischen Konfession, denn die protestantische hat hier schon wieder ein anderes Urteil bereit, auf das ich nicht einzugehen brauche. Wenn man die Väterschriften von der katholischen Konfession aus beurteilt, dann ist man in derselben Fülle, in welcher die Kirchenväter sich auch bewegten, in derselben Fülle des Geistes, und das Licht fällt dann nicht schräg von der Seite, sondern frontal auf den zu beurteilenden Gegenstand.“

An späterer Stelle des Essays kommt Hacker nochmals auf diesen kardinalen Punkt zu sprechen:

„Man muß demjenigen, der diesen Standpunkt nicht teilt, implizit zu verstehen geben, daß man sich hier auf eben den Standpunkt stellt, den die Kirchenväter selbst hatten, und der in der katholischen Kirche – soweit deren Lehre nicht, wie heute an den meisten Orten, korrupt ist – noch heute besteht. Warum sage ich: katholischer Standpunkt und nicht einfach christlicher? Nun, einen christlichen Standpunkt, der nicht durch eine Konfession geprägt wäre, gibt es nicht. Es hat sich ja in der Diskussion um die Chrêsis-Frage deutlich genug gezeigt an den Einwänden, die Andresen machte [Hacker hatte mich in dem Beitrag: „Topos und Chrêsis“ gegen eine Kritik des protestantischen Kirchenhistorikers Carl Andresen verteidigt¹³], es hat sich gezeigt, daß er eben ein katholisches Verständnis des Übergangs vom Urchristentum zum Frühchristentum nicht begreifen kann, daß er dafür keine Kategorien hat und daß er sich dann letztlich in rein formalistische Kategorien flüchtet und daß er sagt, das Formale bleibt ja, es wird bloß der Inhalt ausgetauscht, als ob dieser

¹³ P. Hacker, „‘Topos’ und ‘chrêsis’. Ein Beitrag zum Gedankenaustausch zwischen den Geisteswissenschaften“, in: ders., *Kleine Schriften*, hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978, 338-359.

Inhalt nicht das Wichtigere wäre. Auch bei Herter kann man in stark abgeschwächter und säkularisierter Form letzten Endes so etwas wie diesen protestantischen Standpunkt wirksam sehen. Ja, man kann sogar so weit verallgemeinern, daß man sagt: dieser protestantische Standpunkt ist eigentlich der einzige, der sich bisher in sogenannter wissenschaftlicher Behandlung der Frage von Antike und Christentum als legitim gebärdete, und er wird faktisch auch von manchen katholischen Patrologen naiv übernommen, indem sie gewisse Werturteile, die von protestantischen Dogmengeschichtlern zuerst aufgestellt worden waren, sich zueigen machen.“

Mancher mag in diesen Sätzen eine gewisse doktrinäre Strenge empfinden. Das liegt zum Teil wohl daran, dass der Essay esoterischen Charakter trägt und Hacker mir zutraute, dass ich ihn recht verstehen würde. Ich will daher versuchen, seine Auffassung etwas dynamischer zu entwickeln. Die Forderung, man müsse die kirchlichen Autoren vom katholischen Standpunkt aus betrachten, lässt sich in verschiedene Forderungen oder Voraussetzungen auflösen. Diese Forderungen lassen eine bestimmte Stufenfolge oder Hierarchie erkennen. Voraussetzungen sind zunächst die Fähigkeit und die Bereitschaft, Unterschiede zu erkennen und recht zu bewerten. Beides, Fähigkeit und Bereitschaft, ist nicht selbstverständlich. Der Umgang der kirchlichen Denker, Künstler, Literaten mit der Kultur, die sie umgab, ist ein energisches, kritisches, auswählendes, reinigendes Verfahren, und der moderne Betrachter muss, will er die Ergebnisse dieses Verfahrens recht erfassen, mit der geistigen Energie jener Männer Schritt halten. Schon die Bereitschaft dazu ist weithin verkümmert. Die Toposforschung, die der Romanist Ernst Robert Curtius begründete, richtete die Aufmerksamkeit auf gleiche literarische Form- und Gedankenelemente, legte Längsschnitte durch die abendländische Literatur und trug so dazu bei, dass die geistigen Schnittlinien, besonders die zwischen Antike und Christentum, verwischt wurden. Hinzukommen muss als dritte Voraussetzung eine

gewisse innere Zustimmung zum Gegenstand der Betrachtung, ein warmes Interesse an den behandelten Autoren. Denn gerade hier gilt Augustins Satz: „Kein Gut wird vollkommen erkannt, wenn es nicht vollkommen geliebt wird“¹⁴. Früher hätte man vielleicht sagen können, schon mit dieser dritten Forderung sei die Grenze hin zu einer allgemein katholischen Betrachtungsweise überschritten. Heute verläuft die Grenze in praxi anders. In den Jahrzehnten nach dem Konzil sah man auch auf katholischer Seite in den Denkmälern der Väterzeit vielfach Residuen einer archaischen Epoche der Kirchengeschichte, die es zu überwinden gelte. Auf das Konzil selbst kann sich solche Depretiation der Väter freilich nicht berufen; denn mache Konzilstexte sind aus den Schriften der Väter herausgearbeitet¹⁵. Auch nach dem Konzil sind kirchliche Dokumente geschaffen worden, die die hohe, bleibende Bedeutung der Kirchenväter ins Gedächtnis rufen¹⁶, und in dieselbe Richtung arbeitete die schöne Predigtreihe Benedikts XVI. über die Kirchenväter, die jeweils einen Griechen oder Lateiner, aber auch Väter der syrischen Sprache in den Mittelpunkt stellte¹⁷.

Das sind also die ersten Voraussetzungen: Fähigkeit und Wille zur Unterscheidung, verbunden mit einem warmen, aufrichtigen Interesse an den kirchlichen Autoren. Wer sich diese Voraussetzungen aneignet, den tragen sie ein gutes Stück vorwärts. Und doch genügen sie nicht. Ich möchte das an zwei Beispielen erläutern. Der Heide wie der Christ kann seinem Verstorbenen aufs Grab schreiben: „er schläft“, „er ist

¹⁴ Aug. div. quaest. 83, qu. 35,2 (CCL 44 A, 52).

¹⁵ Vgl. *Kultur und Conversion* (Chrêsis II), Basel 1993, 169-174.

¹⁶ Zu rühmen ist besonders die „Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung“, in: *Acta Apostolicae Sedis* 82 (1990), 607-636; deutsch: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, Nr. 96. Dazu Chrêsis II (wie vorige Anm.) 174-196.

¹⁷ Vgl. Benedikt XVI., *Die Kirchenväter*, Leipzig o.J. 2008.

entschlafen“ (*dormit, obdormivit, ἐκοιμήθη*). Denn schon bei Homer ist der Schlaf der Bruder des Todes¹⁸. Aber im vorchristlichen Denken beruht die Analogie nur auf äußeren Ähnlichkeiten: der Schlafende sieht aus wie ein Toter, und er ist ohne sinnliche Wahrnehmung wie ein Toter, und daher eignen sich die Wörter „Schlaf“ und „schlafen“ als euphemistische Bildwörter für „Tod“ und „sterben“. Wenn aber der Christ vom Schlaf des Todes spricht, meint er mehr, ja meint er etwas anderes. Denn es fehlte dem alten Bild ein entscheidendes Element: der Gedanke des Erwachens aus dem Todesschlaf. Erst die Lehre von der Auferstehung, und zwar der Auferstehung des ganzen Menschen, auch des Leibes, gab der Analogie vollen Sinn, Wahrheit und Wirklichkeit. Schlaf und Erwachen sind für den Christen ein von Gott in die Natur gesenktes Lehrstück der Auferstehung¹⁹. Hier fassen wir eine tiefe, schöpferische Nutzung eines uralten Gedankens. Das kann jeder sehen, jeder, der die drei genannten Voraussetzungen erfüllt.

Wie aber steht es mit dem folgenden Fall? Es war ein alter Gedanke griechischer Philosophie und Medizin, dass der menschliche Leib dem ständigen Fließen seiner Substanz unterworfen sei und dass diese Veränderlichkeit sich im Wechsel der Altersstufen sinnfällig offenbare: der erwachsene Mann tritt so ganz anders vor uns hin als das Kind, der Greis anders als der Jüngling. Origenes griff diesen Gedanken auf und wandte ihn gegen die Lehre von der Auferstehung des Fleisches: welcher Mensch, fragte er, ist der Auferstandene, wenn der Mensch sollte im Fleisch auferstehen? Ein ganzes Volk von Menschen, meint er, müsse dann auferstehen statt eines einzigen. Andere Väter: Athenagoras, Tertullian und Gregor von Nyssa, stützten sich auf dieselben

¹⁸ Hom. Il. 14,231.

¹⁹ Vgl. dazu Chrêsis I² 170f.; Chrêsis IX (wie oben Anm. 5) 142-144; Prudentiana II. Exegetica, München 2001, 101,20.

Beobachtungen, kamen aber zum entgegengesetzten Resultat; gerade weil es diese Veränderungen (μεταβολαί) des Leibes gebe, überhaupt das ganze menschliche Dasein vielfältigem Wechsel ausgesetzt sei, werde der Schluss nahegelegt, dass es eine letzte μεταβολή geben werde, vergleichbar dem Wechsel der Lebensalter, den Wechsel hin zur Herrlichkeit der Auferstehung²⁰. Alle diese Väter üben den Gebrauch, alle gebrauchen sie dieselben Tatsachen und Erkenntnisse. Aber wer gebraucht sie richtig? Origenes oder Gregor von Nyssa? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein²¹. Hier sieht man, dass die drei sogenannten Voraussetzungen rechten Verständnisses der Väter nicht genügen. Noch eine vierte muss erfüllt sein. Man muss bereit sein, das christliche Glaubenssystem in seiner Entwicklung zu begreifen. Das heißt: man muss erkennen, dass das System nicht durch willkürliche, zufällige oder nur zeitbedingte Faktoren geformt wird, sondern sich nach festen Prinzipien entfaltet; dass es infolgedessen falsche Wucherungen abstößt, aber organisches Wachstum zulässt und fördert, dass es die Ergebnisse solchen Wachstums – und das sind oftmals gerade Ergebnisse der Chrêsis philosophischer Gedanken – in autoritativen Entscheidungen als verbindliche festlegt. Für andere beginnt hier die Unwissenschaftlichkeit²². Richtig ist, dass hier die Philologie endet und

²⁰ Dazu Chrêsis IX (wie oben Anm. 5) 120-148.

²¹ Die Auferstehung des Fleisches ist Bestandteil der ältesten Symbola, vgl. Denzinger/Schönmetzer, Enchiridion symbolorum Nr. 2.5.10-30. Sehr deutlich z.B. auch die sog. Fides Damasi (saec. V): *In huius (i.e. Christi) morte et sanguine credimus emundatos nos ab eo resuscitandos die novissima in hac carne, qua nunc vivimus* (das Gerundivum *resuscitandos* ersetzt hier, wie auch sonst, das fehlende Partizip Futur Passiv). Zu dem Glaubenssatz vgl. jetzt H.-L. Barth, „‘Auferstehung des Fleisches‘. Wie die Kirche diese Wahrheit des Glaubens versteht“, in: *Kirchliche Umschau* 16/4 (2013), 20-28.

²² Vgl. Chr. Schubert in seiner Rezension zu Chrêsis IX, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 14 (2010), 250-66.

die Theologie beginnt. Aber nicht nur eigentlich theologische, auch religionsphilosophische Betrachtung eröffnet den Zugang zum Verständnis katholischer Sicht der Dogmengeschichte. Solcher Art ist Newmans berühmter „Essay on the Development of Christian Doctrine“. Newman stellt allgemeine Prinzipien einer gesunden, getreuen Entwicklung auf und zeigt die Verwirklichung dieser Prinzipien in der Entwicklung des Glaubenssystems der Kirche. Ich habe immer gefunden, dass Newmans Darstellung Hackers Sicht der Kirchväter stützt und erklärt²³.

Hacker bezeichnet seine Sicht der Kirchenväter aber nicht nur im Allgemeinen. Er zeigt auch, wie sich die Schrift des Basilius ausnimmt, wenn man sie vom richtigen Standpunkt aus betrachtet. Sie ist kein theoretischer Entwurf christlicher Pädagogik. Der Text ist vielmehr *„aus einer bestimmten Situation heraus gesprochen, aus einer Situation, die in genau derselben Weise in der Geschichte nicht wiedergekehrt ist“*. Man mag hier einwerfen: in genau derselben Weise nicht – und doch trägt die Situation archetypischen Charakter, ist das Problem in gewisser Weise ein zeitloses. Vorausgesetzt wird, dass die jungen Menschen eine Schule besuchen, in der sie heidnische Texte studieren. Die klassischen Autoren waren die Grundlage der Bildung²⁴. Die Frage, ob man sie überhaupt lesen sollte, ergab sich daher nicht. Es war eine andere Frage, die nach einer Antwort verlangte: wie muss der Christ die Klassiker lesen? Was kann er aus der Lektüre gewinnen? Die Antwort lautete: nützliche moralische Lehren und nachahmenswerte Vorbilder. Das sind die „vielen Zugaben“, „Anhängsel“ zur christlichen Lehre, die *πολλὰ προσθήκαι*, von

²³ Vgl. das Zitat Chrêsis I² 28,17. Newman ist dort mehrfach herangezogen; s. ebd. Register 372 s.v. Newman.

²⁴ Vgl. Chrêsis I², Register 367 s.v. Bildung, 377 s.v. Schule.

denen bei Basilius die Rede ist²⁵. Hacker kommt dann auf das zentrale Problem zu sprechen, inwiefern bei Basilius die Methode der Kirchenväter, die Chrêsis, die christliche Methode des rechten Gebrauchs der vorchristlichen Geistesgüter erkennbar sei. Er sagt:

„Mit der Chrêsis, wie sie von griechischen Kirchenvätern im Umgang mit vorchristlichen Texten geübt worden ist, hat das Schriftchen des hl. Basilius nur indirekt und nur partiell etwas zu tun. Indirekt insofern, als Basilius selber, während er dieses Schriftchen verfaßt, praktisch Chrêsis übt, ohne darüber zu reflektieren und ohne sie theoretisch zu begründen. Partiiell hat das Schriftchen mit Chrêsis nur insofern zu tun, als sein Inhalt nur einen Aspekt derselben berücksichtigt. Es handelt sich um ein kritisches Aussieben, Auswählen (critical screening). Die anderen Aspekte kommen nur indirekt zur Geltung, indem nämlich Basilius, während er seine Mahnrede vorträgt, sie praktiziert. Es handelt sich, kurz gesagt, um die gegenseitige Beleuchtung der Lehre des Evangeliums und der vorchristlichen Gedanken, ermöglicht dadurch, daß auch in den vorchristlichen Gedanken Wahrheit ist und daß alle Wahrheit nur aus einundderselben Quelle, nämlich von Gott stammt.“

Als Beispiel dieser indirekten Nutzung nennt Hacker dann gewisse Termini, die aus der griechischen Philosophie kommen, aber bei Basilius anderen Sinn erhalten²⁶. Den Wert des Schlüsselbegriffs, in dem Hacker die Methode der Kirchenväter konzentriert fand, hebt er besonders hervor:

²⁵ Basil. ad adulesc. 10, Zeile 6 bei F. Boulenger, Paris 1935, und N.G. Wilson, London 1975.

²⁶ Hacker nennt den Begriff des Guten, ferner ἀρετή, πράξεις σπουδαῖοι, ἡ τῆς ψυχῆς ἐπιμέλεια (diese bei Basil. ad adulesc. 9, Zeile 35, aus Plat. Phaed. 67c, 69b/c; vgl. rep. 7,527d); s. auch Chrêsis I² 190-92 über den stoischen Begriff des οἰκεῖον bei Basilius. Es gilt auch zu beachten, dass sich das Rezeptive und das Creative bei dem von Basilius geforderten Auswahlverfahren nicht streng trennen lassen, s. Chrêsis I² 196.

„Der Begriff der Chrêsis entfaltet seine erleuchtende Kraft für das Verständnis des Verhältnisses von Antike und Christentum, wenn man sich darüber klar ist, daß er vom christlichen Standpunkt aus konzipiert und angewandt ist“.

Ich stelle mir oft vor, wie begeistert Hacker gewesen wäre, wenn ich ihm schon damals hätte sagen können, dass der Begriff der Chrêsis, bevor er in die kirchliche Literatur und Geisteswelt eintauchte, eine fast siebenhundertjährige Geschichte hinter sich hatte. Aufgekommen ist er in der Zeit der sog. griechischen Aufklärung, in der Sophistik des fünften Jahrhunderts. Die Sophisten rechtfertigten die Rhetorik mit dem Prinzip des rechten Gebrauchs. Der Begriff durchzieht dann platonische und aristotelische Philosophie, wird ein Axiom stoischen Denkens. Parallel dazu verläuft die Entwicklung in den Fachwissenschaften, besonders in der Medizin, die fortwährend mit dem Begriff der rechten Anwendung arbeitet. Indem der Begriff so das philosophische, auch das popularphilosophische Denken und die Fachwissenschaft durchzog, bildeten sich gewisse Züge heraus, die oberhalb der Grenzen der philosophischen Systeme und Wissenschaften liegen²⁷: 1) Der Begriff des rechten Gebrauchs enthält die Forderung nach Unterwerfung menschlichen Handelns unter einen obersten Wert. 2) Diese Forderung gilt für alle Bereiche des Daseins, nicht nur für Literatur oder Bildung. 3) Der Begriff ist ein Begriff geistiger Stärke, der Unterwerfung der Dinge. Das, was gebraucht, steht über dem, was gebraucht wird, das Gebrauchen ist ein gewissermaßen herrscherlicher Akt. 4) Da es einen rechten Gebrauch gibt, gibt es auch einen unrechten, falschen, schlechten. Das heißt: richtig gebrauchen bedeutet immer wählen, unterscheiden, Vergegenwärtigung eines Ziels und Festhalten daran. 5) Der rechte Gebrauch entscheidet über den Wert der Dinge für den Menschen, hat aber auch Bedeutung für Glück und

²⁷ Ich wiederhole dieses Ergebnis aus Chrêsis I² 62f.

Unglück des Menschen selbst. – Es ist leicht erklärlich, dass die kirchlichen Denker gerne nach diesem Instrument griffen, Jahrhunderte hatten es zugeschliffen. Es entsprach vollkommen der Methode, die sie im Auge hatten, nach der sie arbeiteten, die sie anempfahlen. Sie gebrauchten also den Begriff des rechten Gebrauchs. Die Begriffsgeschichte liefert ein Beispiel für das, was der Begriff aussagt. Die *Chrêsis* ist selbst eine *Chrêsis*²⁸. Ich halte es für sehr bemerkenswert, dass Hacker, obwohl er die Vorgeschichte des christlichen Begriffs nicht kannte und auch aus der Väterliteratur in seinen Arbeiten nur verhältnismäßig wenige Texte heranzog²⁹, dennoch die terminologische Festigkeit des Begriffs und seine kardinale Bedeutung klar erfasste.

Paul Hacker wäre nicht der Mann gewesen, den wir kennen, wenn er es bei bloß historischer Betrachtungsweise der Basiliusschrift und der Methode der Väter hätte bewenden lassen, wenn er nicht gefragt hätte, welche bleibende Bedeutung sich aus dem einen wie dem anderen ergebe. Er sagt:

„Die Schrift Ad adolescentes ist heute aufregend aktuell, gerade weil sie so unaktuell ist. ... Wir müssen geradezu, indem wir die christliche Anwendung der Begriffe bei Basilius untersuchen, indem wir also diesen geisteswissenschaftlichen Akt vollziehen, gleichzeitig eine Apologie der katholischen Kirche, des katholischen Lebens in der Kirche, des katholischen Lebens der Begriffe und der Begriffsverbindungen geben. Das geschieht fast, ohne daß man es besonders anstrebt, ja es geschieht sogar am besten, je weniger es direkt angestrebt wird und je mehr man die Sache im Auge hat.“

²⁸ *Chrêsis* I² 81f. 83. 162f. 241. 315.

²⁹ Grundlegend sind die vier Aufsätze, die J. Dörmann in einem Bande zusammengefasst hat: P. Hacker, *Theological Foundations of Evangelization*, St. Augustin 1983² (Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westf. Wilhelms-Universität Münster 15).

„Diese Art, sich christlich zum Heidnischen zu verhalten“, klagt er, sei uns abhanden gekommen. In einem eiligen Durchgang durch die abendländische Geistesgeschichte lässt er verschiedene Bemühungen Revue passieren, das Christentum in rechte Relation zur antiken Bildung zu setzen, alles misslungene oder nur halb geglückte Versuche. „So ist also“, folgert er, „die Aufgabe, eine christliche Bildung in größerem Maße zu verwirklichen, im Laufe der ganzen Geschichte immer nur in Ansätzen verwirklicht worden, nämlich bei denjenigen großen Denkern, die wir als echte Repräsentanten der Chrêsis darstellen können“. Aber „einen Fall einer total geglückten Chrêsis auf theologisch-philosophischem Gebiet“ erkennt Hacker doch: Thomas von Aquin:

„Die Art wie er Gedanken vorwiegend des Aristoteles, aber auch von anderen griechischen Denkern scheinbar nur ein wenig zurecht gerückt hat, wie er dadurch genuin christliche Gedankengänge, die sich letztlich als Entfaltungen in der Bibel angelegter Gedanken fassen lassen, erläutert hat, die Art, wie er diese Chrêsis geübt hat, ist vielleicht das letzte geniale Beispiel gewesen. Das wäre ein christlicher Humanismus, den zu verwirklichen sich lohnen würde. Ja, ich glaube, es wäre besser, dann das Wort Humanismus auch fallen zu lassen³⁰. Das wäre die universale Weltanschauung des Christen, wenn man auf den Bahnen, die dieser Heilige beschritten hat, noch einmal einen Anfang machen könnte“

Hacker schließt mit Sätzen, aufgrund derer ich mich berechtigt glaube, seinen Essay als ein Vermächtnis aufzufassen, das er mir hinterlassen hat:

„Wir können nie darauf verzichten, von neuem eine Chrêsis zu versuchen. ... Und ich glaube, man braucht dabei nicht immer gleich von der Philosophie auszugehen, es geht auch, wenn man von Dichtern ausgeht, und man

³⁰ Ja, denn mit diesem Begriff verbinden sich gewöhnlich Anschauungen, die dem Denken der Väter und christlicher Weltsicht überhaupt nicht angemessen sind. Dargestellt ist das am Beispiel des Clemens v. Alexandrien: Chrêsis I² 87-89.

braucht es und kann es heutzutage gar nicht als Theologe tun; man kann es auch als Laie tun. Heute muß es sogar der Laie tun, und der klassische Philologe ist in ganz besonderer Weise berufen dazu, falls er eben die Voraussetzung des lebendigen, ungeschmälerten, katholischen, kirchlichen Glaubens mitbringt. Daß dies dann für Gelehrte, die die weltanschauliche Voraussetzung nicht teilen, nicht uninteressant wird, ergibt sich von selber. Aber für den bewußten Katholiken ist es selbstverständlich, daß seine Arbeit ungewollt seinen Glauben ausstrahlt. Und der Außenstehende wird es merken mit Sympathie oder Ablehnung, oder er wird in Stumpfheit daran vorübergehen.“

Ich hoffe, es wirkt nicht unbescheiden, wenn ich abschließend kurz beschreibe, wie ich den Auftrag, der in diesen Sätzen enthalten ist, in den vergangenen 35 Jahren zu erfüllen versuchte. Eines der Ziele, das Hacker mit dem Studium der Kirchenväter verband, war ein missionswissenschaftliches. Davon ist in dem besprochenen Text nicht die Rede. Hacker sah in der Transformation der antiken Welt durch das Christentum das große Muster einer gelungenen Mission und wollte daraus Gewinn ziehen für die Missionswissenschaft (er dachte dabei besonders an die Mission Indiens³¹). Der uns beiden befreundete Missionswissenschaftler Johannes Dörmann teilte diese Auffassung, und mit ihm zusammen gründete ich die Schriftenreihe, die den Titel trägt: „Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur“. Im ersten Band der Reihe, der 1984 im Verlag Schwabe erschien, verfolgte ich die Geschichte des Begriffs des rechten Gebrauchs von den Anfängen im fünften Jahrhundert v. Chr. bis ins Frühmittelalter. Es war unser Plan, in rascher Folge verschiedene Fälle des *usus iustus* zur Anschauung zu bringen. Leider musste sich Dörmann bald aus gesundheitlichen Gründen vom aktiven Dienst zurückziehen. Er wandte sich in seinen späteren Jahren der Aufgabe zu, die Theologie Papst

³¹ Vgl. dazu Chrêsis I² 39.

Johannes Pauls II. zu durchleuchten. So ist leider die Missionswissenschaft in der Chrêsis-Reihe nicht in direkter Weise zum Zuge gekommen. Ich habe den ersten Band von 1984 im vergangenen Jahr (2012) in stark erweiterter Form neu herausgebracht und dem Andenken an Paul Hacker gewidmet. Es ging mir darum, die Begrifflichkeit der Väter weiter herauszuarbeiten – denn sie verfügen über ein reiches, fein strukturiertes Begriffssystem – und die vielen Bilder aus Natur und Bibel vorzuführen, in denen sie ihre Methode musterhaft dargestellt und göttlich sanktioniert fanden. Auch schien es mir wesentlich, herauszuarbeiten, dass das Gebot des rechten Gebrauchs auf die gesamte Schöpfung bezogen wurde, dass also die Chrêsis der Bildungsgüter der Antike innerhalb des universalen Geltungsbereichs des Prinzips gewissermaßen nur einen Spezialfall, allerdings einen wichtigen, ausmacht. Im zweiten Band: „Kultur und Conversion“, der erst fast zehn Jahre später (1993) erscheinen konnte, verfolgte ich das Thema unter einigen weiteren Aspekten und unter Lockerung der begrifflichen Fessel. Dieses Buch gefiel Papst Benedikt XVI. Er urteilte in einer Publikation des Jahres 2003, also zwei Jahre vor seiner Erhebung auf den Stuhl Petri: „Gnilkas Buch ist grundlegend für die Frage nach Evangelium und Kultur“³² und schrieb mir in einem Brief des gleichen Jahres (vom 19. Mai 2003): „Ich darf ohne Übertreibung sagen, dass ich selten von einem Buch so viel gelernt habe wie von dem Ihrigen“. Hacker hatte immer wieder darauf hingewiesen, dass es darauf ankomme, die Methode der Väter nicht nur als Theorie zu fassen, sondern auch praktische Beispiele ihrer Chrêsis vorzuführen. Diesem Zweck dienten Schülerarbeiten, die zum Teil in der Chrêsis-Reihe erschienen. Frau Privatdozentin Dr. Becker verglich in ihrer Dissertation Ciceros Schrift *De officiis* mit dem gleichnamigen Pflichtenwerk des hl.

³² Die Nachweise Chrêsis I² 11.

Ambrosius, einem Paradebeispiel schöpferischer Nutzung philosophischer Ethik³³. In ihrer Habilitationsschrift, die außerhalb der Reihe blieb, wandte sie den Chrêsis-Gesichtspunkt auf die Erklärung eines Hymnus des Prudentius an³⁴. Außerhalb der Reihe steht auch Professor Blümer mit seiner Dissertation, die anhand der Predigten Leos d. Großen zu zeigen versucht, wie dieser Meister der lateinischen Sprache die Stilmittel der antiken Kunstprosa einsetzt, um Dogmen der christlichen Lehre zu vollem und scharfem Ausdruck zu bringen³⁵. Dr. Mazzega interpretierte im fünften Band der Reihe ein ganzes Gedichtbuch des Sedulius mit dem Ziel, sichtbar zu machen, wie der Autor die lateinische Dichtersprache und die Gedankenwelt der klassischen Dichtung benutzt, um den Wundern Christi den Glanz und die Würde zu geben, die man in der schlichten Sprache der Evangelien entbehrte. Frau Dr. Gantz brachte im sechsten Band das Griechische zur Geltung. Sie zeigte, wie Gregor von Nyssa in einer Trostrede die Motive der antiken Consolationsliteratur christlich vertieft und umorientiert. Professor Henke legte in seiner Habilitationsschrift eine profunde Arbeit zu Basilius und Ambrosius vor, die eine doppelte Ausrichtung hat: sie macht einerseits deutlich, wie der Lateiner in seinen Predigten zum Schöpfungswerk die Predigten des griechischen Vorgängers zum gleichen Thema umarbeitet, beleuchtet andererseits, wie beide mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen

³³ Die im Folgenden genannten Bände der Reihe: IV. M. Becker, *Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis* (1994); V. M. Mazzega, *Sedulius, Carmen paschale, Buch III* (1996); VI. U. Gantz, *Gregor von Nyssa: Oratio consolatoria in Pulcheriam* (1999); R. Henke, *Basilius und Ambrosius über das Sechstageswerk* (2000); R. Kirstein, *Paulinus Nolanus. Carmen 17* (2000); IX. Chr. Gnilka, *Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben* (2005). In der Reihe klafft noch eine Lücke: III. Chr. Gnilka, *Die Methode im Spiegel des Fälschertums* (in Vorbereitung).

³⁴ M. Becker, *Kommentar zum Tischgebet des Prudentius (cath. 3)*, Heidelberg 2006.

³⁵ W. Blümer, *Rerum eloquentia. Christliche Nutzung antiker Stilkunst bei St. Leo Magnus*, Frankfurt a.M. usw. 1991 (Europ. Hochschulschriften, Reihe XV, Bd. 51).

der Antike umgehen. Professor Kirstein widmete sich in seiner Dissertation unter dem Gesichtspunkt der Chrêsis einem Gedicht des hl. Paulinus von Nola, das in der Überlieferung nicht weniger als 85 sapphische Strophen umfaßt: ein christliches „Geleitgedicht“ (Propempticon), das auch erhebliche textkritische Probleme aufwirft. Ich selbst schloss mich dieser Serie der Schülerarbeiten im neunten Band an: „Sieben Kapitel über Natur und Menschenleben“ (2005). Vor allem aber waren und sind meine exegetischen Arbeiten zu Prudentius wesentlich geprägt von dem leitenden Prinzip der Chrêsis, das im Werk dieses Dichters der frühen Christenheit zu vielfachem Ausdruck gelangt. Hacker hatte vollkommen Recht, als er feststellte, nicht nur die antike Philosophie, sondern auch die Dichtung biete ein lohnendes Feld der Chrêsisforschung. Denn in der Dichtung kann nichts gesagt werden ohne irgendeine Form der Nutzung, die schon beim Vers beginnt, aber tief hineinreicht in die traditionelle Dichtersprache und die Geisteswelt der großen Vorbilder³⁶. Die Reihe hat im Inland und Ausland Beachtung gefunden. Wir können positive, sogar sehr lobende Rezensionen verbuchen³⁷. Freilich, der von Hacker vorausgesagte Widerspruch ist auch nicht ausgeblieben. Doch habe ich, was den Gesichtspunkt der Reihe und den forschnerlichen Ansatz betrifft, keinen berechtigten fachlichen Einwand vernommen. Die Patrologie hat diesen Ansatz ab und zu aufgegriffen, die Missionswissenschaft, soweit ich sehe, gar nicht. In der Klassischen Altertumswissenschaft hat sich der Begriff der Chrêsis verbreitet. Sogar in der Archäologie kommt er gelegentlich vor. Allerdings wird er oft in äußerlicher Weise und ohne wirkliches

³⁶ Hierzu verweise ich auf meine *Prudentiana I. Critica*, München/Leipzig (2000) und *II. Exegetica* (2001), bes. auf den 2. Band, erschlossen in Band III. Supplementum (2003); hier S. 89-92 zum Chrêsis-Prinzip. Auch die *Philologischen Streifzüge durch die römische Dichtung*, Basel 2007, gehören zum Teil hierher, vgl. bes. ebd. 353-380.

³⁷ Einige Beispiele zu Chrêsis IV (M. Becker), Chrêsis I² 267f.

Verständnis der Sache angewandt. In den vierzig Jahren meiner Lehrtätigkeit in Münster habe ich auch in Vorlesungen und Seminaren immer wieder versucht, die studentische Jugend für die christlichen Klassiker zu erwärmen und ihr Interesse zu wecken für jenen – wie Friedrich Schlegel sagt – „denkwürdigsten Geisteskampf, welchen die Menschheit je dargebothen und in sich durchgekämpft hat“³⁸. Manche Seminararbeit und die etwa dreißig Staatsexamensarbeiten aus dem Gebiet der Patristik ließen mich hoffen, dass meine Bemühungen nicht ganz fruchtlos blieben. Ich hätte gerne mehr produktive Schüler gehabt, aber es ist heute nicht leicht, tüchtige Promovenden in der Klassischen Philologie zu gewinnen, erst recht nicht für eine Betrachtung der Kirchenväter, wie Paul Hacker sie mit gutem Grund forderte. Wenn ich heute an ihn zurückdenke und zurückschaue auf sein Vermächtnis, kann ich immerhin sagen: *causae non defui* – ich habe es an Einsatz für die Sache nicht fehlen lassen.

³⁸ Zitiert Chrêsis I² 22,3.

Anhang

Einleitung zum Festvortrag, gehalten am 10. Juli 2004 in Bonn aus Anlass des 150. Jubiläums des Bonner Kreises (vgl. dazu oben S. 33, Anm. 5):

In die Festfreude, die uns heute erfüllt, mischt sich Verwunderung. Verwundert fragen wir uns, was unseren Kreis über anderthalb Jahrhunderte hinweg lebendig erhalten hat. Denn wir wissen, dass der Bonner Kreis ein äußerlich schwaches Gebilde ist. Er hat keine Statuten, hat keine feste Organisation, kennt keine regelmäßigen Zusammenkünfte aller Kreisfreunde, er besitzt kein bestimmtes Lokal, keine gesicherte finanzielle Grundlage – und doch feiern wir heute sein hundertfünfzigjähriges Bestehen. Wo liegen die Wurzeln solcher Lebenskraft? Was ist es gewesen, das eine Vereinigung, der alles zu fehlen scheint, was einer Gemeinschaft Dauer zu verleihen vermag, so lange erhielt, ja sie auch eine zehnjährige Unterbrechung ihres gemeinschaftlichen Lebens überstehen ließ? So angestrengt wir auch nachdenken, es ergeben sich nur drei Quellen solcher Lebenskraft. Die erste ist die Liebe zur Antike, zur griechischen und lateinischen Sprache, Kunst und Literatur, die uns alle stets geeint hat. Sie aber verbindet sich mit den Erlebnissen der Studentenzeit am Rhein und mit den Erinnerungen daran. Durch das Kreislied, das wir gerade anstimmten, legten wir Zeugnis ab für diese zweite Quelle des Kreislebens. Wir wissen auch, dass wir in einer Tradition stehen, und wir sind uns bewusst, dass eine gute Tradition deshalb so wertvoll ist, weil niemand sie sich selbst geben kann. Der einzelne mag noch so anerkannt, noch so erfolgreich sein, Tradition kann er sich nicht geben. Sie aber gewährt dem, der zu ihr gehört und sich zu ihr bekennt, einen Anteil an dem Wert, den sie selbst repräsentiert, und stellt ihm damit zugleich eine Aufgabe. Gerade unser Kreis, der durch eine von Generation zu Generation fortgeerbte Begeisterung sein Leben empfängt, braucht den freudigen Einsatz aller seiner Mitglieder, der augenblicklichen und ehemaligen, soll die Tradition erhalten bleiben, die so viele vor uns begründeten. Denn dankbar erinnern wir uns des Vorbilds der Männer, die den Kreis ein Leben lang förderten und ihm durch ihre Persönlichkeit Gestalt gaben. Und ich spreche sicherlich für die Kreisfreunde meiner und der nächstälteren

Studentengeneration, wenn ich hier unseres verehrten gräzistischen Lehrers Hans Herter gedenke, dessen Name stellvertretend für viele Förderer des Kreislebens stehen möge. Wir müssen uns bemühen, nicht hinter ihnen zurückzubleiben. Sie alle, die heute gekommen sind, um diesen Tag festlich zu begehen, bekunden den Willen dazu, und die jungen Kreisfreunde, die dieses Fest vorbereiteten, an seiner Gestaltung mitwirken, sogar eine Festschrift zustande brachten, sie bezeugen diesen Willen auf das schönste durch die Tat. Wenn aber den Kreis die Liebe zur Antike beseelt, dann können wir auch unsere Feste nicht anders feiern als mit einem Blick auf den großen Gegenstand unseres gemeinsamen Interesses. Ich möchte daher die Gedanken dieser Festversammlung zurücklenken auf ein Stück antiken Geisteslebens, das, mag es auch weit hinter uns liegen, dennoch nichts Vergangenes und Verlorenes ist (vgl. oben Anm. 5).

Rudolf Kaschewsky

Wichtige Impulse, die ich Paul Hacker zu verdanken habe

Wenn im Folgenden von Impulsen, die der Schreiber dieser Zeilen Paul Hacker verdankt, die Rede ist, so ist damit eine persönliche, bewusst subjektive Aussageweise vorgegeben, für die gleich zu Beginn um Verständnis gebeten wird.¹

Wider die „zweckfreie Wissenschaft“

Oft kann ein kleiner Hinweis, ein scheinbar nebenher eingeflossenes Zitat im Bewusstsein des Hörers oder Lesers eine nachhaltige Wirkung entfalten. So ging es mir mit Hackers Erklärung des Sanskritwortes *artha*. Der Begriff ist ungeheuer reichhaltig in seinem Bedeutungsumfang. *Artha* kann Ziel, Bedeutung, Sinn, aber auch Sache, Reichtum, Ehre bedeuten, und all das kommt auch in seinem Gegenteil, seiner Verneinung zum Ausdruck, nämlich *anartha* (mit α privativum), welches nutzlos, vergeblich, sinnlos, überflüssig bedeutet. Und mir ist noch immer Hackers kaum merkliches Schmunzeln vor Augen, wenn er beiläufig erklärte: „Jetzt wissen Sie auch, was ich von ‚zweckfreier‘ Wissenschaft halte!“ Es war klar, dass er damit eine Wissenschaft

¹ Wir fußen hier im Wesentlichen auf den *Kleinen Schriften* Paul Hackers (hrsg. von L. Schmithausen, Wiesbaden 1978), der Aufsatzsammlung *Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte* (hrsg. von R. Kaschewsky, Heimbach/Aachen 2012), ferner W. Halbfass, *Philology and Confrontation. Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany (NY) 1995 sowie Notizen und Erinnerungen aus der Lehrtätigkeit Professor Hackers.

meinte, die nicht auf ein Ziel gerichtet ist, sozusagen „l'art pour l'art“ ist und letztlich sinnentleert ist.

Dies deckt sich mit dem scholastischen Grundsatz *Qui agit, propter finem agit* („Wer handelt, handelt um eines Zieles willen“)², wobei wir *finis sanskrit artha* an die Seite stellen können – einer der vielen Berührungspunkte zwischen indischem Denken und christlicher Scholastik.³

Wer Hackers Gedankentiefe erlebt hatte, wusste auch, dass er, wenn er „zweckfreie Wissenschaft“ anprangerte, keineswegs das banale Gegenteil, das heute, Jahrzehnte nach Hacker, mehr und mehr im Schwange ist, propagieren wollte, also eine Art, Wissenschaft zu treiben, die sich ganz in den Dienst des Ökonomischen stellt, Auftragsforschung, wobei der Wert, die „Exzellenz“ (um ein Schlagwort aufzugreifen, mit dem sich Universitäten gerne schmücken) an der „Einwerbung von Drittmitteln“ gemessen wird. Dergleichen Missverständnisse waren zu Hackers Zeiten kaum zu befürchten. So verstand man auch gleich, was mit der Abkehr von der zweckfreien Wissenschaft gemeint war, nämlich dass Wissenschaft und Forschung einem höheren Zweck dienen müssen, letztlich der Wahrheitsfindung, und diese angestrebte Wahrheit, die Übereinstimmung von Seiendem und Zu-wissendem eben jener „Zweck“ (*artha*) des wissenschaftlichen Bemühens ist. Dabei stört es auch nicht, wenn *artha* – unter den bekannten vier Zielen des Menschen (etwa nach dem

² Diese Aussage eröffnet den Sammelband *Endzeit und letzte Dinge* (hrsg. von H.-L. Barth, Heimbach/Aachen 2013, 7). Das dort zitierte Werk *Der Realismus der Finalität* des bedeutenden Thomisten R. Garrigou-Lagrange (Heusenstamm 2011) kann geradezu als eine Entfaltung des abendländischen Pendantes zu skt. *artha* bezeichnet werden.

³ R. Kaschewsky, „Scholastik in Tibet und im Abendland. – Prolegomena zu einer vergleichenden Zusammenschau“, in: *1000 Jahre Asiatisch-Europäische Begegnung*, hrsg. von R. Erken, Frankfurt a. M 2011, 109-129.

berühmten Gesetzbuch des Manu) – auch Reichtum, ja Gewinnstreben bedeutet – in jener oft zitierten Viererreihe *dharma* (Gesetzestreue oder Tugend), *artha* (Gewinnstreben), *kāma* (Genuss) und *mokṣā* (Erlösung). Denn es kommt auf die Konformität mit der jeweiligen Ebene an, von der simplen Alltagsstufe bis in die höchsten Sphären der sprachlich nicht mehr ausdrückbaren All-eins-Wirklichkeit hinein.

Und noch einen Schritt weiter geht der Theologe, wenn er bei der Abkehr von der zweckfreien Wissenschaft die Erforschung der göttlichen Seinsordnung im Sinn hat, die nur in staunenden Lobpreis und anbetende Hingabe münden kann.

Die kulturenübergreifende Verquickung solcher Überlegungen auch für die Textexegese sei an einem ganz einfachen Beispiel vorgestellt. Im 1. Brief an die Korinther spricht Paulus von der Verständlichkeit der Sprache: „Wenn ich die Bedeutung [wörtl. ‚Kraft‘] der Laute nicht kenne, bin ich für den Redenden ein Fremder“ (βάρβαρος, 1 Kor 14,11). Im Griechischen steht da ἐὰν οὖν μὴ εἰδῶ τὴν δύναμιν τῆς φωνῆς. In der Sanskritübersetzung des NT durch die indische Bibelgesellschaft heißt es: *kintūkter artho yadi mayā na buddhyate*. D. h., griech. δύναμις ist mit *artha* (hier „Bedeutung, Sinn“) wiedergegeben, weil die wörtliche Wiedergabe „Kraft, Gewalt“ falsche Assoziationen geweckt hätte; übrigens steht auch in der Vulgata an dieser Stelle *virtutem*. (Im Deutschen könnte man die Kontamination *artha* / δύναμις vielleicht mit „Sprachkraft“ wiedergeben.)

Die Sanskritterminologie der indischen Philosophie hat – wenn auch nicht direkt aus dem Hinduismus, sondern über den Buddhismus – in übersetzter Form Eingang gefunden in die tibetische Sprache; in einem bewundernswerten Prozess wurden die Sanskrittexte mit einer Akribie ohnegleichen ins Tibetische übersetzt – und von dort ins Mongolische. *Artha* heißt tib. *don*, und so ist auch hier die Verneinung, nämlich *don*

med, der Inbegriff des Zwecklosen, Sinnlosen und wird in den Logiktraktaten zur Charakterisierung von Aussagen, die der Logik nicht entsprechen, benutzt. Ich habe mir Hackers Abneigung gegen „zweckfreie Wissenschaft“ auch selbst angelegen sein lassen in dem, was ich in meinem Fach, den Zentralasienwissenschaften, angepackt habe, und bin Projekten, bei denen nicht zumindest ansatzweise das Ergründen einer dahinter liegenden Wahrheit erkennbar war, tunlichst aus dem Weg gegangen – das war vielleicht auch der Grund dafür, dass ich an wissenschaftlichen Tagungen/Symposien/Konferenzen vergleichsweise selten teilgenommen habe.

Śraddhā – der Glaube

Es ist nicht verwunderlich, dass in einem Forscherleben, das so sehr von der persönlichen Religiosität geprägt ist, auch auf der philologischen Ebene dem Phänomen des Glaubens Rechnung getragen wurde. Dies umso mehr, als sich schon zu Paul Hackers Zeiten eine gewisse Abkehr von Gläubigkeit, vom „Für-wahr-halten“ göttlicher Offenbarung abzuzeichnen begann. Typisch für Hacker war, dass er nun nicht in banaler Dialogfreudigkeit daran ging, zu fordern: Sehen wir uns doch mal an, wie's die Hindus halten. Vielmehr ist hier ganz und gar der Philologe, also der Indologe am Zug, und es liegt an uns Nachfahren, zu vermuten oder gar zu eruieren, ob die Ergebnisse seiner Forschungen zum Glauben im Hinduismus in irgendeiner Weise auch mit seinem eigenen Glaubenserlebnis in Zusammenhang standen. In gleich mehreren Aufsätzen hat Paul Hacker sich mit dem Begriff *śraddhā* auseinandergesetzt, wobei er auch – freilich eher nur im Vorübergehen – auf die sprachliche Verwandtschaft von *śraddhā* und *credere* hingewiesen hat. Dabei stand – streng den Gesetzen der Philologie folgend – allein die indische Auffassung vom Glauben zur Debatte. Denn das vorschnelle Aufdecken von Parallelen und Übereinstimmungen hat

er oft genug angeprangert, so dass dergleichen bei ihm nicht zu befürchten war. Nichtsdestoweniger mag dem Hörer und Studierenden schon im Hinterkopf die Frage vorgeschwebt haben, inwieweit Eigenheiten hinduistischer Gläubigkeit, eben von *śraddhā*, im eigenen persönlichen Glauben spürbar sein könnten.

Anhand des berühmten philosophischen Gedichtes Bhagavadgītā – im Deutschen meist mit „Gesang des Erhabenen“ übersetzt – analysiert Hacker systematisch das Vorkommen des Begriffes *śraddhā* „Glaube“. Darin wird der Glaube als Voraussetzung der Erkenntnis und Grundlage der Frömmigkeit gepriesen, und es wird betont, wie schädlich Kritiksucht (*asūya*) und zweifelndes Hinterfragen (*saṁśaya*) seien. Drängt sich hier nicht der Gedanke an das In-Frage-stellen von Dogmen durch modern sein wollende christliche Theologen geradezu auf? Und wie sollte man, wenn in den von Hacker herangezogenen Stellen von der rituellen *śraddhā*, also dem Rezitieren des Geglaubten im Vollzug der Riten die Rede ist, nicht an das feierlich und andächtig vorgetragene gottesdienstliche Credo denken?

Die Kraft des Glaubens ist, wie Hacker aus den Texten heraus nachweist, so stark, dass selbst jene, die anderen Göttern (*anyadevatā*) gläubig ergeben sind, dennoch im letzten „mir“, d. h. Gott Kṛṣṇa opfern. Ein solcher Glaube ist sozusagen Ausfluss der individuellen Grundbefindlichkeit des Menschen, seiner Natur, die ihn prägt. Eine Art Kulminationspunkt der *śraddhā*, des Glaubens, ist jene Stelle, auf die Paul Hacker zusteuert, in der es heißt: „Opfern, Spenden, Askese, Ritus sind nichtexistent (*asad*), wenn sie ohne Glauben (*aśraddhayā*) vollzogen werden.“ Hacker wörtlich: „*Śraddhā* ist das eigentlich Religiöse am religiösen Tun der Hindus.“

Nebenher sei angemerkt, dass hier der Glaube genau die Stelle einzunehmen scheint, die im NT der Liebe zukommt (1 Kor 13,2): „Und wenn ich die Prophetengabe hätte und durchschaute alle Geheimnisse und

hätte alle Erkenntnis und wenn ich allen Glauben (πάσαν τὴν πίστιν) hätte (...), hätte aber die Liebe (ἀγάπην) nicht, so wäre ich nichts (οὐδέν εἶμι).“ Daraus eine generelle „Zuordnung“ indischer und christlicher Religiosität abzuleiten, erscheint mir indessen zu voreilig.

Zwei Grundtypen des (hinduistischen) Glaubens kristallisieren sich heraus: die intellektuelle *śraddhā* (also das erkennende Für-wahr-halten) und die rituelle *śraddhā*, dem *jñānamārga* („Erkenntnisweg“) bzw. dem *karmamārga* („Weg des rituellen Tuns“) zugehörig.

Wie so oft, lässt Hacker höchstens in einem Nebensatz Analogien zum Christentum durchschimmern, etwa wo er das gläubige Zutrauen „zu den religiösen Riten“, also das Glauben an ihre Wirksamkeit, dem christlichen „glauben an“ an die Seite stellt⁴, und er führt hier das spezifisch neutestamentliche πιστεύειν εἰς an. Es bereitet mir keine Schwierigkeit, dies auch auf die eigene Spiritualität anzuwenden – ganz im Sinne der von Hacker wiederholt angesprochenen χρήσις, der „Benutzung“ des in der anderen Religion Vorgefundenen.

Es scheint, dass Prof. Hacker sich auf dem Feld der Indologie mit dem Buddhismus nur am Rande beschäftigt hat – und dessen Ausprägung und Weiterwirken in Zentralasien nicht weiter verfolgt hat. Nichtsdestoweniger sind seine Forschungsergebnisse in vieler Hinsicht auch auf das Verständnis des tibetischen und mongolischen Buddhismus, dem ich mich fachlich zugewandt habe, anzuwenden. Wie exponiert und argumentreich abgesichert wird doch in den einschlägigen klassischen Texten – sowohl den kanonischen, d. h. den aus dem Sanskrit und in geringerem Maße auch aus dem Chinesischen übersetzten Sutras als auch den eigenständigen Traktaten der dortigen Mönchsgelehrten die Unver-

⁴ „śraddhā“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für indische Philosophie* 7 (1963), 159.

zichtbarkeit des Glaubens (tib. *dad pa*) als der Grundlage allen religiösen Tuns betont.

Recht schlicht aber einfühlsam kommt dies in einem Gleichnis zum Ausdruck, das sowohl in gelehrten Abhandlungen als auch in Volkserzählungen oft zitiert wird: Der Sohn einer frommen Tibeterin bricht auf zu einer Pilgerreise über den Himalaya nach Indien, und die Mutter trägt ihm auf, doch unbedingt eine körperliche Reliquie des Buddha mitzubringen, damit sie diese bis zum Ende ihres Lebens verehren und aus ihr Segenskraft schöpfen könne. Der Reliquienkult ist nämlich eine der Säulen des Buddhismus – die in Zentralasien überall in der Landschaft anzutreffenden Stūpas, kegelförmige Heiligtümer, sind ja primär Reliquienschreine – und schon der tib. Ausdruck, mit dem das indische Wort Stūpa im Tibetischen wiedergegeben wird, zeigt die Funktion dieser Denkmäler an: *mchod-rten*, wörtlich „Stütze der Verehrung“ – Verehrung, die dem Buddha, dem Heilsbringer, bzw. den Buddhas und Bodhisattvas oder großen Gestalten der Heilsgeschichte entgegengebracht wird. Diese gläubige Verehrung vollzieht sich nicht amorph, sozusagen ins Blaue hinein, sondern hat ein konkretes Zielobjekt, bezeichnenderweise auch dann, wenn in höchst sublimer Meditation das Verehrungsobjekt, unsichtbar, aber nicht weniger real vorgestellt wird. Nun, mit jenem Auftrag zieht der Sohn ins gelobte Land Indien, aber unter den vielfältigen Eindrücken, die in jenem so ganz anderen Land auf ihn einströmen, vergisst er den Auftrag der Mutter. Und er ist schon wieder auf der Heimreise, als er sich auf einem Gebirgspass, Indien weit hinter sich und Tibet schon nahe vor sich, wieder erinnert. Zufällig sieht er am Wegesrand die Knochen eines verendeten Hundes – und den Rest der Geschichte kann man sich leicht vorstellen. Der junge Mann, der seine Mutter nicht enttäuschen will, nimmt etwas von den Hundeknochen, wickelt es in eine Seidenhülle und überreicht die Gabe zuhause seiner Mutter – die hochofret und voll

Ehrerbietung die Knochenstücke auf den Hausaltar legt und mit Butterlampen umgibt. Und der Buddha selbst rechnet ihr diese ehrfurchtsvolle Gläubigkeit hoch an und belohnt sie mit Glück und Segen – die Macht des Glaubens also.⁵

Angesichts der Hochschätzung des Glaubens in den einschlägigen Texten ist es umso auffälliger und erscheint in hohem Maße unredlich, wenn in buddhistischen Vorträgen, Publikationen usw., die für westliche Interessenten bestimmt sind, mit überzeugender Miene und selbstsicheren Formulierungen betont wird, hier habe man es mit einer Religion zu tun, die keine Dogmen, keinen Glauben usw. kenne – alles beruhe auf persönlicher Erfahrung und nachprüfbarer Analyse. Selbst der Dalai Lama auf seinen Vortragstourneen betont dies und wird auch nicht müde zu versichern, deshalb habe auch prinzipiell jeder vernünftige Mensch Zugang zum Buddhismus, er brauche nicht einmal seine eigenen Auffassungen und Glaubensvorstellungen zu wechseln. Eine so kluge Persönlichkeit wie der Dalai Lama, der die langwierige und subtile Mönchsausbildung durchlaufen hat, kennt natürlich all das, was in der jahrhundertelangen buddhistischen Tradition etwa über den verderblichen Einfluss, ja die wirkliche Befreiung verhindernde Wirkung falscher, d. h. nichtbuddhistischer Vorstellungen ausgesagt ist. Wird nicht etwa die Leugnung der Lehre von der Wiedergeburt oder das Festhalten an der Existenz einer absoluten Substanz als Wurzel allen Unheils herausgestellt?

⁵ P. Tsering, „Tibetische Geschichten zur Erläuterung der drei Formen des Glaubens“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 2 (1976), 122-163.

Werbewirksame Modernität vs. traditionelle Frömmigkeit

Hier sind wir an einer Nahtstelle auch der Einstellung Hackers gegenüber dem modernen Hinduismus gelangt. Was ist denn der Unterschied zwischen dem traditionellen Hinduismus, seiner Gläubigkeit und seiner Frömmigkeit, denen Paul Hacker mit aufgeschlossener Empathie begegnet, und Leuten wie Radhakrishnan, Vivekananda und all den Apologeten – im wahrsten Sinne des Wortes! – des modernen Hindutums, denen er sehr deutlich den Kampf angesagt hat? Hacker durchschaut die Tendenzen jener modernen Denker, die mit einer gewissen werbewirksamen Schläue den Hinduismus präsentieren – fast könnte man sagen: „frisieren“, damit er dem westlichen Denken entgegenkommt, ja, sie entdecken genau jene Seiten, die dem Westler etwa im Christentum Unbehagen verursachen, um dann gleich in die so entstandene Lücke zu springen und geschickt Seiten des Hinduismus zu präsentieren, die Westler anziehen und zeigen sollen, dass gerade jene „Engstellen“ in Indien nicht bestünden. Sie basieren nicht mehr auf der jahrhundertealten Tradition, wie sie in den heiligen Schriften grundgelegt und in der Vielfalt überkommener religiöser Lebensäußerungen erfahrbar ist, sondern auf Tendenzen, die sie dem Westen, ja auch und gerade dem Christentum abgeschaut haben. Hier geht der Indologe Hacker offen zum Frontalangriff über: er sieht hier eine üble dem Wesen echter Religion Hohn sprechende Strategie, ja Marketingstrategie, am Werk, die umso unheilvoller ist, als sie im Denken nicht weniger aufgeklärter Inder eine neue unechte westlich garnierte Pseudoreligiosität entstehen lässt und gleichzeitig Westler, die auf der Suche nach Werten und Inhalten, die sie im Abendland nicht oder nicht mehr finden, in der indischen Geisteswelt landen, anlockt und verführt, wodurch ein ungutes Gebräu aus fabrizierter „Religiosität“ entsteht. Ich erinnere mich noch heute daran, wie Hacker mir einmal im

Gespräch sagte, zwischen ihm und Radhakrishnan gebe es „einen Kampf bis aufs Messer“!⁶

Ein Beispiel: Das streng ontologische Vedānta-System, jenes besondere Forschungsgebiet Hackers, hatte, wie er mehrfach herausgestellt hat, keinen Platz für „Ethik“, aber spätestens seit Neohinduisten sich von Schopenhauer inspirieren ließen und gewahr wurden, welche Anziehungskraft der Hinduismus auf ihn und seine Epigonen ausübte, wurde dem Hindutum gleichsam ein ethisches System aufgepfropft. Bot für die Hindus die traditionelle Frömmigkeit an sich genügend Halt, um automatisch ein normgerechtes Leben zu führen – Hacker spricht von der eingeborenen „großartigen Zucht“, so herrscht nun ein, wie er es nennt, „regelloses Schweifen des Geistes“, angereichert mit schopenhauerischen Ethikfloskeln, die dem Kundigen wie Fremdkörper erscheinen müssen, den Machern aber willkommene Garnierung und Mittel der Modernisierung boten.

Selbst die Gleichsetzung des Begriffes Dharma mit „Religion“ im westlichen Verständnis war Hacker suspekt. Im klassischen Hindutum gab und gibt es nicht eine eigene Kategorie „Religion“ neben vielen anderen Sparten der Lebensführung wie Politik, Erziehung, Medizin, Kunst – sondern der Dharma bildet das Grundgesetz, das Grundgefüge des gesamten persönlichen wie auch des gesellschaftlichen Lebens. Ebenso ist *adharma* nicht nur das Unrechte, Unrichtige, sondern alles der Heilsordnung Entgegengesetzte. Erst in der Begegnung mit dem Westen, näherhin mit dem Christentum, wurde künstlich der Begriff „Religion“ eingeführt – und eben dazu das Wort Dharma benutzt. Warum? Weil eine Kultur, eine Gesellschaft, die etwas auf sich hält, eben eine solche eigene

⁶ Vgl. „Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus“, in: *Saeculum* 4 (1961), 365-399.

Kategorie braucht, um mit anderen „Religionen“ ins Gespräch zu kommen, konkurrieren zu können. Und so wurde dem Wort *dharma* diese westlichem Schubladendenken entsprungene Bedeutung übergestülpt.

Religionsbegegnung, die auf der Tradition fußt

Natürlich macht Hacker sich unentwegt Gedanken über die Begegnung indischen und christlichen Denkens. Das wird selbst da spürbar, wo er über Zukunft und Zweck der Indologie spricht. Für ihn ist Indien das klassische Land zum Studium des Wesens der Religion und der Religionsgeschichte. Man ist fast versucht zu sagen, dass man, um die Religion schlechthin zu ergründen, erst einmal in den eigentlichen, noch nicht vom Westen infizierten *indischen* Geist eintauchen muss. Gefragt ist dann aber eine klare religiöse Entscheidung. In ein und derselben Person muss theologische Festigkeit *und* philologische Unbestechlichkeit vereint sein, damit gleichsam die Augen geöffnet werden für das Wesen der Theologie, nachdem man durch gründliches philologisches Vorgehen die ureigene Gestalt des Hinduismus in seiner spezifischen Einmaligkeit in den Griff bekommen hat. Erst danach, auf dieser Basis, kann und soll es zu einer sehr präzisen Gegenüberstellung und einer Kontrastierung mit dem Christentum kommen – das ist etwas völlig anderes als das vielfach anzutreffende abenteuerliche Spekulieren und Jonglieren mit Vergleichskonstrukten. Hacker spricht⁷ von *venturing into speculations!* Wenn dann – also nach den akribischen auf die Originalsprachen gestützten Vorarbeiten eine Kontrastierung Übereinstimmungen erkennen lässt, dann sind diese – im Gegensatz zu den phantasievollen Überfliegermethoden – verlässlich. So etwa wenn Hacker selbst im durch und durch unpersönlichen Advaita-System (*advaita*, Zweiheitlosigkeit) Spuren eines Verständnisses von Personhaftem erkennt, was ihn

⁷ Hacker, *Kleine Schriften*, 40.

zu einem Vergleich von *cit* (Denken, denkender Geist) und dem neuplatonischen *voũç* führt.

Das ist etwas anderes als jene Fiktion, die dem Inklusivismus den Namen gegeben hat und die besagt, dass das Andere ja bereits im Eigenen „eingeschlossen“ sei, womit man – sozusagen durch die Hintertür – eine angebliche doktrinäre Toleranz herbeizaubern will, während es sich in Wirklichkeit um einen geschickt verbrämten Absolutheitsanspruch handelt. Hacker nimmt an, dass auf diese Weise der Neuhinduismus die verwirrende Vielfalt divergierender „Hinduismen“ künstlich auf einen Nenner bringen will, da ja alles, auch völlig Verschiedenes, im Eigenen „irgendwie“ schon enthalten ist. Der so zusammengezimmerter „Einheits-Hinduismus“ – eigentlich eine Fiktion in diesem auch religiös gesehen riesigen Land – soll dann herhalten, wenn man ein indisches Pendant zu globalen Benennungen wie „das Christentum“ oder „der Islam“ braucht.

Paul Hacker hatte den Begriff *dharma* auch als Leitwort über seine Antrittsvorlesung bei Übernahme des indologischen Lehrstuhles hier an der Universität Münster gewählt. Und er hat sie gleich mit einer Aussage begonnen, die auch den Theologen aufhorchen lässt, was einem glücklichen Zusammentreffen zu verdanken ist. Er erwähnt darin nämlich eine wenige Jahre zuvor in Afghanistan aufgefundene zweisprachige Inschrift (Sanskrit und griechisch) des indischen Kaisers Aśoka aus dem Jahre 258 v. Chr., in der das Schlüsselwort *dharma* auf der griechischen Seite mit εὐσέβεια („Frömmigkeit, Ehrfurcht, auch: Gehorsam“) wiedergegeben ist. Nun deckt sich das Wort *dharma* keineswegs völlig mit dem, was im NT εὐσέβεια heißt, beide Begriffe zusammen bieten aber eine aufschlussreiche Charakterisierung der Stellung des Menschen dem Religiösen gegenüber. Der Begriff *dharma* ist im indischen Bereich so umfassend, dass er sogar auch im Buddhismus zu einem Schlüsselwort gewor-

den ist: er bezeichnet die Lehre des Buddha, die Grundvoraussetzung für das Ausbrechen aus dem leidvollen Daseinskreislauf. Im Tibetischen wurde und wird *dharma* durch *chos* wiedergegeben, welches all die Nuancen und Facetten aufweist wie das Sanskritwort. Folgen wir diesem Wort geographisch, chronologisch und sprachlich, so ergibt sich, dass *dharma* im Mongolischen mit *nom* wiedergegeben wird – und hier schließt sich der Kreis insofern, als dieses *nom* sich aus dem griechischen νόμος („Gesetz, Kanon“) herleitet – wohl durch Vermittlung des Uigurischen und/oder einer mitteliranischen Sprache im Zuge der Nestorianermission. Durch diese beiden Überlieferungsstränge, nämlich εὐσέβεια und νόμος, wird der Bedeutungsumfang von skt. *dharma* in idealer Weise sozusagen mit biblischen Begriffen umschrieben.

Dass Paul Hacker jene zweisprachige Aśoka-Inschrift anführt, während er ansonsten neumodischen Gleichsetzungen, wie sie im interreligiösen Dialog-Betrieb gang und gäbe sind, vehement entgegentritt, zeigt eine bemerkenswerte Position: Wir müssen „systemimmanent“ vorgehen, dem, was die jeweilige Tradition vorgibt, zuhören – wobei mit „Tradition“ das gemeint ist, was in den betreffenden Religionen in der Frühzeit gewachsen ist, als es noch keine am Schreibtisch ausgeheckten Vergleichsversuche gegeben hat.

Angestoßen von solchen Beobachtungen des verehrten Lehrers habe ich versucht, auf einem scheinbar recht abgelegenen Arbeitsfeld solchen gleichsam (wenn man so sagen darf) „naturegebenen“ Parallelen nachzugehen – in der Hoffnung, dass es vielleicht noch weitere überlieferte zweisprachige Textzeugen gebe. Dazu war es erforderlich, eine Sprache zu finden, in der christliche und buddhistische Termini gleichzeitig, und zwar in der Frühzeit, sozusagen in statu nascendi, greifbar sind. Bis wohin sind denn christliche Bibelübersetzungen gen Osten und indische Texte gen Westen gedrungen, wo sie sich – ganz ähnlich der von Hacker

zitierten Aśoka-Inschrift – getroffen haben? Ausscheiden mussten natürlich solche Textzeugen, die *nur* Christliches umfassten, wie z. B. das Syrische, und ebenso jene, die *nur* Indisches betrafen, wie z. B. Texte in Prakritsprachen, von einigen glückliche Ausnahmen wie eben der zweisprachigen Inschrift aus Afghanistan abgesehen. Schließlich schälte sich aus solchen Untersuchungen eine Sprache, die relativ wenig bekannt ist, heraus, nämlich das *Sogdische*, den mitteliranischen Sprachen zugehörig. Denn in dieser alten Sprache liegen einerseits eine (wenn auch keineswegs vollständige) Übersetzung des NT vor und andererseits einige hochangesehene buddhistische Texte vor. Nun war es möglich, dem Hackerschen Beispiel, nämlich der Gleichung *dharma* vs. εὐσέβεια, weitere Belege hinzuzufügen, was in einem Aufsatz vor etwa zehn Jahren versucht wurde⁸. Das Besondere, für mich geradezu Faszinierende daran ist, dass wir es hier eben nicht mit von dialogfreudigen Theologen phantasie reich zusammengestellten Gleichungen zu tun haben, sondern – ganz im Sinne des verehrten Lehrers – mit originalsprachlichen Quellentexten, die übrigens nachweislich sowohl bei Christen wie auch Buddhisten im gottesdienstlichen Gebrauch waren – und das in einer Zeit, die noch vergleichsweise nahe am Ursprung, d. h. der Genese der beiden Überlieferungsstränge stand. Ich habe dies hier mit einer gewissen Ausführlichkeit vorgestellt, da damit ein Beweis gegeben ist für die „Weichenstellung“, die ich auch in ganz persönlicher Vorgehensweise Paul Hacker zu verdanken habe.

Solche Überlegungen – oder sollen wir sagen: Konstruktionen? – richten sich nach einer ganz simplen Rechenformel, nämlich: Wenn $A = C$ und $B = C$, dann ist auch $A = B$, wobei C nur als „Brückenpfeiler“ benutzt wird.

⁸ „Das Sogdische – Bindeglied zwischen christlicher und buddhistischer Terminologie“, in: *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*. Wiesbaden 2002, 120-139.

Das funktioniert selbst dann, wenn C selbst nicht bekannt ist, so dass man auch bei äußerst rudimentärer Kenntnis des Sogdischen – wie es bei mir der Fall ist – zu Ergebnissen kommt.

Beispiele: heilig, Glaube/glauben, Reue, Gedächtnis

ἅγιος sogd. *zapārt*, in buddh. Texten für *śuddha* bzw. *vimala*
(„makellos“)

πίστις/πιστεύειν sogd. *waran*, in buddhistischen Texten für *śraddhā*

μετάνοια sogd. *namāni*, in buddh. Texten für *kaukrtya*

ἀνάμνησις sogd. *patparau*, in buddh. Texten für *smṛti*

Das bedeutet nicht automatisch, dass den Sanskritbegriffen genau die gleiche Bedeutung zukommt wie den betr. neutestamentlichen, wohl aber, dass man für die Wiedergabe des christlichen Begriffes auf jene Wörter aus dem indischen Bereich zurückgriff (oder umgekehrt). Auf diese Weise sind die Gleichsetzungen sozusagen „systemimmanent“ bestätigt.

Vedānta und Thomas von Aquin

Von kaum zu überbietendem Tiefgang ist Paul Hackers Aufsatz „Sein und Geist im Vedānta“⁹ (Kleine Schriften, S. 293-319), und mich haben darin besonders die Ausführungen zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen der Vedānta-Philosophie und Thomas von Aquin fas-

⁹ Hacker, *Kleine Schriften*, 293-319.

ziniert. Ausgangspunkt war das berühmte 6. Kapitel der Chāndogya-Upaniṣad, worin es um das „Ur-Seiende“ geht – *ens primum* und *materia prima*. Das Seiende wird wie grundsätzlich in Indien hier als das „verdinglichte“ Gute erklärt, da Sanskrit *sat* sowohl „seiend“ als auch „gut“ bedeutet.

Der vedāntische Monismus – alles ist im letzten jene Urmaterie, die Identität umfasst aber auch Sein und Geist – erinnert auf den ersten Blick an die Aussage, das Gott das Urseiende ist, er ist Einer. Gott *ist* seine *natura / essentia* (Thomas, *Summa Theologiae* I q. 11 a. 3). Aber: der nicht zu überbrückende Unterschied besteht darin, dass der indische Monismus so radikal ist, dass er keinen Raum für eine *analogia entis* lässt; Sein (*sat*) und Geist (*cit*) sind identisch („Geistmonismus“) – und dieses Eine (Absolute) heißt „Brahman“. Dieses absolute Brahman gehört gemäß dem Vedānta keiner Klasse von Dingen an – wie Gott *non in genere* ist (S. Th. I q. 3 a. 5). Die absolute *simplicitas* des Absoluten ist für Vedānta wie für Thomas unbestritten. Der radikale Unterschied zwischen beiden besteht, wie Hacker herausarbeitet, darin, dass in Indien das Absolute nicht als *actus* erkannt wurde, so dass auch keine „Ausrichtung“ auf ein kontingentes Sein (christlich würde man sagen: auf das Geschaffene) gedacht werden kann.

Mit diesem Monismus nicht so recht zu vereinbaren scheint bei Śaṅkara, dem berühmtesten Interpreten des Vedānta, das „anthropologische“ Selbst zu sein, das als geistige Einheit der Person gelten kann, und er entwickelt daraus, dass dieses Selbst beständiges, subsistentes Schauen und Leuchten ist, eine (psychische?) Lichtlehre, die Hacker mit dem *lumen intellectuale* bei Thomas vergleicht. Das individuelle „Geistlicht“ hat teil an dem Geistlicht Gottes (*participatio*, S. Th. I q. 12 a. 11 ad 3; q. 84 a 5 c) – ein bedeutsamer Unterschied zur Identität von Selbst und

absolutem Selbst (*ātman* und *paramārtham*) bei Śāṅkara, der auf diese Weise den „Monismus der Geistphilosophie“ unangetastet lässt.

Wie aber kann aus dem Absoluten die Welt „hervorgehen“? Es muss also doch eine Art „minimalstdenkbares Minimum einer Relation“ zwischen Sein und Schein geben. Hacker sieht diese in der (nach Śāṅkara entwickelten) „Scheinentfaltung“ (*vivarta*); diesem Begriff hatte er bereits 1953¹⁰ eine eigene Monographie gewidmet. Erst in dieser Denkrichtung ist dann doch so etwas wie eine *analogia entis* spürbar. Denn „das Brahman (ist) der Ort oder die Grundlage (*āspada*, *āśraya*) des Welt-Scheins“. Das kontingente Sein wird (nur) vom absoluten Sein „gehalten“ oder – wie Thomas sagt: *res conservantur in esse a Deo* (S. Th. I q. 104 a. 1 c und andere Stellen). Von daher wäre auch aus indischer Sicht der Weg frei für einen „Schöpfungsakt“. Einem solchen wird aber strikt entgegen gewirkt: Nur „durch *Māyā* ist das Brahman Ursache“ – *Māyā* aber bedeutet „Schein, Täuschung“ und somit „ontologisch falsch“. Hacker stellt lapidar fest: „Hier endet die Gemeinsamkeit zwischen den Lehren von der Scheinentfaltung und von der *analogia entis*.“

Damit ist der Gedankengang des Vedānta an seine Grenzen gestoßen. „Das Geheimnis der Schöpfung – durch alle philosophische Umkreisung niemals aufgelöst – blieb das Geheimnis Gottes.“ Denn die Lehre vom *Vivarta*, der „Scheinentfaltung“, erklärt alles „Geschaffene“ für ontologisch falsch. Und mit aller Schärfe hält Hacker dem die Aussage bei Thomas entgegen: *simpliciter loquendo omnis res es vera, et nulla res est falsa* (De veritate I q. 1 a. 10 c).

¹⁰ P. Hacker, *Vivarta: Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, Mainz 1953.

Diese Vorgehensweise ist geradezu typisch für Paul Hacker: Der indische Gedankengang wird mit all seiner tiefen Auslotung bis an seine Grenze mitgegangen und mit „erlebt“ – den Kulminationspunkt aber bildet die scharfe Abgrenzung gegenüber der Aussage des katholischen Glaubens. Wird nicht gerade durch einen solchen „Umweg“ das Glaubensgeheimnis in seiner Unumstößlichkeit erwiesen?

Der Schreiber dieser Zeilen hat in Anlehnung an den großen Meister versucht, auf einem nahegelegenen Gebiet ein wenig in seine Fußstapfen zu treten, dies freilich nur in sehr bescheidenem Maße und nur ansatzweise vermocht; dabei ging es um Aussagen tibetischer buddhistischer Philosophen im Vergleich zu Thomas v. A. und Augustinus¹¹.

Religiosität – radikal empirisch

Bei der Betrachtung der indischen Terminologie muss jedoch ein Aspekt noch bedacht werden, der von Hacker wiederholt sehr nachdrücklich betont wird. Begriffe wie *dharma* sind „radikal“ empirisch aufzufassen. Um die Bedeutungen zu verstehen, bringt es nicht viel, philosophische Enzyklopädien zu wälzen. Vielmehr gilt: „Man muss nach Indien, zu den Āryas gehen und beobachten, was jene, die betagt, erfahren, wohlgesittet sind, für Dharma halten“¹², nach einem Zitat aus dem Kodex des Manu. So muss in einem gewissenhaften Verfahren ein unangefochtener Consensus erreicht werden. Dies erinnert uns an jene so oft zitierte wohl auf Vinzenz von Lérins (5. Jh.) zurückgehende Maxime: Katholisch ist „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“. Also nicht logische Beweisführung gilt als Erweis der Wahrheit, sondern das Zeugnis der Tradition, wie sie von verlässlichen Gewährsleuten überliefert

¹¹ Kaschewsky, „Scholastik in Tibet und im Abendland“.

¹² „Dharma im Hinduismus“, in: *Kleine Schriften*, 496-509, hier 502.

ist. Wer damit auf christlicher Seite gemeint ist, geht aus Hackers Patristikstudien hervor, in denen er die Schriften der Kirchenväter als Garanten heranzieht.

Ich zögere etwas, hier von dem Vorrang der Orthodoxie im Westen und der Orthopraxie in Indien zu sprechen. Man könnte dem nämlich leicht widersprechen, indem man auf die ungemein reiche indische philosophische Literatur verweist, die doch voll ist von Erweisen der Richtigkeit des Geglaubten. Aber diese, so tiefgehend und subtil sie auch ist, dient doch primär der Widerlegung von Einwänden von außen und weniger der Absicherung der eigenen Religiosität. Der *Dharma* ist, wie Paul Hacker herausgearbeitet hat, im Wesentlichen impersonal – und er hat zugleich etwas Substanhaftes an sich: Man wird durch die Berührung mit dem Heiligen selbst geheiligt; dies geschieht in den vorgeschriebenen überlieferten Riten, die ja das ganze Leben des Hindu bestimmen. Näherhin sind es die *saṃskāras*, die das ganze Leben des Hindu begleiten, ja, bestimmen.

Es nimmt nicht wunder, dass Paul Hacker in dem Zusammenhang auch auf den von manchen ins Spiel gebrachten Vergleich der *saṃskāras* mit den christlichen Sakramenten zu sprechen kommt – hier wie dort handelt es sich ja um feststehende rituelle Begehungen, z. T. *rites de passage*, die jeweils einen neuen Lebensabschnitt ankündigen. Gerade auch indische Theologen, bezeichnenderweise vor allem solche, die an deutschsprachigen Fakultäten studiert und sich im Westen üblich gewordene Interpretationen zu eigen gemacht haben, sind es, die solche Vergleiche anführen und in Publikationen sowohl hier als auch in Indien propagieren. Hacker verleiht solchen Tendenzen das Prädikat „Irreführung“. Gerade angesichts der impersonalen Ausrichtung der *saṃskāras* betont er „die wesenhaft personale Struktur des Sakramentes“, da es nämlich „von Gott her wirksam“ ist. Indessen wird mittlerweile

mit größter Selbstverständlichkeit von den *samskāras* als „sacraments“ gesprochen¹³, wobei meist sechzehn „main sacraments“ aufgezählt werden, von denen außer „namakarana“ (Namensgebung) und „vivaha“ (Eheschließung) keines eine Ähnlichkeit mit den christlichen Sakramenten aufweist. Hacker sieht sehr wohl die Übereinstimmungen im äußerlichen Vollzug, dies bietet ihm aber gerade Gelegenheit, das Unvergleichbare herauszuarbeiten, das in der Stiftung durch Gott liegt. Für mich war es immer ein Erlebnis, mitzuverfolgen, wie Paul Hacker gerade anhand der hinduistischen Pendants, die er wie kaum ein anderer im tiefsten erfasst hat, die Einzigartigkeit des Katholischen hervorgehoben hat.

Was heißt „konsequentes Übersetzen“?

Wir haben nun schon wiederholt vom Übersetzen gesprochen, von seinen Vorzügen und Fallstricken, und es bleibt mir nur noch, in diesem Zusammenhang ein wichtiges konkretes philologisches Anliegen des verehrten Lehrers vorzustellen, nämlich seine Stellung zur sog. „konsequenten Übersetzung“, zu jener Vorgehensweise also, die einen bestimmten Sanskritterminus stets und in jedem Falle mit ein und demselben deutschen (oder allgemein: westlichen) Wort wiedergeben will, wie das z. B. von seinen berühmten Kollegen Lüders und Thieme gefordert wurde. Es ist dies ein Problem, das sich praktisch in allen Disziplinen, die mit Sprachen und Übersetzungen zu tun haben, stellt. So bestand man etwa darauf, skt. *ṛta immer* mit „Wahrheit“ oder *vrata immer* mit „Gelübde“ zu übersetzen. Dem stellt er sich strikt entgegen, und er scheute sich nicht, das auch in Veröffentlichungen deutlich zum Ausdruck zu bringen. Da er nie eine bloße (sozusagen automatische) Wort-für-Wort-Übersetzung anstrebte, sondern mit Akribie den Begriffen auf den Grund

¹³ Zum Beispiel V. A. K. Ayer, *Hindu sastras and samskaras*, Bombay 1993.

ging, war ihm klar, dass viele Begriffe je nach dem Kontext eine verschiedene Wiedergabe etwa im Deutschen erfordern. Gerade auch so komplexe Begriffe wie das vorhin besprochene Wort *dharma*, das mal Gesetz, mal Lehre, mal Religion, ja auch Moral und Gebet bedeutet, lässt das, was Hacker vorschwebte, erkennen. Wenn man die Auffächerungen, die ein Begriff hat, erkennt, so kann man doch nicht ernsthaft annehmen, dass es in der Zielsprache *ein* ganz bestimmtes Wort gibt, das eben diese Bedeutungen alle in sich einschließt.

Ich habe mir Hackers Einstellung in dieser Sache auch in meinem eigenen Fachbereich immer zu Herzen genommen und auch die Studierenden ermuntert, dann, wenn der Bedeutungszusammenhang eines Wortes geklärt ist, im Deutschen immer wieder nach einem *hic et nunc* treffenden Äquivalent zu suchen. Das hat einen pädagogischen Nebeneffekt, nämlich, dass man sich ein Gefühl für die Vielfalt eines bestimmten Begriffes in der Quellsprache aneignet und gleichzeitig sich der Möglichkeiten, die die eigene Sprache bietet, bewusster wird. Dem widerspricht nicht der selbstverständliche Grundsatz, dass man einer einmal gefundenen Übersetzung, wenn das gleiche Wort in völlig gleicher Funktion auftaucht, treu bleiben muss.

An den Grundsatz der verschiedenen Wiedergabe ein und desselben Wortes muss ich sogar beim Gottesdienst denken, denn der Mensch ist ja kein Roboter, sondern der am Schreibtisch über Vokabeln brütet, ist derselbe, der in der Kirche betet. Soll man sich in der Messe segnen, das Kreuzzeichen über sich machen, wenn man spricht „Hochgelobt, sei der da kommt im Namen des Herrn“ (*Benedictus, qui venit in nomine Domini*)? Heißt das, dass von dem, „der da kommt“, Segen ausgeht, den man auf sich herabrufen möchte? Oder liegt es nicht eher an der Bedeutung von *benedicere*, das im einen Fall „lobpreisen“ bedeutet, wenn es nämlich an Christus gerichtet ist, im anderen Fall „segnen“ (wenn die Gläubigen das

Objekt sind)? Und wenn es im heiligsten Moment der Messe heißt *benedixit deditque discipulis suis* - bedeutet dies „Er segnete (das zu wandelnde Brot) und reichte es“ - entsprechend dem Segensspruch (בְּרַוּדָה), der der jüdischen Tischsitte gemäß dem Mahl vorausgeht? Hier kann man nicht einfach, wie es das sog. „konsequente Übersetzen“ fordert, immer denselben Ausdruck benutzen. Dies gibt den Anstoß, nachzuforschen, was das entsprechende griechische εὐλογεῖν und das diesem hinwieder zugrunde liegende hebr. בְּרַוּדָה aussagen. Ist es abwegig, wenn ich selbst in solchen Fällen mich der von Hacker aufgestellten Grundsätze erinnere?

Man mag daran ermessen, zu welchen Höhen und Tiefen, in welche Dimensionen uns Paul Hackers grundlegende Ausführungen anregen und hinführen können. Jedenfalls ist mir Tag für Tag bewusst, was alles dem verehrten Lehrer zu verdanken ist.

Lambert Schmithausen

Zum Verhältnis von spiritueller Praxis und philosophischen Theorien im Buddhismus

1. Höchstwahrscheinlich bin ich von allen Anwesenden, mit Ausnahme natürlich von Frau Hacker-Klom, derjenige, welcher Paul Hacker persönlich am meisten zu verdanken hat. Immerhin habe ich insgesamt gut zehn Jahre lang unter seiner Ägide studieren und arbeiten dürfen, und ich kann nur sagen, dass ich einen besseren Lehrer nicht hätte finden können. Eine Würdigung der wahrhaft bahnbrechenden Arbeiten Paul Hackers auf dem Gebiet der Indologie (und nur über diese steht mir ein Urteil zu) habe ich bei einer früheren Gelegenheit versucht¹; ein Bericht über ihre Rezeption und Wirkung in den vergangenen Jahrzehnten hätte erheblich mehr Vorbereitungszeit erfordert, als mir derzeit zur Verfügung steht. Ich möchte mich daher darauf beschränken, als Einleitung zu meinem eigentlichen Vortrag ein paar Facetten herauszustellen, die sich mir besonders eingeprägt und nach denen ich meine eigene Arbeit (mit welchem Erfolg auch immer) auszurichten versucht habe. Begeistert hat mich, von den ersten Studienwochen an, die Art, wie Paul Hacker philologische Strenge und Konzentration auf den Inhalt der Texte kombiniert hat. Das wissenschaftliche Sanskrit (in dem nicht zuletzt die philosophischen Texte verfasst sind) hat seinen eigenen Stil, und ich hatte das große Glück, gleich von Anfang an einen Lehrer zu haben, der diesen Stil nicht

¹ Siehe Hacker, *Kleine Schriften*, V-VI (Vorwort des Herausgebers); L. Schmithausen, „Paul Hacker (1913–1979)“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131 (1981), 2–6.

nur beherrschte, sondern auch reflektierte und seine Eigentümlichkeiten explizit vermittelte. Ein weiterer Punkt war sein Umgang mit indischen Begriffen, die nicht leichtfertig mit unseren gleichgesetzt, sondern sorgfältig im Hinblick auf ihre oft anders abgesteckten semantischen Felder untersucht wurden. Ferner seine Mahnung, nicht so sehr auf Übereinstimmungen zwischen Texten bzw. Textstücken als vielmehr auf die Unterschiede zu achten: Unterschiede in den inhaltlichen Positionen, aber auch in der verwendeten Terminologie, und auf diese Weise das Individuelle eines Denkers oder Textes zu erkennen. Schließlich sein Umgang mit dem, was wir „anonyme Literatur“ nennen: nämlich auf der Basis strikt philologischer textgeschichtlicher Untersuchungen zu ideengeschichtlichen Erkenntnissen fortzuschreiten. All das, und noch viel mehr, konnte man bei Paul Hacker lernen, und ich kann nur hoffen, dass ein klein wenig davon auch bei mir hängengeblieben und an meine eigenen Schüler weitergereicht worden ist.

2. In einem Punkt bin ich allerdings, wenngleich mit seiner ausdrücklichen Zustimmung, einen anderen Weg gegangen als Paul Hacker: nämlich darin, dass ich mich schon recht früh der Erforschung des Buddhismus zugewandt habe. Dennoch hat das Thema, für das ich mich für den heutigen Anlass entschieden habe, in mehrfacher Hinsicht Bezug zu Paul Hacker. Meine Beschäftigung mit dieser Frage begann ja in einem Aufsatz², den ich 1970 oder 1971 geschrieben habe, also

² „Spirituelle Praxis und philosophische Theorie im Buddhismus“, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 57 (1973), 161-186. Für eine ausführlichere und dokumentierte englische Fassung des vorliegenden Beitrags darf ich verweisen auf meine derzeit im Druck befindlichen Arbeit *The Genesis of Yogācāra-Vijñānavāda: Responses and Reflections*, Tokyo: International Institute for Buddhist Studies 1974, 597-641 (= Pt. IV).

während meiner Münsteraner Zeit, und in lebendigem Gedankenaustausch mit meinem Lehrer. Es waren nicht zuletzt seine Ausführungen (im Unterricht und in Gesprächen) über die upaniṣadischen Wurzeln des monistischen Vedāntismus, die meine Fragestellung und Blickrichtung bestimmten. Paul Hacker betonte stets, dass man den indischen Denkern nicht unterstellen sollte, dass sie *l'art pour l'art* betrieben, dass sie vielmehr mit ihren Gedanken und Positionen ein Ziel, einen Zweck, verfolgten: „*prayojanam anuddiśya na mando 'pi pravartate*: ohne einen Zweck wird nicht einmal ein Dummkopf tätig“ war eines seiner Lieblingszitate. Dass diese Zwecke unterschiedlicher Art, auch problematischer Natur, sein konnten – etwa die Erlangung übernormaler Kräfte und Macht –, versteht sich von selbst. Im alten Buddhismus steht jedoch, wenn man die Texte auf sich wirken lässt, das Ziel der Loslösung, der Befreiung vom als leidvoll empfundenen Dasein und von den dafür verantwortlichen Begierden und psychischen Fehleinstellungen im Vordergrund. Hinzu tritt das Mitgefühl mit anderen, zunächst wohl meist eher in untergeordneter Funktion (als Mittel gegen Hass und Übelwollen), dann aber, vor allem im Mahāyāna, zunehmend als dominante Motivation.

3. Es steht außer Frage, dass schon der älteste Buddhismus nicht gänzlich ohne (letztlich theoretische) Annahmen bzw. Voraussetzungen auskommt. Schon der Ausgangspunkt, dass das Dasein überwiegend und im letzten leidvoll ist, basiert nicht nur auf der Erfahrungstatsache schmerzhafter und unangenehmer Abläufe, sondern auch auf der Idee dauerhaften Glücks oder doch dauerhafter Freiheit von Leid als Idealzustand. Ein solches Ideal ist aber doch wohl eher allgemein menschlich. Auch der Glaube an ein individuelles Weiterleben nach dem Tode ist weitverbreitet, wenngleich nicht unbedingt in der Gestalt der Wiedergeburtstheorie, etwa in der Form einer Bestrafung oder Belohnung im Jenseits mit anschließender Rückkehr in diese Welt. Aber selbst die Wieder-

geburtslehre ist keineswegs spezifisch buddhistisch, sondern wurde in der einen oder anderen Form von anderen Bewegungen und wahrscheinlich einem großen Teil der Bevölkerung geteilt. Typischer für den Buddhismus ist hingegen der Nachdruck, mit dem die Ursache für das Leiden und seine Perpetuierung in immer neuen Existenzen in den eigenen psychischen Fehleinstellungen (Gier, Hass und Verblendung) gesehen wird. Hier liegt denn auch die Ursache dafür, dass der Schwerpunkt der frühbuddhistischen Texte auf dem Bemühen liegt, diesen Fehleinstellungen entgegenzuwirken, und dies geschieht durch moralisch einwandfreies Verhalten und moderate Askese, vor allem aber durch eine Vielzahl von Betrachtungen und Versenkungspraktiken. Dies vor allem es, was ich mit 'spiritueller Praxis' meine. Weitergehende theoretische Festlegungen, die nicht, wie etwa der Glaube an Jenseitsfolgen bzw. Wiedergeburt, von unmittelbarer Bedeutung für die Fundierung der spirituellen Praxis sind, werden im frühen Buddhismus durchweg vermieden.

4. Im Laufe der Zeit ändert sich das aber, und es werden dezidierte, z.T. auch kontroverse theoretische Positionen entwickelt. Ein wichtiger Grund dafür ist das Bestreben, die vielfach situationsbedingten und im Detail oft nicht aufeinander abgestimmten Belehrungen und Anweisungen der kanonischen Texte im Sinne eines kohärenten Systems und einer klar definierten Begrifflichkeit zu interpretieren. Hierbei gingen unterschiedliche Gruppierungen allerdings unterschiedliche Wege, was doktrinäre Auseinandersetzungen wenn nicht zur Ursache so doch auf jeden Fall zur Folge hatte. Es ging dabei nicht nur um Detailfragen der Systematik, Exegese oder Begriffsbestimmung, sondern auch um sehr grundlegende theoretische Positionen, zumal solche, die in scharfem Gegensatz zum Alltagsbewusstsein stehen, etwa die Theorie der Nichtexistenz eines dauerhaften Selbst oder Ich, einer personalen Einheit, oder die Theorie,

dass alle Dinge nur die Dauer eines Augenblicks haben bzw. bloß Ketten solcher Augenblicke sind, oder (im Mahāyāna) die Auffassung der Welt als unwirklich, als Illusion, oder als bloßes Bild im Geiste der Lebewesen. Es waren in erster Linie diese grundlegenden Theorien, für die ich seinerzeit die These aufgestellt habe, dass ihr Zustandekommen in einem engen Zusammenhang mit spiritueller Praxis zu verstehen ist.

5. Diese These ist allerdings nicht auf ungeteilte Zustimmung gestoßen, und zumal in jüngerer Zeit ist mehrfach versucht worden, das Gegenteil zu beweisen. Der Widerstand richtet sich dabei u.a. gegen die Annahme, dass sich theoretische, metaphysische Wahrheiten dem Meditierenden in einem Versenkungszustand sozusagen unvermittelt enthüllen, offenbaren, als etwas völlig Neues, und dann nachträglich auf den Begriff gebracht und proklamiert werden. Von einer solchen Annahme bin ich aber gar nicht ausgegangen. Nur in einem Fall habe ich die Vermutung ausgesprochen, dass eine bestimmte alte Erfahrung (die des Verschwundenseins aller Erscheinungen) später im Zusammenhang mit anderen Betrachtungen so ausgedeutet worden ist, dass die Erscheinungen auf der Ebene der höchsten Wirklichkeit gar nicht existieren, also letztlich illusorisch sind. In der Mehrheit der Fälle habe ich aber andere Muster zugrundegelegt.

6.1. Dies gilt auch für das Theorem, das der Hauptgegenstand meiner Untersuchung war, nämlich die Auffassung der Yogācāras (einer Richtung des Mahāyāna, des 'Großen Fahrzeugs'), dass die Dinge, die wir wahrzunehmen glauben, in Wirklichkeit bloß Bilder in unserer Vorstellung sind. Der Terminus hierfür ist *vijñaptimātra*, „bloß Vorstellung“. Das Suffix *°ti* (in *vijñapti*) kann den Akt, aber auch das Ergebnis bezeichnen, ähnlich wie unser Wort „Vorstellung“, das sich von daher als Wiedergabe eignet. *Vijñapti* bezeichnet traditionell die spezifische Funktion des *vijñāna*, des Wahrnehmens und Erkennens:

seine Funktion, dem erkennenden Subjekt den Gegenstand bekannt zu machen. In Yogācāra-Texten bezeichnet *vijñapti* aber auch den Gegenstand als Vorstellungsinhalt. In dem Text, in dem der Ausdruck *vijñaptimātra* („bloß Vorstellung“) zum ersten Mal erscheint, wird, zumindest nach meiner Auffassung, bewusst an die herkömmliche Auffassung der Funktion des Wahrnehmens und Erkennens angeknüpft, diese aber zugleich innovativ im Sinne einer (wenn man so sagen darf) ‘idealistischen’ Position umgedeutet. Der Text, in dem dies geschieht, ist ein Mahāyāna-Text: die „Lehrrede von der Entschlüsselung des tieferen Sinnes“ (Anfang bis Mitte des 4. Jh. n. Chr.), genauer: dessen 8. Kapitel. Ausgangspunkt ist hier die Frage an den Buddha, ob die in der meditativen Versenkung visualisierten Bilder (etwa von toten Körpern in verschiedenen Stadien des Zerfalls) vom Geist, d.h. dem Betrachtungsakt, getrennt existieren oder nicht. Der Text lässt den Buddha antworten, dass sie nicht getrennt existieren, da diese Bilder bloße Vorstellungen sind; denn spezifisches Charakteristikum des Wahrnehmens und Erkennens sei die bloße Vorstellung des Gegenstandes. Traditionell bedeutet dies, dass das Wahrnehmen und Erkennen dadurch charakterisiert ist, dass es den Gegenstand einfach so, als ganzen, bekannt macht, ohne besondere Aspekte zu akzentuieren, wie es etwa die Gefühle tun, die ihn als angenehm, unangenehm oder gleichgültig erfassen. In der genannten Lehrrede jedoch ist gemeint, dass Wahrnehmen bzw. Erkennen dadurch charakterisiert ist, dass es den Gegenstand bloß vorstellt, d.h.: dass dieser bloß ein Vorstellungsprodukt ist. Angesichts dieser bewusst allgemein gehaltenen Feststellung ist es kaum verwunderlich, dass der Gesprächspartner wenig später fragt, ob denn tatsächlich nicht nur die in der Versenkung visualisierten Bilder, sondern auch die alltäglichen Gegenstände nicht getrennt vom Geist bzw. Bewusstsein existieren, und dass der Buddha dies bejaht: auch sie sind bloß Vorstellungen.

6.2. In Anbetracht des Rahmens, in dem hier die Position entwickelt wird, dass alle Erscheinungen, auch die alltäglichen, bloß Vorstellung sind, habe ich seinerzeit festgestellt, dass dies offensichtlich im Rahmen einer Reflexion auf eine bestimmte Versenkungs- bzw. Visualisierungspraxis geschehen ist. Wohlgemerkt: nicht in der Weise, dass sich dieses Wesen der Erscheinungen dem Meditierenden in der Versenkung unvermittelt offenbart, sondern dergestalt, dass es erst in der nachträglichen Reflexion auf die Versenkungsobjekte als deren Wesen erkannt und dann verallgemeinert wird. Als Motiv für diese Verallgemeinerung ergibt sich aus dem Kontext eine anschließend vorgenommene Neugestaltung der entscheidenden Phase des Erlösungsweges, und als ideengeschichtlicher Hintergrund lässt sich die im Mahāyāna-Buddhismus dieser Periode längst etablierte Auffassung von der letztlichen Unwirklichkeit der Erscheinungswelt ausmachen. Mit der Rückführung der Erscheinungswelt auf die Vorstellung verhindert der Text überdies, dass diese Unwirklichkeit im Sinne einer (auch moralisch und spirituell) nihilistischen Auffassung missverstanden wird (ein im Text an anderer Stelle explizit formuliertes Problem!).

6.3. Als Gegenposition zu meiner Deutung ist der Vorschlag gemacht worden, die Reduktion der Erscheinungswelt auf die Vorstellung aus der Lehre vom Wirken des Karma (den guten und bösen Taten) zu erklären. Schon im alten Kanon gibt es Stellen, denen zufolge das Karma der Lebewesen (kollektiv sozusagen) Einfluss auf die Außenwelt hat, und späteren Quellen zufolge ist es sogar die Ursache für ihr (periodisches) Entstehen und Vergehen. Wenn das Karma vor allem in der guten und bösen Absicht besteht und seine Wirkung so erklärt wird, dass es Spuren im Geiste des Täters hinterlässt, die sich zu gegebener Zeit aktualisieren, dann wird der Kausalzusammenhang zweifellos einleuchtender, wenn man auch die Wirkung des Karma als ein Produkt des Geistes, als bloße Vorstellung, deutet, und in späteren Yogācāra-Texten wird dies in der

Tat ausdrücklich gelehrt: Unser Körper und seine Gebrechen, seine Umwelt, die Monster und Schergen, die einen in den Höllen quälen: all das sind lediglich vom eigenen Karma ausgelöste Bilder in der eigenen Vorstellung. Im 8. Kapitel der genannten „Lehrrede von der Entschlüsselung des tieferen Sinnes“ wird an späterer Stelle tatsächlich gelehrt, dass die Außenwelt Gegenstand einer konstanten unterbewussten Schicht des Geistes ist, und es ist auch impliziert, dass sie als solche bloß Vorstellung (*vijñaptimātra*) ist. Die Idee, dass alle Gegenstände bloß Vorstellung sind, ist aber an dieser Stelle bereits als bekannt vorausgesetzt, und von Karma ist weder in diesem Kontext noch in dem gesamten 8. Kapitel die Rede. Der Titel dieses Kapitels lautet vielmehr „Darlegung des definitiven Sinnes der [Belehrungen über] spirituelle Praxis (*yoga*)“. Es besteht daher kein Anlass, die Einführung der Lehre, dass alle Erscheinungen bloß Vorstellung sind, aus diesem Kontext, in den sie explizit eingebettet ist, herauszulösen und einem hypothetischen, im Text nicht aufscheinenden Kontext zuzuordnen, bloß weil einem der gegebene Kontext nicht passt. Ich bin mir ziemlich sicher, dass ich Paul Hacker da auf meiner Seite hätte.

6.4. Es gibt noch einen weiteren Grund dafür, den überlieferten Kontext der Einführung der These, dass die Erscheinungen bloß Vorstellung sind, ernst zu nehmen. Das 8. Kapitel der „Lehrrede von der Entschlüsselung des tieferen Sinnes“ führt gleich zu Anfang Begriffe ein, die einer generellen Analyse der Versenkungspraxis in einem etwas älteren Text entnommen sind. Dieser Text stammt aus dem gleichen Milieu, lehrt aber den traditionellen Heilsweg, nicht das Mahāyāna. Schon in diesem Text wird aber eine Lehrrede zitiert, nach der die in der Versenkung visualisierten Bilder als bloße Visualisierungen, bloße Projektionen des Bewusstseins, bezeichnet werden. Es ist offensichtlich, dass die „Lehrrede von der Entschlüsselung des tieferen Sinnes“ hieran anknüpft, offenbar in der Absicht, einer an dem älteren Text geschulten Zuhörerschaft den

Schritt ins Mahāyāna zu erleichtern. Die Zuhörer brauchen dafür lediglich einzusehen, dass der bei den Visualisierungen unstrittige Sachverhalt, nämlich dass ihre Gegenstände bloß Vorstellung sind, das Wesen jeglicher Gegenstandserfahrung offenbart und somit auch auf die alltäglichen Erscheinungen übertragbar ist.

7.1. Die Idee, dass die ganze Welt bloß Vorstellung ist, lässt sich übrigens in anderen Strängen des Mahāyāna-Buddhismus noch weiter zurückverfolgen. Zum einen finden sich hier Aussagen, in denen schon durch die Wortwahl die Vorstellung deutlich als Fiktion, als falsch, markiert ist; von diesen sei hier einmal abgesehen, da sie in erster Linie Varianten der Charakterisierung der vielheitlichen Welt als unwirklich sind. Es gibt aber auch einige Texte, in denen die Welt als *cittamātra*, „bloß *citta*“, bezeichnet wird, und dem Wort *citta* als solchem haftet keine Nuance der Falschheit an. *Citta* bedeutet „Gedanke“ oder allgemeiner „Geist“, etwa im Gegensatz zum Körper bzw. allgemein zum Materiellen, wobei sowohl Gedanken und meditative Betrachtungen wie auch sinnliche (oder übersinnliche) Wahrnehmungen einbegriffen sein können. Der Ausdruck „nur *citta*“ ist nicht so präzise wie der Ausdruck „nur Vorstellung (*vijñapti*)“; er kann auch zur Ausgrenzung etwa eines substantiellen Selbstes oder Ichs gebraucht werden, oder auch im Sinne von „bloß für die Zeitdauer eines Gedankes“. Aber in einigen Mahāyāna-Lehrreden besagt er, dass die ganze Welt nur im Geist, im Denken und Wahrnehmen, in der Vorstellung existiert. Der vermutlich älteste Text dieser Art ist die „Lehrrede von der Versenkung, in der einem die Buddhas der Gegenwart leibhaftig gegenüberstehen“, die schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert ins Chinesische übersetzt worden ist. Jedenfalls können wir von diesem Text als dem ältesten ausgehen, solange keine ältere Quelle aufgezeigt oder aus Unstimmigkeiten im Text erschlossen werden kann. Die bloße Möglichkeit, dass es eine solche Quelle gegeben haben könnte, führt nicht weiter. Natürlich lässt

sich das nicht ausschließen, aber wir müssen mit den Quellen arbeiten, die wir haben, wenngleich in dem Bewusstsein, dass wir über plausible Hypothesen nicht hinauskommen.

7.2. Die „Lehrrede von der Versenkung, in der einem die Buddhas der Gegenwart leibhaftig gegenüberstehen“ handelt von Visionen (oder Visualisierungen) des Buddha Amitāyus, des Buddha des Reinen Landes, weit weg irgendwo im Westen. Diese Visionen werden u.a. mit Erlebnissen im Traum und mit dem Bild des Körpers in einer spiegelnden Oberfläche verglichen, also als illusorische Erfahrungen aufgefasst. Wenn der Visionär sich nach der Vision fragt, ob der Buddha von irgendwo (aus seinem fernen Buddha-Gefilde) hergekommen oder er, der Visionär, selbst dorthin gegangen ist, wird ihm klar, dass dies nicht der Fall ist. Dann erkennt er, dass diese ganze Welt bloß Geist oder Gedanke (*cittamātra*) ist: so wie man sich die Dinge denkt oder in der Versenkung vergegenwärtigt, so erscheinen sie einem. Die körperliche Erscheinung der Buddhas ist bloß vom eigenen Geist projiziert, ist bloß Geist (*cittam eva*), und ebenso der eigene Körper.

7.3. Die Aussage, dass die ganze Welt bloß Geist oder Gedanke ist, tritt also auch in diesem Text im Kontext einer visionären oder visualisierenden Versenkungserfahrung auf. Aber es ist auch hier nicht die Versenkungserfahrung selbst, die dem Visionär enthüllt, dass seine Visionen bloß Produkte des eigenen Geistes sind. Wir dürfen vielmehr davon ausgehen, dass er sie für real hält. Erst in der nachträglichen Reflexion durchschaut er die Vision, und die ganze Welt, als bloße Produkte seines Geistes, und angesichts der vorangegangenen Vergleiche mit Traumerlebnissen bedeutet das: er durchschaut sie als Illusion. Es ist sogar wahrscheinlich, dass dies eher präskriptiv als deskriptiv zu verstehen ist, und dass es die Verfasser der Lehrrede sind, die den Praktikern der Buddha-Visionen klar machen wollen, dass sogar

die erhabenen Buddhas, die ihnen in der Versenkung leibhaftig begegnen, bloß Illusionen sind, um wieviel mehr also die Erscheinungen der Alltagswelt.

7.4. Ein solches Motiv erklärt aber noch nicht, dass der Text im Zusammenhang mit den Buddha-Visionen, und nur dort, den Ausdruck „bloß Geist“ (*cittamātra*, *cittam eva*) benutzt, und nicht etwa einen Ausdruck für „falsch“, „illusorisch“ oder „unwirklich“. Wenn sich, wie eingewandt worden ist, diese ‘idealistisch’ klingende Formulierung auch aus den vorangehenden Vergleichen mit Traumerlebnissen erklären ließe, warum erscheint sie dann dort nicht, sondern erst am Ende im direkten Zusammenhang mit den Buddha-Visionen? Tatsächlich kommt das Wort „Geist“ (*citta*) auch in den vorangehenden Ausführungen vor, aber bezeichnenderweise in einem anderen Vergleich: dem Vergleich der Buddha-Visionen mit der Visualisierung der Zerfallsstadien toter Körper, also wiederum einer Versenkungserfahrung. Das kann kein Zufall sein. In der Tat besteht in der buddhistischen Tradition ein ganz enger Zusammenhang zwischen den Begriffen „Geist“ (*citta*) und „Versenkung“ (*samādhi*). Von den drei Schulungen eines Mönches etwa – der die Sittlichkeit betreffenden, der den Geist (*citta*) betreffenden und der die Einsicht betreffenden – bezieht sich die den Geist betreffende auf die Versenkung. Es kommt also nicht von ungefähr, dass der Ausdruck „bloß Geist“ (*cittamātra*) nur im Zusammenhang mit der Versenkung auftaucht, und nicht in Verbindung mit dem Traum. Paul Hacker hat nicht ohne Grund betont, dass man auf die Termini achten muss.

7.5. Von daher ist es auch nicht belanglos, dass die (zuerst behandelte) „Lehrrede von der Entschlüsselung des tieferen Sinnes“ den älteren Ausdruck „nur Geist“ (*cittamātra*) durch die Neuprägung „nur Vorstellung“ (*vijñaptimātra*) ersetzt. Nicht nur, dass dieser eindeutiger ist: er setzt auch einen anderen Schwerpunkt. In der „Lehrrede von der Ver-

senkung, in der einem die Buddhas der Gegenwart leibhaftig gegenüberstehen“, wird in einem weiteren Schritt auch der Geist selbst ausdrücklich als illusorisch relativiert, mit dem Argument, dass der Geist sich nicht selbst erkennen oder sehen könne (so wie eine Fingerspitze sich nicht selbst berühren kann). In der „Lehrrede von der Entschlüsselung des tieferen Sinnes“ hingegen unterbleibt ein solcher Schritt, und das entsprechende Argument wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen.

8. Abschließend noch ein paar kurze Bemerkungen zu anderen Theorien.

8.1. Zunächst zur Leugnung eines dauerhaften, unveränderlichen Ich oder Selbst (*ātman*). Hätte der Buddha eine solche Leugnung vertreten, wäre doch wohl zu erwarten, dass er sie zumindest gegenüber seinem engeren Schülerkreis deutlich ausgesprochen hätte. Das ist aber, in den älteren Schichten des Kanons, nicht der Fall. Gelegentlich wird sowohl die Ansicht, es gebe ein solches Selbst, wie auch die, es gebe keines, ausdrücklich als heilshinderlich zurückgewiesen. Was sich hingegen allenthalben findet, sind Belehrungen bzw. Betrachtungen, in denen die beobachtbaren Bestandteile einer Person oder die Elemente der Erfahrung allesamt als „das bin ich nicht [wirklich]“, „das ist nicht [wirklich] mein“, „das ist nicht mein Selbst“ entlarvt werden, weil sie vergänglich, dem Verfall unterworfen und somit letztlich leidvoll oder zumindest unbefriedigend sind, und weil sie fremdbestimmt sind. Eine solche Betrachtung bzw. Einsicht führt zur Abkehr, zur Loslösung, zur Befreiung, d.h. ist spirituelle Praxis. Meiner Hypothese, dass sich die Leugnung eines Selbst als theoretische Absicherung dieser Praxis entwickelt hat, ist entgegengehalten worden, dass sie vielmehr dadurch ausgelöst wurde, dass in einer der Richtungen des frühen Buddhismus die Behauptung, es gebe sehr wohl eine Person (*pudgala*) im metaphysischen Sinne, aufgestellt worden war. Das mag so sein. Es fragt sich dann aber doch, warum die übrigen Richtungen das nicht akzeptabel fanden, und das ist

meines Erachtens doch nur damit zu erklären, dass sie eine solche These als unvereinbar mit der Nichtselbst-Praxis empfanden und deshalb gegensteuern zu müssen glaubten. Ohne den Nährboden der spirituellen Praxis der Nichtselbst-Betrachtung scheint mir die spätere theoretische Leugnung, was auch immer sie ausgelöst haben mag, schwer zu erklären.

8.2. Ein anderes Beispiel: Im Kanon und in den meisten darauf aufbauenden buddhistischen Systemen wird durchaus anerkannt, dass es neben unangenehmen auch angenehme und neutrale Gefühle oder Empfindungen gibt, selbst wenn auch die angenehmen Empfindungen aufgrund ihrer Vergänglichkeit letztlich leidhaft, d.h. ungenügend, unbefriedigend, sind. In einem der späteren Systeme wird aber auch auf der psychologischen Ebene jegliche Empfindung als unangenehm deklariert. Was als angenehm empfunden wird, ist in Wirklichkeit bloß das Aufhören einer unangenehmen Empfindung oder ein Wechsel von einer zu einer anderen unangenehmen Empfindung, wie wenn man eine Last von der einen Schulter auf die andere verlagert. Das Motiv für die Aufstellung dieser Theorie ist mir nicht bekannt, doch scheint mir auch in diesem Fall das Zustandekommen ohne den Nährboden alter spiritueller Praktiken kaum vorstellbar. Es finden sich in der Tat im Kanon Anweisungen, zum Zwecke der Loslösung gerade auch die angenehme Empfindung als unangenehm zu betrachten, und nicht bloß wegen ihrer Unbeständigkeit.

8.3. Noch ein letztes Beispiel: die von einer sehr einflussreichen Schule vertretene These, dass nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Vergangene und Zukünftige existiere. Hier dürfte eine entsprechende meditative Betrachtung als Nährboden ausscheiden; eine solche Betrachtung würde ja der zur Loslösung unerlässlichen Betrachtung der Vergänglichkeit der Dinge geradeswegs entgegenlaufen. Es dürften also theoretische Erwägungen zugrundeliegen. Eine spätere Quelle verweist

zum einen auf Erkenntnisse, die sich auf vergangene oder zukünftige Dinge beziehen und ohne deren Existenz keine Objektgrundlage hätten, etwa Erinnerungen oder Weissagungen, zum anderen auf die Karma-Lehre, der zufolge in der Vergangenheit vollbrachtes Karma sich normalerweise erst in einer zukünftigen Wiedergeburt auswirkt, was es nicht könnte, wenn es nicht mehr existent wäre. Letzteres wäre zwar eine theoretische Begründung, aber immerhin doch eine, die der Absicherung moralischer Praxis dient. Noch viel deutlicher wird dieser Bezug in der ältesten Quelle, in der uns Begründungen für die Lehre von der Existenz des Vergangenen und Zukünftigen überliefert sind; denn die überwiegende Mehrzahl der dort angeführten Begründungen betrifft die Grundlagen spiritueller Praxis. So etwa, wenn es heißt, dass die spirituelle Praxis der Beobachtung der eigenen Geisteszustände nicht möglich wäre, wenn das Vergangene nicht existierte, da zum Zeitpunkt der Beobachtung der beobachtete Geisteszustand immer schon vergangen ist; denn bei ein und derselben Person können nicht zwei Geisteszustände gleichzeitig bestehen.

9. Ich hoffe, dass meine Ausführungen bei aller Knappheit deutlich gemacht haben, dass im buddhistischen Denken zumindest grundlegende Theorien meist einen vielleicht nicht immer unmittelbaren, aber doch signifikanten genetischen Bezug zu spiritueller Praxis haben. Und ich hoffe, dass mein verehrter Lehrer dies auch heute noch plausibel fände.

Manuel Schlögl

**Das Ich im Glauben und das Wir der Kirche.
Paul Hackers Luther-Studie und ihre Rezeption bei
Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI.**

1 Das vergessene Buch

Vor beinahe einem halben Jahrhundert, im Frühjahr 1966, ist im Styria-Verlag in Graz Paul Hackers Buch „Das Ich im Glauben bei Martin Luther“ erschienen. An Aktualität hat es seitdem nichts verloren; vielleicht ist es sogar heute aktueller denn je. Denn zum einen fordert der 500. Jahrestag des Reformationsbeginns 2017 beide christlichen Konfessionen dazu heraus, die Kirchenspaltung und ihre tieferen Ursachen zu bedenken und sich zu fragen, welche Gestalt die Ökumene in Zukunft haben soll. Zum anderen leben wir in Westeuropa in einem Umfeld, das gezeichnet ist vom „Tod Gottes“, von einer tiefen Verdunkelung des Glaubens und des Christusbekenntnisses, eine Dunkelheit, die oft bis in die Kirche hinein reicht. Da ist es unausweichlich, sich klar zu werden, welche Rolle „das Ich im Glauben“ besitzt, was Glaube überhaupt bedeutet und woran er sich festmachen kann. Die tiefste Bedrohung des Glaubens, so kann man eine Einsicht Paul Hackers vorwegnehmen, kommt nämlich nicht von außen, sondern von innen, aus einem Ich, das sich insgeheim gegen Gott auflehnt, weil es seiner Liebe nicht vertraut.

So aktuell Paul Hackers Studie zu sein scheint – so wenig präsent ist sie im ökumenischen Gespräch und in der aktuellen Lutherforschung. Ich erinnere mich noch gut, wie ich als Student um das Jahr 2000 in Passau nach dem Buch suchte und es nicht fand - weder in der Seminar- noch in

der Universitätsbibliothek. Erst durch die Neuauflage im Verlag nova et vetera im Jahr 2002, dem 2009 eine zweite Auflage folgen konnte¹, ist „Das Ich im Glauben“ wieder zugänglich geworden.

Warum ist dieses wertvolle Buch so in Vergessenheit geraten? Zum Zeitpunkt seines Erscheinens, als sich die christlichen Konfessionen im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils aufeinander zubewegten, war es wohl ein unbequemer Zwischenruf, der für die ökumenische Verständigung hinderlich schien. Denn wenn die These des Buches stimmte, dass Martin Luther eine ganz entscheidende Veränderung im Glaubensverständnis vorgenommen und so das christliche Bekenntnis verlassen hatte, dann konnte man das lutherische Erbe nicht einfach kritiklos annehmen und weiterführen, sondern musste es anhand der Hl. Schrift und der Tradition des Ersten Jahrtausends überprüfen und korrigieren.

Ein weiterer Grund war die fachliche Profession des Autors: Paul Hacker war kein Lutherforscher, ja nicht einmal ein Theologe – warum sollte man seinem Werk besondere Beachtung schenken? Es wurde, wie Joseph Ratzinger in seinen Erinnerungen schreibt, „als Schrift eines Außenseiters und Dilettanten beiseite gelegt“², und aus diesem Abseits ist es bis heute nicht herausgekommen.

Dabei fehlt es nicht an prominenten Stimmen, die die Luther-Studie Paul Hackers aufgrund ihrer Textkenntnis und der Genauigkeit ihrer Analysen zu den bedeutendsten katholischen Veröffentlichungen über den Reformator zählen. Drei solcher Stimmen seien im Folgenden benannt: Hans Urs von Balthasar, Karl Barth und Joseph Ratzinger.

¹ P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Der Ursprung der anthropozentrischen Religion. Mit einem Vorwort von Papst Benedikt XVI.*, Bonn 2009.

² J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 96.

2 Theologische Stellungnahmen

Den Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar (1905-1988) hat Paul Hacker im Frühjahr 1965 zum ersten Mal brieflich kontaktiert. Aus den folgenden Jahren ist eine reichhaltige Korrespondenz überliefert.³

Die Luther-Studie ist darin von Anfang an Thema. Man erfährt, dass sie von Hacker eigentlich als Aufsatz geplant war und dann nach und nach zu einem Buch anwuchs. Balthasar stimmt Hackers Deutung zu, dass der katholische Luther vor seiner reformatorischen Wende 1517 die Begabung zu einem echten Erneuerer und Lehrer der Kirche hatte. Aber Luther war ein Mann der Extreme, und so extrem er zuerst Gottes Majestät fürchtete und sich ganz seinem Willen unterwarf, so extrem begehrte er anschließend gegen ihn auf. „Der vorprotestantische Luther“, schreibt Hacker am 16.2.1966 an Balthasar,

„hört ... aus der Kreatur das Angewiesensein auf Gott heraus, und es weist ihn aus der gebrochenen Gegenwart auf die Zukunft der Gloria ... Es ist daher die größte Tragödie ..., daß jener Luther, der der größte Erneuerer der Kirche hätte werden können, seiner Berufung untreu wurde und zum größten Zerstörer der Kirche wurde. Es gab für ihn nur diese beiden Alternativen.“

Angeregt von Hackers eindringlicher Darstellung, hat sich Balthasar in den folgenden Jahren selbst intensiver mit Luther beschäftigt und im zweiten Band seiner „Theologik“ auch ausdrücklich darauf verwiesen.⁴

³ Der Briefwechsel zwischen Balthasar und Hacker befindet sich im Privatbesitz von Dr. Ursula Hacker-Klom, Münster. Für die Möglichkeit, den Briefwechsel einzusehen, sei ihr herzlich gedankt.

⁴ Vgl. H. U. von Balthasar, *Theodramatik Bd. III: Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 263-269; ders., *Theologik Bd. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 305-314 (ebd. 314 Anm. 46 der Hinweis auf Hacker, *Das Ich im Glauben*).

Auch eine Publikation von Schriften Hackers in Balthasars eigenem Johannes-Verlag war geplant, kam aber nicht zustande.

Balthasar ist es zu verdanken, dass das Luther-Buch gleich nach Erscheinen in die Hände des Altmeisters der Dialektischen Theologie, Karl Barth (1884-1968), gelangte.

Am 27.10.1966 schreibt Balthasar an Hacker:

„Lieber Herr Hacker, ich wollte Ihnen nur ganz rasch sagen, daß ich heute bei Barth war u. er sehr bewegt ist von Ihrem Buch. Jetzt wisse er endlich, warum ihm sein Leben lang so unwohl bei Luther gewesen sei. Er wußte nicht, daß ich Sie kenne, und spendete Ihnen hohes Lob ...“

Der dritte Theologe, der sofort den Wert von Hackers Forschungsarbeit erkannte, war sein damaliger Münsteraner Kollege Joseph Ratzinger, heute der emeritierte Papst Benedikt XVI. (*1927).⁵ Schon Jahre vor dem Konzil hatte sich Ratzinger mit den Bekenntnisschriften der Evangelischen Kirche befasst und seine Vision von einer Einheit im Glauben auf der Grundlage der „Confessio Augustana“ entwickelt. Er hatte in Bonn und Münster etliche evangelische Studenten unter seinen Hörern und einen engen Mitarbeiter und Schüler, Vinzenz Pfnür (1937-2012), der über das Augsburger Bekenntnis promovierte. Pfnür war übrigens auch der von Hacker nicht namentlich genannte „Kandidat der Theologie“⁶, der die Luther-Zitate einheitlich auf die Weimarer Ausgabe umstellte.

⁵ Vgl. M. Schlögl, *Joseph Ratzinger in Münster 1963-1966*, Münster 2012, 107-111; ders., „‘Sein Werk wird noch vieles zu sagen haben.’ Biografische und theologische Anmerkungen zur Freundschaft von Paul Hacker und Joseph Ratzinger“, in: *Mitteilungen des Instituts Papst Benedikt XVI.* 5/2012, Regensburg 2013, 49-61. Der Briefwechsel zwischen Hacker und Ratzinger befindet sich ebenfalls im Privatbesitz von Dr. Ursula Hacker-Klom.

⁶ Hacker, *Das Ich im Glauben*, 16.

Mit großem Interesse hat Ratzinger - wie aus seinen Briefen an Hacker hervorgeht - das Entstehen des Buches begleitet, seine Drucklegung unterstützt, es während der Konzilssitzungen in Rom anderen Theologen wie Alois Grillmeier (1910-1998) und Hubert Jedin (1900-1980) empfohlen und ihm schließlich ein Geleitwort mitgegeben, das vom 9.5.1966 datiert ist.⁷ Als größte Leistung der Luther-Studie hebt Ratzinger hervor, dass Hacker nicht gegen Luther, sondern „mit Luther“ um die „Treue zum Evangelium“ ringe, um die „Wahrheit“ und den „Anspruch des Gotteswortes“⁸, der eine unbedingte Verpflichtung darstelle, die keiner ökumenischen Verständigung geopfert werden dürfe. Denn „ein Friede, der auf dem Verzicht auf Wahrheit beruhte“, würde „zugleich den Friedhof des Glaubens darstellen.“⁹

3 Die Rezeption der Luther-Studie bei Joseph Ratzinger/ Papst Benedikt XVI.

Während Karl Barth schon 1968 starb und Balthasar sich in den 70er Jahren immer mehr seinem eigenen Werk und seiner Gemeinschaft widmete, hat Joseph Ratzinger als Professor in Tübingen und Regensburg, als Bischof und Kardinal in München und Rom und schließlich als Hirte der Universalkirche tatkräftig am ökumenischen Dialog mitgewirkt und dabei immer wieder auf Einsichten zurückgegriffen, die er der Luther-Studie Paul Hackers verdankt.

3.1 In seiner berühmten Tübinger Vorlesung „Einführung in das Christentum“ vom Sommersemester 1967 bezieht sich Ratzinger in einer langen Fußnote auf den Abschnitt des Luther-Buches, wo von der Trennung

⁷ J. Ratzinger, Vorwort zur ersten Auflage, in: *Hacker, Das Ich im Glauben*, 6-8.

⁸ Ratzinger, Vorwort, 7.

⁹ Ratzinger, Vorwort, 8.

des Glaubens von der Liebe die Rede ist.¹⁰ Luther habe ab etwa 1520 die Liebe dem „äußeren Bereich“ zugeordnet, sie damit säkularisiert und „aus dem Bereich der Gnade und des Heils“ ausgeschlossen. Ratzinger bemerkt dazu:

„Es ist klar, daß an dieser Stelle Trient den entscheidenden Trennungsstrich ziehen mußte und daß da, wo die Säkularisierung der Liebe festgehalten wird, nach wie vor die Trennlinie verläuft.“¹¹

In katholischer Sicht ist die Liebe, die Christus fordert, die Realisierung des Glaubens und der Glaube umgekehrt die Voraussetzung, um in rechter Weise zu lieben. Ratzinger hat selbst ähnliche Ansichten in seinen Adventspredigten „Vom Sinn des Christseins“ entwickelt, die er im Dezember 1964 im Münsteraner Dom hielt.¹² Die ganze christliche Spiritualitätsgeschichte ringt im Grunde um nichts anderes als die Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Liebe, von Gottes- und Nächstenliebe, von Kontemplation und Aktion.

Die Leistung der Studie Hackers ist es, dieses spirituelle Problem Luthers herausgearbeitet und in den Texten belegt zu haben.¹³ Luthers Glaubensbegriff ist aus der Erfahrung des eigenen Versagens in der spirituel-

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 168 Anm. 12. Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 138-185, bes. 151-158 (ein Abschnitt, auf den Ratzinger ausdrücklich verweist).

¹¹ Ratzinger, *Einführung* ebd.

¹² Vgl. J. Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins. Drei Adventspredigten*, München 1965, bes. 59-63.

¹³ Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 14: „Es scheint mir, daß das Wesentliche in der Entwicklung Luthers zum ersten Protestanten der Neuzeit weder vom äußeren Geschehen noch von der Psychologie noch von der Dogmatik oder Dogmengeschichte, sondern von der Spiritualität her gesehen und als Ergebnis personaler Entscheidung interpretiert werden muß.“

len Praxis und aus einer vernichtenden Angst vor der Strafe Gottes geboren.¹⁴ Der Glaube, der nicht aus einem freien Ja der Liebe zu Christus hervorgeht, sondern aus der Angst um das eigene Heil, geht unweigerlich an der Heilstat Jesu Christi vorbei und kehrt zur eigenen Selbstgewissheit und Selbstgerechtigkeit zurück. Luthers Glaube, so sagt Hacker, versucht, den Abstand zu Gott durch Reflexion zu überspringen. „Er setzt den Glauben, der der *Weg*, die Voraussetzung zum Heil ist, ineins mit dem Heil selbst.“¹⁵ Alle anderen Veränderungen, die der protestantische Luther vornimmt, etwa im Verständnis der Sakramente, des Weheamtes, der Schriftauslegung und der Ethik, sind lediglich Konsequenzen dieses Grundentscheids. Darin ist sich Ratzinger mit Hacker ganz einig.

3.2 Im selben Jahr spricht Ratzinger in seiner Tübinger Antrittsvorlesung zum Thema „Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie.“ Auch darin zitiert er den Kollegen und Freund in Münster, der in seinem Luther-Buch auf die Ähnlichkeit der lutherischen Formel „pro me“ mit dem modernen Existenzialismus hingewiesen habe.¹⁶ Die Suche Luthers nach der Gewissheit des göttlichen Heils „für mich“ löst immer mehr die Frage ab, was dieses Heil des Menschen „an sich“ sei. Am Ende gibt es gar keine objektive Bestimmung des Glaubens mehr, sondern wie ich mir Gott vorstelle, wie er „für mich“ ist, so ist er auch „an sich.“ Eine besondere Brisanz gewinnt diese Beobachtung, wenn man hinzunimmt, dass der Religionskritiker Ludwig Feuerbach auf eben dieser Einsicht seinen

¹⁴ Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 252-295 („Verwirrung der Spiritualität“).

¹⁵ Hacker, *Das Ich im Glauben*, 75.

¹⁶ Vgl. J. Ratzinger, „Heilsgeschichte, Metaphysik und Eschatologie“, in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 180-199, hier 195 Anm. 30.

atheistischen Humanismus aufgebaut und dem „Glauben bei Martin Luther“ im Jahr 1844 eine eigene Schrift gewidmet hat.¹⁷ So hat Luthers „pro me“ im Pietismus und deutschen Idealismus eine fatale Wirkungsgeschichte entfaltet, die längst noch nicht aufgearbeitet ist.

3.3 Am ausführlichsten beruft sich Ratzinger, mittlerweile Präfekt der Glaubenskongregation, auf Hackers Studie in einem Interview, das er im Jahr 1983 der Internationalen Katholischen Zeitschrift „Communio“ gab.¹⁸ Anlass war der 500.Geburtstag Martin Luthers, die manchen katholischen Theologen soweit brachte, den Reformator einen „Vater im Glauben“ und modernen Kirchenlehrer zu nennen. Kardinal Ratzinger hingegen verweist auf Luthers „revolutionären Ausbruch aus der Tradition“¹⁹ und sieht darin auch eine Konsequenz seiner spirituellen Ausrichtung. Damit schließt er sich wiederum einer These Hackers an, den er in diesem Zusammenhang als „Philologe(n) von Rang“ hervorhebt, an dessen Einsichten die Lutherforschung nicht einfach vorübergehen könne.²⁰ Luther habe sein Leben lang Gott gefürchtet und daher die Einheit der Heilsgeschichte aufgespalten in die Dialektik von Gesetz und

¹⁷ Vgl. L. Feuerbach, „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“, in: ders., *Sämtliche Werke* Bd. VII, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1960, 311-375. Kritische Diskussion bei M. Schlögl, *Mystik-Atheismus-Dunkle Nacht. Johannes vom Kreuz und Therese von Lisieux im Gespräch mit dem neuzeitlichen Atheismus* (Studien zur Spiritualität und Seelsorge Bd.3), Regensburg 2013, 130-137, 355-363.

¹⁸ J. Ratzinger, „Luther und die Einheit der Kirchen. Ein Gespräch mit der Internationalen Katholischen Zeitschrift ‚Communio‘“, in: ders., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 97-115, Nachwort 117-127, hier bes. 99-100.

¹⁹ Ratzinger, Luther, 100.

²⁰ Ratzinger, Luther, 99 Anm. 5.

Evangelium, die „am bündigsten ... den Gegensatz zur katholischen Konzeption von Glaube, Heilsgeschichte, Schrift und Kirche“ ausdrücke.²¹

Das Interview hat Kardinal Ratzinger viel Kritik eingebracht, da er sich darin einer Außenseiterposition angeschlossen und gegen den bisherigen Weg der Ökumene polemisiert habe. Er hat damals das Schicksal Paul Hackers am unmittelbarsten geteilt: Wer an der Wahrheit des christlichen Glaubens festhält, muss mit Widerspruch rechnen, gerade aus den eigenen Reihen. Und doch wäre jedes Aufeinanderzugehen der christlichen Konfessionen, das die Wahrheitsfrage nicht mehr stellen würde, kein Fortschritt, sondern ein Sichentfernen vom Ursprung des eigenen Glaubens.

3.4 Anlässlich seines 70. Geburtstages war für Kardinal Ratzinger eine große Festschrift geplant, der der Jubilar selbst einen biografischen Essay voranstellen sollte. Der einzige, der seinen Text bis zum geplanten Datum fertig gestellt hatte, war Ratzinger selbst. Weil das Gemeinschaftswerk nicht zustande kam, wurde der Essay separat veröffentlicht unter dem Titel „Aus meinem Leben.“ Darin wird auch Paul Hackers Luther-Studie ein Denkmal gesetzt. Ratzinger hebt die „Genauigkeit seiner Textanalysen“ hervor und betont, dass sein Werk „eines Tages wieder entdeckt“ werden würde und „noch vieles zu sagen“ habe.²² Das gilt natürlich nicht nur für das Luther-Buch, aber für dieses in besonderem Maße.

²¹ Ratzinger, Luther, 109. Hacker, Das Ich im Glauben, 252-271 analysiert die Dialektik von Gesetz und Evangelium unter dem Aspekt einer „Antithetik von Sünde und Gnade.“

²² Ratzinger, Aus meinem Leben, 96.

3.5 Auch Papst Benedikt XVI. hat Martin Luther in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt und dabei auf Ergebnisse Hackers zurückgegriffen.

Bei der Generalaudienz am 4.2.2009, die dem hl. Paulus gewidmet war, sprach der Hl. Vater von Luthers reformatorischer Wende, die in einer „neuen Interpretation der paulinischen Rechtfertigungslehre“ bestanden habe:

„Eine Interpretation, die ihn von den Zweifeln und Ängsten seines vorhergehenden Lebens befreite und ihm ein neues, radikales Vertrauen in die Güte Gottes schenkte.“²³

Diese neu gewonnene Glaubensgewissheit habe aber zugleich seine Ablösung von der katholischen Kirche bedeutet, deren Ordnung er als Gesetzes- und Werkgerechtigkeit verurteilte. Das Konzil von Trient aber habe überzeugend gezeigt, dass Gesetz und Evangelium, Glaube und Kirche zusammengehörten.

3.6 Noch ausführlicher beschäftigte sich der Hl. Vater bei seinem historischen Besuch im Augustinerkloster zu Erfurt am 23.9.2011 mit dem Reformator. Zunächst würdigt er die Radikalität, mit der der vorprotestantische Luther die Gottesfrage gestellt habe, und seine Orientierung an Jesus Christus als dem Schlüssel zur Hl. Schrift. Dann aber beschreibt er die Herausforderung, vor der der christliche Glaube heute steht:

„Die Abwesenheit Gottes in unserer Gesellschaft wird drückender, die Geschichte seiner Offenbarung, von der uns die Schrift erzählt, scheint in einer immer weiter sich entfernenden Vergangenheit angesiedelt ... Natürlich muss der Glaube heute neu gedacht und vor allem neu gelebt werden, damit er Gegenwart wird. Aber nicht die Verdünnung des Glaubens hilft, sondern nur ihn ganz zu leben in unserem Heute ... Nicht Taktiken retten

²³ Zitiert nach http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009.

uns, sondern neu gedachter und gelebter Glaube, durch den Christus und mit ihm der lebendige Gott in diese unsere Welt hereintritt.“²⁴

Mit diesen Worten schlägt der alte Papst noch einmal die Brücke zurück in seine Zeit als junger Professor in Münster, als er davon sprach, dass der Glaube nicht ohne die Liebe wirklich sei, aber alles Tun der Liebe erfüllt sein müsse von der Liebe des Gekreuzigten, aus deren „stellvertretende(m) Überfluss“²⁵ wir alle leben.

4 Das Ich im Glauben und das Wir der Kirche

Nach diesem biografischen und werkgeschichtlichen Durchgang, der das Weiterwirken der Luther-Studie Paul Hackers im Denken seines Freundes Joseph Ratzinger nachgezeichnet hat, ist noch einmal die systematische Frage zu stellen: Welche Rolle hat nun berechtigterweise das Ich im Glauben und wo lag der fatale Irrtum Luthers in diesem Punkt?

Der vorprotestantische Luther macht die Erfahrung, dass alles, was er tut, um Gottes Gebote zu erfüllen und seinem Willen zu dienen, völlig unzureichend ist, dass alle seine Werke vor Gott zu einem Nichts zusammenschmelzen und er sich das Heil nicht verdienen kann. Diese Armseligkeit vermag er nicht lange auszuhalten. Luther, dem gelehrten Magister des Bibelstudiums, fehlt es an jener Demut, die er seinen Studenten beständig gepredigt hat.²⁶ Er überspringt den unendlichen Abstand zu Gott, den er erfährt, und setzt alles auf die Karte des Glaubens. Man müsse Christus im Glauben ergreifen und festhalten, dann sei man seines Heiles gewiss. Die Gottunmittelbarkeit, die dieses

²⁴ Zitiert nach

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september.

²⁵ Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, 61.

²⁶ Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 88-94.

Glaubensverständnis voraussetzt, bezieht Luther aus der deutschen Mystik, besonders von Bernhard von Clairvaux, Johannes Tauler und dem Frankfurter.²⁷ Das mystische Gottesverhältnis ist aber ein Liebesverhältnis, wie Hacker scharfsichtig bemerkt.²⁸ Die Liebe jedoch will Luther gerade aus seiner Glaubensgewissheit heraushalten, er beschimpft und verurteilt sie und klammert sie schließlich aus dem Bereich der Gnade aus. Damit hat er selbst den Bereich der Gnade schon verlassen, und sein ganzes weiteres, oft widersprüchliches Wirken und Predigen ist wie ein einziges Kreisen um jene verlorene Mitte der Liebeszusage Gottes, der er nicht vertrauen wollte.

Das „Ich im Glauben“, das Luther einfach voraussetzte und auf dem er sein ganzes reformatorisches Werk aufgebaut hat, ist nach katholischer Lehre das in der Taufe von Christus angenommene und verwandelte Ich. Kardinal Ratzinger zitiert in diesem Zusammenhang – übrigens genauso wie Hacker - Galater 2,20: „Ich lebe, doch nicht mehr ich: Christus lebt in mir.“ Und er führt aus:

„Das ‚Ich‘ des ‚Ich glaube‘ ist nicht mein altes, in sich verschlossenes Ich.“ Es ist das „Ich des Menschen, in dem sich die ganze Gemeinschaft der Kirche ausspricht, mit der er lebt, die in ihm lebt und von der er lebt.“ So besteht der christliche Glaube zuallererst darin, „daß der Mensch aus seinem begrenzten Ich herausgeführt wird und ein neues Ich, eine neue Subjektivität erhält in der Gemeinschaft mit dem, der für uns ... gelitten hat, gestorben und auferstanden ist. Die Erleuchtung besteht eben darin, daß ich nicht mehr allein mit einem fernen Gott bin, sondern im Leib Christi mitlebend den Grund aller Wirklichkeit berühre, weil er mein eigener Lebens-

²⁷ Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 95-102.

²⁸ Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 27, 51-52. Die Prägung des katholischen Luther durch die dt. Mystik, von der Hacker ausgeht, hat die Lutherforschung erst in jüngster Zeit herausgearbeitet. Vgl. die Literaturhinweise bei Schlögl, *Mystik-Atheismus-Dunkle Nacht*, 95-103.

grund geworden ist.“ Dieses Mitleben im Leib Christi, der die Kirche ist, „verwandelt mich, indem sie mir mein Ich im Wir der Gemeinschaft der Heiligen neu zurückgibt.“²⁹

Auf eine Formel gebracht: das „Ich im Glauben“ muss in einem lebendigen Zusammenhang mit dem „Wir der Kirche“ stehen, um jene Gewissheit des Glaubens zu empfangen, auf die man sein Leben gründen kann.³⁰ Die Geschichte des Protestantismus hat gezeigt, dass ein Christentum ohne Kirche dem Druck der Säkularität auf Dauer nicht standhalten kann. Nur im Mitglauben mit der Kirche aller Zeiten kann das Ich im Glauben jene Gewissheit finden, die einen über alle Abgründe der Geschichte hinweg zu Gott trägt.

5 Das wiedergefundene Buch

Vor kurzem habe ich die Luther-Studie Paul Hackers, die ich einst als Student vergeblich gesucht hatte, wieder entdeckt – in der rekonstruierten Bibliothek Joseph Ratzingers, die in seinem früheren Wohnhaus in Regensburg aufgestellt ist.³¹ Sie hat dort – für alle Besucher sichtbar – eine Umgebung gefunden, die ihr gemäß ist. Die kleine Lutherausgabe von Otto Clemen steht in der Nähe, mit der Joseph Ratzinger den Reformator studiert hat. Ausgaben der Kirchenväter, Bibelkommentare, die Bände von Balthasar und Josef Pieper stecken den geistigen Kosmos ab,

²⁹ Ratzinger, Nachwort, 121. Vgl. Hacker, *Das Ich im Glauben*, 80-81 (unter Rückgriff auf Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac, zwei Autoren, die auch Ratzinger grundlegend beeinflusst haben).

³⁰ Vgl. Ratzinger, *Luther*, 108: „Nur durch das Mitglauben“ mit der Kirche „habe ich teil an jener Gewißheit, auf die ich mein Leben stellen kann.“

³¹ Vgl. die Abbildungen in: *Mitteilungen des Instituts Papst Benedikt XVI.* 5/2012, 185-186.

in dem sich Paul Hacker und sein päpstlicher Freund mit Leichtigkeit bewegten.

Mitten im Raum steht der Schreibtisch, über den 20 Jahre lang die Korrespondenz der beiden Gelehrten ging. Aufgeschlagen darauf liegt die griechische Ausgabe des Neuen Testaments, die Ratzinger immer zu seinen Vorlesungen mitbrachte. Ein bewegendes Zeichen der Treue zum Evangelium, die Paul Hacker und Joseph Ratzinger erfüllt hat und die wir von ihnen wieder neu lernen könnten!

Kleine Theologische Schriften und Bibliographie von Paul A. E. Hacker

zusammengestellt nach bestem Wissen von Ursula B. Hacker-Klom

(Stand: 23. 10. 2013)

Anmerkungen / Abkürzungen:

Nicht veröffentlichte Werke sind *kursiv* dargestellt.

Th. = Theologisches

UHK = Manuskript lagert bei Ursula Hacker-Klom

ULB = Manuskript befindet sich in der Handschriftenabteilung der
Universitäts- und Landesbibliothek Münster

Gliederung:

A. Allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft

B. Christentum und Hinduismus

C. Schriften zum Christentum

D. Grundlegendes zum Katholizismus

E. Trinität

F. Eucharistie

G. Kritisches zum Katholizismus

H. Zur Religionserziehung

I. Zu H. Kesslers und Walter Kaspars Werk

J. Zu Hans Küngs Werk

K. Zu Karl Rahners Werk

L. Zu Joseph Ratzingers Frühwerk

M. Zu Siebels Werk

N. Zu Dietrich Wiederkehrs Werk

O. Buchbesprechungen

P. Verschiedenes

Q. Bücher

A. Allgemeine und vergleichende Religionswissenschaft

- Adaption – Indigenization - Utilization. *The Laity* V, 392-403, 1977, vgl. *The Laity* VII, 197-198, 1979. Manuskript: ULB, Th. VI.
- Berichte zur „Theologie der Religionen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 19-32, 1970 ?.
- *Christentum und Heidentum*. Manuskript, 1967.
- Die Religionen der Heiden aus Sicht der Kirchenväter, *Una-Voce-Korrespondenz* 37, 3-11, 2007.
- *Die Religionen Indiens*. Ausführliches Manuskript.
- *Gods Covenant and the Religions of the Nations*, Manuskript, ca. 300 S., ULB, Th. IV. *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft?*, 1970.
- *Kosmolatrie - Zum Weltverständnis im Glauben*. Manuskript, 26 S., 1973. ULB, Th. I.
- „*Petrus hat wieder einmal gesprochen.*“ *Sind heidnische Religionen Wege zum Ewigen Seelenheil?*, Manuskript, 11 S., 1976. ULB, Th. I.
- *Some suggestions concerning the tasks of the „Secretariat for the Dialogue with non-Christian Believers“ with the Reference to India*, Manuskript.
- *The Christian Attitude towards Non-Christian Religions*, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 55, 81-97, 1971.
- *The Relationship between Christianity and non-Christian Religions*, Manuskript, 6 S., 1974?

- The Religions of the Gentiles as Viewed by the Fathers of the Church, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 54, 81-97, 1970.
- *Theological Foundations of Evangelisation*. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 100 S. Hrsg.: J. Dörmann, Heft 15, St. Augustin, 1980. 2. Aufl. 1983.
- The Religion of the Nations in the Light of Holy Scripture. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 54, 161-185, 1970.
- *Zur Missionstheologie heute*, Manuskript, 1964.
- Zur Theologie der Religionen, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 55, 19-32, 1971.

B. Christentum und Hinduismus

- *Aspects of hinduism as seen in the light of the gospel*, Manuskript.
- *Bultmann und Heidegger*, Manuskript.
- *Christentum und Hinduismus*, Seminarmanuskript, Institut für Missionswissenschaften, 1978.
- *Christliches im Hinduismus*, Manuskript, 17 S., Mühlheim/R., Hamburg. ULB, Th. V.
- *Das Christentum im Denken moderner Hindus*, Manuskript, 22 S., ULB, Th. IV.
- Das heutige Indien und wir Christen, *Radius* 2, 30-39, 1962.

- Das katholische Christentum im Gegenüber zum Hinduismus, 31-46, in: *Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster*, Hrsg.: J. Dörmann, Heft 14, St. Augustin, 1978.
- Das katholische Christentum im Gegenüber zum Hinduismus, *Der Fels* 11, 177-181 und 198-201, 1980. kath-info.de (2007).
- Die indische Kirche zwischen Progressismus und Vermischung mit dem Heidentum, *Una-Voce-Korrespondenz* 8, 224-226, 1978.
- Die Kirche in Indien, *Herder-Korrespondenz* 11, 271-276, 1957.
- En Inde, l'èglise retourne t'elle au paganisme?, *Una-Voce-Korrespondenz* 10, 26-28, 1980.
- *Ethos des Hinduismus und Buddhismus*, Vortragsmanuskript, Freiburg 1973.
- Hinduismus und Christentum, *Rheinische Post* 150, 6-7, 1963.
- *Inklusivismus im Palikanon*, Manuskript, ULB, 21.6.1976.
- Modernismen in der Kirche weltweit. Zum Beispiel Indien, *Stimme des Glaubens* 5, 4-8, 1978.
- Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus, *Saeculum* 1957, ULB.
- Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus, *Saeculum* 4, S. 365-399, 1961.
- *Sein, Geist und Freude – Christliche Überlegungen aus indischer Sicht, ange-regt durch Hans Urs von Balthasars Buch „Herrlichkeit“, Bd. 3,1. Manu-skript. 14 S., ULB, Th. V.*

- Sinkt die katholische Kirche ins Heidentum zurück?, *Una-Voce-Korrespondenz* 9, 122-125, 1979.
- *Stellungnahme moderner Hindus zum Christentum*, Manuskript, 24 S., ULB, Th. V.
- *Unheil und Heil im Hinduismus und Frühbuddhismus, christlich gesehen*, Manuskript.
- Westöstliche Mystik, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 58, 40-43, 1974.
- *Zur Lage der Kirche in Indien*, Manuskript, 7 S., 17. 3. 1978.

C. Schriften zum Christentum

- *Das apostolische Glaubensbekenntnis als Maßstab der Kirche*, Manuskript. ca. 25 S., ULB, Th. IV.
- A.T. Robinson: Apostelgeschichte und synoptische Evangelien neu datiert. Übersetzung mit Kommentar, *Theologisches* 110, 3260-3264 und 111, 3287-3296, 1979.
- *Die Kirche als Frucht der Erlösung und als Ort des Heils*, Manuskript, ULB.
- *Evangelische Kirche und Theologie*, Manuskript, 36 S.
- Für viele vergossen, *Una-Voce-Korrespondenz* 6, 47-52, 1976.
- Gibt es eine Wiedervereinigung der Kirche?, *Una-Voce-Korrespondenz* 39, 227-248, 2009.
- Mündigkeit und Unmündigkeit des Christen, *Internationale Katholische Zeitung*, 1973.

- Trennung oder Wiedervereinigung?, *Radius* 1, 1961. ULB, Th. I.
- Welt und Christ, *Theologisches* 101, 2881-2887, 1978.
- *Zum Weltverständnis im Glauben*, Manuskript, 26 S., 1973.

D. Grundlegendes zum Katholizismus

- *Anbetung heute*, Manuskript, 12 S. ULB, Th. IV.
- *Bild, System und Wort. Zur Problematik der Wiedervereinigung*, Manuskript, 8 S., 26.7.1970, ULB, Th. I.
- *Bultmann und die Offenbarung*, Manuskript, ULB, Th. II, 1976?
- *Contra eccl., pro ecclesia*, Manuskript.
- *Das Ich im Glauben*, Manuskript, 18 S. 1959. ULB, Th. II.
- *Der artikellose Heilige Geist*, *Theologisches* 87, 2385-2390, 1977.
- *Das Paradox*, Manuskript, ULB, Th. II, 1960?
- *Die Heilswertigkeit der Werte nach dem Neuen Testament*, Manuskript, 7 S., ULB, Th. I, 26.7.1960.
- *Ecclesia orans. Einige Bemerkungen über das kirchliche Gebet*, *Entscheidung* 6, 3-6, 1976.
- *Einige Bemerkungen über das kirchliche Gebet*, *Theologisches* 69, 1865-1872, 1972.
- *Es war aber Nacht*, Manuskript, 1970.

- *Gedanken zum Neuaufbau der bisherigen Bewegung für Papst und Kirche*, Manuskript.
- *Geschichte, Tradition und das Katholische*, Manuskript, 5 S.
- *Glaube, Theologie und kirchliches Lehramt. Ein Interview mit Kardinal Jean Daniélou*, Manuskript.
- *In der Kirche an der Kirche für die Kirche leiden*, Manuskript 1977.
- Katechismen aus Rom in deutscher Sprache, *Theologisches* 61, 1614-1616, 1975.
- *Kirche in der Verantwortung*, Manuskript, 36 S., 1957?, ULB.
- *Kirche und Macht*, Radiosendung, Westdeutscher Rundfunk, ULB, Th. II.
- Kreuztragen, *Una-Voce-Korrespondenz* 39, 177-185, 2009.
- *Luther-Vortrag*, Manuskript, 30 S., Dallas, U.S.A., 1976?, ULB, Th. IV.
- Macht und Kreuz, eine geschichtlich - ungeschichtliche Betrachtung, 29 S., WDR III, 17. 4. 1969. S. 159-178, in: *Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte*, Hrsg.: Rudolf Kaschewsky, Aachen 2012.
- Mündigkeit und Unmündigkeit des Christen, *Internationale Katholische Zeitschrift* 6, 538-546, 1973. UHK.
- *Paradox und Mysterium*, Umfangreiches Manuskript (zu Bultmann), ULB, Th. II.
- *Priestertum*, Manuskript.
- *Priestertum und heilige Messe*, Manuskript.
- *Probleme des katholischen Gottesdienstes heute, gesehen von einem Laien*, Manuskript.

- Protestantische Akkommodationen, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 206-209, 1964.
- *Ökumenisches Gespräch und Vis exterior im Lichte der Predigt des Hl. Ambrosius*, Manuskript, 5 S., 1965.
- *Randbemerkungen zu Gregor von Nyssa*, Manuskript, 1965.
- *Stellungnahme zu „Credo ecclesiam“*, Manuskript, ULB, Th. III.
- *Um die Einheit der Kirche*, Manuskript.
- *Vernichtung des Bußsakramentes*. Manuskript.
- *Wenn der Mensch das Maß des Glaubens wird*, Manuskript, ULB, Th. IV.
- *Wiedervereinigung der Kirche*, Umfangreiches Manuskript.
- *Zum neuen Gesang- und Gebetbuch*, Manuskript, 3 S.

E. Trinität

- Bemerkungen zur Auflösung der Trinitätslehre, *Una-Voce-Korrespondenz* 36(4), 232-236, 2006.
- „Heilsgeschichte“ oder Sendung der zweiten und dritten Person der Heiligsten Dreifaltigkeit?, *Theologisches* 105, 3062-3063, und 383-395, 1979. ULB, Th. V; UHK.
- *Trinität und Anbetung heute*, Manuskript, 17 S., ULB, Th. IV.
- *Trinität und Liturgie*, Manuskript, 4 S., ULB, Th. IV.

- Trinitätsglaube, Heil und Liturgie. Der Widersinn der „anthropozentrischen“ Theologie, *Der Fels* 7, 172-174, 1976.
- Trinitätsglaube und Liturgie, *Una-Voce-Korrespondenz* 7, 106-117, 1977, *Der Fels* 7, 172-174, 1976. ULB, Th. III., ULB, Th. VI.
- Zum Trinitätsglauben, *Entscheidung* 5, 11-13, 1976. ULB, Th. IV.

F. Eucharistie

- Die Eucharistie im neuen Gesang- und Gebetbuch, *Theologisches* 71, 1895-1902, 1976.
- Kontroverse um das Heilige Meßopfer, *Timor Domini* 1978.
- Priestertum und Eucharistie heute, *Hochland* 62, 481-495, 1970; *Una-Voce-Korrespondenz* 37, 211-228, 2007.
- Sacerdoce et eucharistie à l'heure presente, *Sacerdoce et célibat* 28, 237-258, 1971.
- Wandlung und Meßopfer bei den Kirchenvätern, *Der Fels* 10, 180-181 und 211-213, 1979.
- Wandlung und Meßopfer bei Kirchenvätern, *Timor Domini* 8(2), 9-10 und 8(4), 9, 1979.
- Zur Wiederherstellung der Eucharistie. Überlegungen eines Laien, *Hochland* 59, 73-81, 1966.

G. Kritisches zum Katholizismus

- *Aide-mémoire zum Vortrag von Paul Hacker, 1975 bei Bischof Tenhumberg, Manuskript, 9 S., ULB, Th. IV.*
- *Alarmruf oder Ketzerriechei? Zum neuen Volksschott, Manuskript, ULB, Th. IV.*
- *Anmerkungen zum neuen Meßordo, Una-Voce-Korrespondenz 6, 140-142, 1976.*
- *Antwort an Otto Knoch, Theologisches 90, 2484-2490, 1977, ULB, Th. II.*
- *Bemerkungen zur gegenwärtigen religiösen Situation, Manuskript, 8 S.*
- *„Das faule Beschwichtigen fördert den Zerfall“ – Zu einem verhängnisvollen Bischofswort, in: Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte, Hrsg.: Rudolf Kaschewsky, Aachen 2012, 25-33.*
- *Bischof Kempf und die Selbstzerstörung der katholischen Kirche, Manuskript, 8 S., ULB, Th. IV; UHK.*
- *Die Auflösung des Dogmas, Entscheidung 42, 1976?, Manuskript, ULB, Th. IV.*
- *Die Entseelung des Menschen in der Kirche, Manuskript mit Nachschrift. 1976?, ULB.*
- *Die geschlossene Gesellschaft, Manuskript, 1966, ULB, Th. III.*
- *Die Herrlichkeit des Herrn verläßt den Tempel, Manuskript, 1975.*
- *Die Katechismen. Vorbereitung des Zusammenbruchs und der Umfunktionierung der Kirche, Manuskript, ULB, Th. IV.*

- *Die katholische Vorbereitung des Zusammenbruchs und der Umfunktionierung der Kirche*, Manuskript, ULB.
- *Die Kontroverse um die Kirche und das Neue Testament*, Manuskript, 23 S., ULB.
- *Die Not der Kirche. Notizen und Ausarbeitungen*, Manuskript, ULB, Th. IV.
- *Die Zersetzung des Glaubens am Meßopfer und Altarsakrament in der heutigen Kirche*, Manuskript, 2 S., ULB, Th. IV.
- *Dietzfelbinger vor der Synode der EKD in Coburg*, Manuskript, 10 S., 30.5.1973. ULB, Th. III.
- *Ein Versuch zur Umfunktionierung der Kirche*, Manuskript.
- „*Enttäuschungen*“ und „*unchristlicher Machtanspruch*“ Oberkirchenrat Schnell und das Konzil, Manuskript, 5 S., 1960?, ULB, Th. I.
- *Erneuerung der Kirche mit Ideen der Reformation*, Manuskript, UHK.
- *Ganztod im Volksschott*, Manuskript.
- *Gedanken zu gemeinsamen Aktionen der geplanten katholischen Arbeitsgemeinschaft*, Manuskript.
- *Gedanken zur Reform der Kirche. I. Römische Kurie und Bischöfe*, Manuskript, 22 S., ULB, Th. III.
- *Geistige Unterminierung und Tarnung in der Kirche. Ein Memorandum*, Manuskript, 14 S., ULB.
- *Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte*, in: *Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte*, Hrsg.: Rudolf Kaschewsky, Aachen 2012, 139-146.

- *In facio ei restiti, quia reprehensibilis erat...*, Manuskript, 10 S., 1964?, ULB, Th. III.
- In der Kirche an der Kirche für die Kirche leiden, in: *Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte*, Hrsg.: Rudolf Kaschewsky, Aachen 2012, 35-40.
- Katechetische Chirurgie „Impulse“ zur Vernichtung der Kirche, *Theologisches* 50, 1242-1246, 1974.
- Keine Kirchen gegen Kirchen, *Vox Fidei* 1978.
- Lohfinks Schelte, Pechs Privatmeinung und die Kirchenlehre, *Theologisches* 91, 2534-2539, 1977.
- *Luther-Vortrag*, Manuskript, 30 S., 1976, ULB, Th. IV.
- Liturgiereform – Liturgiedeform, *Una-Voce-Korrespondenz* Juli/August, 1973.
- „Nach zwei kirchlichen Herzanfällen“ – Professor Hackers Reaktion auf bischöfliche Beschwichtigungen, *Una-Voce-Korrespondenz* 35, 301-308, 2005.
- *Nochmals: Keine Kirchen gegen Kirchen*, Manuskript, 3 S., ULB, Th. III.
- *Offenheit und Geschlossenheit der Kirche*, Manuskript, 51 S., 1967, ULB, Th. III.
- Origenismus im gefälschten Meßlektionar, *Una-Voce-Korrespondenz* 8, 316-319, 1978.
- *Pluralismus als Auflösung des Dogmas*, Manuskript, 2 S., ULB, Th. IV.
- *Probleme des katholischen Gottesdienstes heute*, Manuskript, 1966.
- *Protestantisierung, Ökumenismus, Traditionalismus*, Manuskript, 1978.

- Protestantisierung und Pseudoökumenismus, *Una-Voce-Korrespondenz* 9, 1-8, und 77-84, 1979. Manuskripte: ULB, Th. II, IV und V.
- Protestantische Akkomodationen, *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1964.
- *Reform der Kirche*, Manuskript.
- Religiöse Verführung, *Theologisches* 91, 2543-2549, 1977.
- Rückgriff auf 1530? Kann das Augsburger Bekenntnis als katholisch angesehen werden?, *Theologisches* 122, 3664-3668, 1980.
- *Schock am Schriftenkasten. Die neue „Eucharistiefeyer“*, Manuskript, 7 S., 15.11.1977. UHK.
- Seelenmesse ohne Seele (mit Nachwort), *Una-Voce-Korrespondenz* 4, 220-224, 1975.
- So wird die heilige Messe umfunktioniert. Gutachten über eine verfehlte Theologie, *Timor Domini* 7, 2-7, 1978.
- Ursächliche Propaganda und Polemik, *Una-Voce-Korrespondenz* 6, 143-145, 1976.
- *Um die Einheit der Kirche*, Manuskript, 2 S.
- *Unterminierung als Mittel zur Zerstörung der Kirche*, Manuskript.
- Verfälschte Hoffnung. Ein Versuch zur Umfunktionierung der Kirche, *Der Fels* 6(6), 184-186, 1975.
- *Vernichtung des Sakramentsglaubens*, Manuskript, 4 S., Juli/August 1976, ULB.

- Verschwörung gegen die hl. Messe und gegen das Altarsakrament, *Una-Voce-Korrespondenz* 8, 1-8, 1978.
- *Von der babylonischen Verwirrung der Kirche und der Möglichkeit der Besserung*, Manuskript, ULB, Th. V.
- *Wo ist die Kirche? Biblische Klage und Aufruf eines evangelischen Laien*, Manuskript, 51 S., 1960?, ULB, Th. I.
- *Wünsche zur Reform der Kirche*, Manuskript.
- *Zum neuen Gesang- und Gebetbuch*, Manuskript, ULB, Th. V.
- *Zum neuen Meßbuch*, *Una-Voce-Korrespondenz* 7, 96-106, 1977.
- *Zur Erklärung des bischöflichen Ordinariats Limburg vom 28.2.1974*, Manuskript, ULB.
- *Zur heutigen Lage der Kirche*, Vortragsmanuskript, 1974, ULB
- *Zur ideologischen Destruktion des Dogmas*, Manuskript, 5 S., ULB, Th. III.
- *Zur Kontroverse über den Pluralismus als Auflösung des Dogmas*, Manuskript, 27 S., 1976, ULB, Th. IV.
- *Zur Kritik des deutschen Textes des neuen Missale Romanum*, Manuskript, 1973, ULB.
- *Zur Kritik der Liturgiereform*, *Una-Voce-Korrespondenz* 3, 186-188, 1973.
- *Zur Misere um die Messe*, Manuskript, 3 S.
- *Zur Fälschung des Bibeltextes im Lektionar*, *Una-Voce-Korrespondenz* 7, 317-319, 1977.

- Zur Protestantisierung in der Kirche heute, *Una-Voce-Korrespondenz* 7, 231-245, 1977.
- *Zur Unterdrückung der Religion in der gegenwärtigen katholischen Kirche*, Manuskript 1975. Mit Aide-mémoire, ULB, Th. IV.

H. Zur Religionserziehung

- Bemerkungen zur Zerstörung der Kirche, insbesondere auf dem Gebiet des Religionsunterrichtes, *Theologisches* 87, 2243-2253, 1977.
- *Die Vernichtung des Religionsunterrichts in den westdeutschen Ländern*, Manuskript, 4 S., 14. 5. 1976, ULB.
- *Unterrichtsthema: Wunder im Neuen Testament. (Unterrichtsreihe für Klasse 7)*, Manuskript, ULB.
- *Wenn der Mensch das Maß des Glaubens wird. Einige Anmerkungen*, Manuskript, 9 S., ULB.
- *Wunder und Wundergeschichten*, Manuskript, ULB, Th. III.
- Zur Vernichtung des Meßopfer- und Altarsakrament-Glaubens, insbesondere bei den Kindern, *Theologisches* 89, 2449-2467, 1977.
- Zur Ausrottung des Wunderglaubens bei der lernenden Jugend, *Theologisches* 103, 2981-2986, 1978.

I. Zu H. Kesslers und Walter Kaspars Werk

- Die westdeutsche Glaubenskommission zum Fall Kessler. Kritische Durchleuchtung einer Stellungnahme, *Der Fels* 5, 110-112, 1974?.
- *Walter Kasper, der Verteidiger Kesslers*, Manuskript, 7 S., ULB.
- Walter Kaspar und die „Erlösung als Befreiung“, *Una-Voce-Korrespondenz* 36(4), 237-242, 2006; S. 131-137 in: *Greuel der Verwüstung an Heiliger Stätte*, Hrsg.: Rudolf Kaschewsky, Aachen 2012.
- *Zu H. Kesslers „Erlösung als Befreiung“*, Manuskript, ULB, Th. V.
- *Zu Professor Kesslers Selbstverteidigung*, Manuskript, 5 S., ULB, Th. VI.

J. Zu Hans Küngs Werk

- *Hans Küngs Pläne zur Verschrottung der Kirche*, Manuskript.

K. Zu Karl Rahners Werk

- *Die Unterminierung des katholischen Glaubens durch Karl Rahner. Kritische Hinweise*, Manuskript, 14 S., 1973.
- *Existentialistisch-transzendentaler Nihilismus. Einige Bemerkungen zu Karl Rahner*, Manuskript, 9 S., ULB, Th. IV.
- *Offenbarung bei Bultmann und Rahner*, Manuskript, 4 S., ULB, Th. III.
- *Selbstaufgabe der Kirche? Eine Analyse von Karl Rahners „Meditation“ in Würzburg*, *Der Fels* 6(2), 39-40, 1975.

- *Zur Kritik von Karl Rahner und Jean Baptiste Metz*, Manuskript, ca. 50 S. ULB, Th. III.

L. Zu Joseph Ratzingers Frühwerk

- *Die Eiterbeule. Kritische Bemerkungen zu einer Fehldiagnose der gegenwärtigen Kirchenkrise*, *Der Fels* 5, 276-277, 1974.
- *Die Entseelung des Menschen in der Kirche*, Manuskript mit Nachschrift, 1975?, ULB, Th. VI.
- *Erneuerung der Kirche mit Ideen der Reformation? Bemerkungen zur protestantischen Tendenz bei Joseph Ratzinger*, Manuskript mit Nachtrag, 1974.
- *Joseph Ratzinger ist Materialist*, Manuskript, 1974.
- *Joseph Ratzinger und die Zerstörung des Dogmas*, Manuskript, 18 S., ULB, Th. V.
- *Tischgemeinschaft um den Auferstandenen*, *Una-Voce-Korrespondenz* 5, 11-20, 73-85, 1975.
- *Zu Ratzingers Sakramentsbegriff*, Manuskript, 2 S., 25. 9. 1973.
- *Zur Protestantisierung bei Joseph Ratzinger*, Manuskript, 1976?, ULB, Th. VI.

M. Zu Siebels Werk

- *Keine Kirchen neben Kirchen. Zur Kritik von Prof. Wiegand Siebel*, *Stimme des Glaubens* 5, 4-7, 1978.

N. Zu Dietrich Wiederkehers Werk

- *Antwort an Prof. Wiederkehr. Kontroverse um die Eucharistie*, Manuskript, veröffentlicht, ULB, Th. VI.
- *Kritik der Abhandlung „Entwurf einer systematischen Christologie von D. Wiederkehr*, Manuskript.
- *Kontroversen um das Heilige Meßopfer Antwort an Prof. Wiederkehr. Timor Domini* 8, 1-3, 1979.

O. Buchbesprechungen

- *Arthur Koestler: Von Heiligen und Automaten (The Lotus and the Robot)*, Manuskript, ULB, Th. III.
- Hauer, J. W.: *Ein indischer Weg zum Selbst. Kritisch-positive Darstellung nach den indischen Quellen mit einer Übersetzung der maßgeblichen Texte* (Stuttgart 1958), *Orientalische Literaturzeitung* 55, 521-528, 1960.
- *Pieper, J.: Christenfibel*, Manuskript, 1979.
- *Zu Pieper: Was heißt Interpretation*, Manuskript.
- *Zu Hasenhüttls Bultmannbuch*, Manuskript.
- *Zum neuen Missale Romanum in seiner deutschen Fassung, Una-Voce-Korrespondenz*, 1973. Katholische Arbeitsstelle Rhein- Ruhr, Manuskript mit Nachwort, 20 S., 23. 5. 1972.

- Zur „Theologie der Religionen“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 19-32, o.J.
- *Zur Frage der Heilsbedeutungen der außerchristlichen Religionen. Bemerkungen zu einem Aufsatz von Hans Waldenfels*, Manuskript, 1969.

P. Verschiedenes

- Puer senex. „Seelenadel“, Manuskript, ULB, Th. VI.

Q. Bücher

- *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966; 2. Aufl. Bonn 2002.
- *Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte. Paul Hacker zur Lage der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum*, Hrsg.: Rudolf Kaschewky, Aachen 2012.
- *Kleine Schriften*, Hrsg.: Lambert Schmithausen, Kapitel G. Theologisches. Wiesbaden 1978.
- *The Ego in Faith Martin Luther and the Origins of Anthropocentric Religion*, Chicago 1970.

Kurzbiographien der Autoren und Herausgeber

Reinhard Feldmann ist Historiker und wissenschaftlicher Bibliothekar. Nach Stationen an der Herzog August-Bibliothek Wolfenbüttel, der Staatsbibliothek zu Berlin und der Universitätsbibliothek Köln ist er seit 1990 an der Universitäts- und Landesbibliothek Münster tätig. Als Leiter des Dezernats Historische Bestände ist ihm auch der Nachlass Paul Hacker anvertraut.



Prof. Dr. Christian Gnilka über Paul Hacker am 18.10.2013: „Als ich zu Beginn des Jahres 1972 nach Münster kam, bestand hier ein Professorenkreis, den der Archäologe Max Wegener gegründet hatte. In diesem Kreis lernte ich Paul Hacker kennen. Aus der Bekanntschaft entwickelte sich ein Verhältnis, das er selbst einmal – in der handschriftlichen Widmung seines Lutherbuchs – als „Gemeinschaft des Geistes“ bezeichnete. Eine Gemeinschaft des Geistes gleicher Art und gleicher Intensität habe ich weder vorher noch nachher genossen. Mehr darüber gesagt ist in dem Gespräch, das die Redaktion der Zeitschrift „Kirchliche Umschau“ mit mir geführt hat (publiziert ebd. 16 Jahrgang, Nr. 1, Januar 2013, Seite 18-24).“



Prof. Dr. Ursula Beate Hacker-Klom wurde 1953 als Tochter des Privatdozenten Paul Hacker und seiner Ehefrau Irmgard in Münster in Westfalen geboren. Sie studierte Biologie und Pädagogik an den Universitäten Münster und Houston in Texas. Sie arbeitet im biomedizinischen Bereich, ist verheiratet und hat zwei erwachsene Kinder, die sich ebenso zu den Sprachwissenschaften hingezogen fühlten wie früher ihr Vater.



Dr. Rudolf Kaschewsky, geb. 1939, Studium der Semitistik, Indologie, Tibetologie sowie Kath. Theologie in Köln und Bonn. 1963 Diplom in Theologie. 1967 Promotion in Sprach- und Kulturwissenschaft Zentralasiens. Akad. Oberrat a. D. am Institut für Orient- und Asienwissenschaften der Universität Bonn. Lehr- und Forschungstätigkeit in Tibetologie und Mongolistik. Daneben von 1983 bis 2009 Schriftleiter der theologischen Zeitschrift *Una Voce Korrespondenz*.



Jan Klom, geb. 1987, hat Allgemeine Sprachwissenschaft, Indogermanistik und Altorientalistik in Münster und Leiden studiert und promoviert derzeit in Münster in Niederländischer Philologie. Die Mitherausgeberschaft dieses Bandes nahm er zum Anlass, sich intensiv mit dem geistigen Erbe seines Großvaters zu befassen.



Manuel Schlögl, geboren 1979 in Passau, Studium der Katholischen Theologie in Passau und Münster, 2005 Priesterweihe und Tätigkeit in der Gemeindeseelsorge, 2009-2012 Promotionsstudium in Münster, 2013 Dr. theol. und Subregens am Studienhaus Seminar St. Lambert in Grafchaft/Lantershofen. Mitglied im Neuen Schülerkreis Joseph Ratzinger / Papst Emeritus Benedikt XVI.



Prof. Dr. Lambert Schmithausen, geb. 1939, studierte von 1958 bis 1961 in Bonn bei Paul Hacker und von 1961-1963 in Wien bei Erich Frauwallner Indologie. Nach der Promotion (1963) kehrte er zu Paul Hacker, nunmehr in Münster, zurück, und habilitierte sich dort 1966. Von 1973 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2005 lehrte er Indologie mit dem Schwerpunkt Buddhismus an der Universität Hamburg. Als Ausdruck der Dankbarkeit und Verbundenheit mit seinem Lehrer hat er 1978 die indologischen Kleinen Schriften Paul Hackers herausgegeben.



Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden!

Ursula Hacker-Klom, Jan Klom, Reinhard Feldmann (Hrsg.)

2013 fand eine Tagung zu Ehren des vor hundert Jahren geborenen Münsteraner Indologen Paul Hacker (1913-1979) in der Universitäts- und Landesbibliothek Münster (ULB) statt. Das breite Themenspektrum von der Indologie über die Philologie bis zur Theologie machen wir mit dem vorliegenden Buch der interessierten Leserschaft zugänglich: Reinhard Feldmann beleuchtet das Opus der Handschriftenabteilung der ULB mit dem Nachlass Hackers, Ursula Hacker-Klom berichtet vom facettenreichen Leben ihres Vaters, Christian Gnilka findet persönliche Worte zum Einfluss Hackers auf seine Sicht der Kirchenväter, Rudolf Kaschewsky berichtet über wichtige indologische und theologische Impulse, Lambert Schmithausen referiert über die spirituelle Praxis und philosophische Theorien im Buddhismus. Manuel Schlögl stellt Hackers Luther-Studie und ihre Rezeption bei Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. vor. Den Titel des Buchs „Hackers Werk wird eines Tages wieder entdeckt werden“ haben wir dem emeritierten Papst Benedikt XVI. zu verdanken.

